باب في ذكر حقيقة العلم والظن وما يتصل بهما من اقسامهما واحكامهما

اعلم انه قد جرى ذكرنا في حد العلم ها هنا انه الاعتقاد الذي تسكن النفس الى ان معتقده على ما اعتقده عليه
وقد ذكرنا في غير موضع ان هذا لا يجوز ايراده على جهة التحديد وانما هو على جهة الكشف والتقريب
وبيان احكامه ولا يجب ان يذكر حكم الشيء في حده كما لا يذكر في حد القادر انه الحي وكما لا يذكر في حد العلم انه عرض وحادث
وحاله في جملته يجب اداؤه الا انه لا بد في حده من الاعتقاد لانه بذلك لا يتبين من غيره ولانه يعلمه علما من لا يعلم انه
من قبيل الاعتقاد. وذكر المعتقد ابعد لانه يخرج من الجملة العلوم التي لا معلوم لها ولا يمكن ان يقال فانه يتقدر
ومتعلق لان ذلك لا يخرجه من ان يكون اللفظ غير مفيد له فان يكفي في ذلك ذكر سكون النفس فنقول
تقدير ماله معلوم ولو لا كانت هذه اللفظة مفيدة لكان تحديدنا لا وجد له لان الالفاظ الخالقة لا تحديد بها وبما
هو ما يقتضي سكون النفس ولو لا كانت هذه اللفظة مفيدة ... ما شاهده او نخبره عن رسول صادق ومن ما يعتقده عن خبر
يرده في سكون النفس معقول وهو التعرف الذي يجده احدنا ... لا يتشكك فاذا اما ان العلم مما ليس يعلم بهذا الوصف
واحد نجد عليه الغلط والكذب وقد يا نجعل اماته ذلك ... العبارة او بغيرها فلا حجر فانه لو قال ما يقتضي ثلج الصدر او
كي يوجد ومتى عقل المعنى لم ... ان يعبر بهذه ... الحركة فكيف حددتم العلم بذلك وهذا ليس غايته
كما انه للقلب ... لا ... ان يقول السكون حقيقة ما يعاقب الحركة ... في ذلك. ومعلوم انه اذا اضيف الى النفس لم
يعقل سوى ما ... قدمناه ولا ... فقد استعملوا السكون في زوال الغضب فيقال سكن غضبه فيعقل ... الاضافة الى الغضب غير
ما فيه انه مجاز ومتى وقعت ... وحصل الكشف به ... في هذه الجملة من الكلام في احكام العلم وما فيه من الخلاف بين الناس في هل
يعقل ... الى الجسم. فاما ما يتعلق بهذه الجملة من الكلام في احكام العلم ... فقد اتينا ذكره في التذكرة في اجناس
ما يعقل من السكون اذا اضيف الى الجسم ... وهل يوصف كل عالم بهذا الوصف فان المقصد هو الكلام في اصول الفقه
يقتضي سكون النفس وهل شاركه في ذلك غيره ام لا ونحيل بالباقي على موضعه ... سكون النفس ولا ذكر الاعتقاد
لا عراض وشرط ذلك ان يذكر ما يختص بالكتاب وذلك اذا لم يضف الى سكون النفس ولسنا نحد العلم الضروري على الهدى
لا غير وقد حكى في الشرح ان في الناس من حد العلم بانه ما لا يجوز ... عن النفس وهذا ظاهر الفساد وقد خرج
لزومه في كل ما خلق من الاثنان من الحركات وغيرها انه يكون علما. وهذا ظاهر الفساد
الوجه ما لم يضف اليه سكون النفس فبطل ذلك. وذكر في نفس الكتاب ان من حده اثبات الشيء على ما هو به وقد خرج
عن الصواب واما ان اراد بذلك الفعل فانه حده بهذا وان كان قد جرى ايضا في كلام ابي القسم ووجه الخطا فيه ظاهر
لان حقيقة الاثبات هو الايجاد اذ لا فرق بين الثابت والموجود وعلى هذا قالوا اثبت السهم في القرطاس اذا اوجده فيه
وقد يستعمل في الخبر عن وجود الشيء او اعتقاده سواء كان حقا او باطلا وصدقا او كذبا. ومعلوم ان العلم ليس بهذين الوجهين
وعلى انه ان اراد بالاثبات الاعتقاد لم ينفصل حال العلم عن حال التقليد وان اراد به العلم فهو حد الشيء بنفسه
ولا فائدة في قوله على ما هو به لان العلوم لا تتنوع في هذه القضية. فان قيل فقد يقال فلان يثبت فلانا اي يعرفه
ولذلك القول في المراد به يثبت عنواده اي يعرفهم وقد يقول القائل اثبت حقي عند الحاكم ويقول الحاكم ثبت
عندي. وكل هذا يقتضي صحة ما قاله. قيل له اما ما ذكرته اخيرا فبعيد لان غرض

البينة الشرعية على ما ادعاه كانت البينة طريقه لما هو اد الظن ويكون الحاكم يطلق ولا يريد به خلافه وانما يريد ان الاقرار من المدعى عليه وجد وقامت به بينة عادلة فهذا بغيته مما يشكل صحة استعمال الاثبات في بعض المواضع بمعنى العلم ويكون ذلك مجازا لا يدل الاطراد في كل علم وليس كلما يصح ان يورد ويتداوله العلماء في موضع يصح تحديد العلم به فان كثيرا من الاشيا جارية على العلم على حقيقة او مجاز لا يحد به العلم كقولنا الفقه والمعرفة لانه اشكل من المحدود وهو مثله فبطل ما قاله الشاطر. وقد تركت ذكر حدود اخر لما لم يتعرض لها في الكتاب واكتفيت بذكرها في موضعها.

ثم قال رحمه الله العلوم على ضربين ضروري ومكتسب. اعلم ان معنى الضروري قد بيناه في موضعه وهذه القسمة التي ذكرها حاصرة لكل علم ومن شان القسمة ان تجري مجرى الحد في وجوب الحصر فلا تخرج منه شيئا كما لا تخرج من الحد شيئا من المحدود. وعلى هذا لو اراد الفقيه ان يقسم الطهارات لكان يجب ان يوردها على حد لا تخرج منها شي فنقول اما ان يكون طهارة حدث او خبث وكذلك الحال في غيره من ارباب العلوم وعلى هذه الطريقة يصح التحديد بالقسمة كما نقوله في الشفق انه البياض او الحمرة وانما جعلنا هذه القسمة حاصرة لان دائرة المعنى تعود الى النفي والاثبات. وان كان اللفظ لا يقتضيه لانه اما ان يكون من فعلنا او لا يكون من فعلنا. واذا لم يكن من فعلنا فلا احد يقدر على فعل العلم في غيره سوى الله جل وعز فما يفعله تعالى هو الضروري وما نفعله هو المكتسب. وقد حد الضروري بما لا يتمكن العالم به من نفيه عن نفسه بشبهة او شك اذا انفرد ولفظة الانفراد قد احترز بها في هذا الحد وفي حد المكتسب عن مسئلة. وهي ان يعلم احدنا كون زيد في الدار بخبر صادق ثم يبقى ذلك العلم حتى يشاهده فيه لانه وان كان مكتسبا فلا يتاتى نفيه عن النفس لمقارنة غيره له وهذا مبني على جواز اجتماع المثلين فقد يتصور حصول هذين العلمين لا على ان يتاخر الضروري عن وجود المكتسب حتى لا نحتاج الى بناء ذلك على القول ببقاء العلوم. وهو ان تكون الحالة الثانية من وجود العلم عن النظر هي حالة العلم الضروري بمشاهدته فلا بد من الاحتراز الذي ذكره لئلا يدخل في الضروري غيره من المكتسب فان هذا المكتسب لمقارنة غيره له امتنع فيه ما ذكرناه وقد كان يمكن الاحتراز بغير لفظة الانفراد فيقول ما لا يمكن نفيه عن النفس على وجه وفي المكتسب يمكن نفيه على وجه ولكنه اختار ذلك وعلوا فيه للفظ الذي [illegible] يتجنب لان قوله اذا انفرد في الضروري توهم انه اذا لم ينفرد لم يثبت الحكم الذي قاله فيه من تعذر نفيه. وحاله في الموضعين سوا فيمكن ان نقول بدل اذا انفرد وان انفرد. والغرض بالنفي هو اخراجه نفسه عن اعتقاد كونه عالما لا النفي الذي هو ثاني في الاثبات فلا يجوز لاحد ان يقول عندكم ان العلم لا ينفى فكيف صح ذلك لان المعنى ما بيناه. واما ذكر الشك فقد يصح حذفه عن الحد ولا يقدح في صحته ما ذكر فلاجل ان الكثير من العلما قد اثبتوه فعبر. فاما اقسام هذا العلم الضروري فهو ان نقول اما ان يكون حاصلا عن سبب وطريق او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا فالاول ينقسم فاما ان يكون ذلك الطريق او السبب موجبا له ولما لا يكون موجبا بل يكون طريقه العادة فالموجب هو الادراك فيما اثبتناه مع كمال العقل والسلامة فانه يجب ان نعرفه لا محالة. وما ليس بموجب فانه ينقسم فربما انتفت العادة

فيه واشتهر. وربما لم تتفق بل اختلفت فالذي تتفق العادة فيه هو العلم بخبر الاخبار مع الشروط المذكورة في موضعها فان ذلك لا بد من ان يستمر والحال هذه بلا اختلاف بين شيوخنا مع تردد النبي والذي يختلف هو العلم بالحفظ لما يدرس وكثير من الصناعات والصناعات وعد في ذلك العلم بمقاصد المخاطبين وما شاكل ذلك. فاما الحاصل ابتدا فهو على ضربين اما ان يكمل به العقل او لا يكون معدودا في كمال العقل فالذي لا يعد في ذلك هو كعلم الواحد منا بان زيدا هذا هو الذي شاهده بالامس فانه ليس يستند الى الادراك الذي يفتقر لاختلاف احوالهم ولاجل انه انما يتعلق بالادراك بان الشي كائن لا على انه كان والمعدود في كمال العقل على ضربين اما ان يستند الى الخبرة او لا يستند اليها فالذي لا يستند الى الخبرة هو كعلمه باحوال الذوات وما يحصل فيها من علوم القسمة. وليس لاحد ان يقول فلا كان العلم بنفس الذات طريقا لانه يجعل اصلا لا طريقا لامتناع حصوله من دونه. وليس هذه حال الطريق. والمستند الى الخبرة هو كالعلم بتعلق الفعل بالفاعل وما يتصل بذلك من احكام الافعال من قبح وحسن. وكتعذر جسم واحد في مكانين او تعذر جسمين في مكان واحد او غير ذلك ولا يمكن ان يجعل علمه بذات الفاعل طريقا لعلمه بهذه الاحكام لانه قد يصح علمه بهذه الاحكام من دون علم بحدوثه بفاعل بعينه بل على طريق الجملة وليس هكذا في الادراك لانه لا بد من تجدد امر هو الادراك ليحصل هذا العلم فامكن ان يجعل طريقا. ثم قال رحمه الله واما العلوم المكتسبة فهي اجمع من فعل العباد. واعلم ان حد العلم المكتسب ما يمكن العالم نفيه عن النفس بشبهة اذا انفرد. وذكر في الكتاب ان الشبهة تكون في دليله او في بنائه وذكرنا انه مما يمكن العالم نفيه عن النفس وان كان هنا غيرهما ففي الدليل وطريقه النظر فيه لما كان وجود العلم تارة يكون عن النظر وتارة يكون عن طريقه النظر فالشبهة في طريقه النظر يقع فيها ان الذي كان عليه من سكون النفس هل هو علم ام لا وكذلك فيما عند علم الجملة والتفصيل وهو بان تعرض له شبهة في ان هذا بعينه ظلم في ذكر العلم اذا عرضت له شبهة تخرج عن العلم بالمدلول بعد ان تكون تارة في طريقه. وجملة العلوم المكتسبة ضربان احدهما يقع بسبب وكل هذا ذلك ظاهر. ويثبت في اهل الجهل ايضا بان يشتبه عليه ان سكون النفس يثبت في اهل الجهل ايضا. فقال لا يخلو من وجوه ثلثة اما هو النظر او لا عن غيره والثاني يقع ابتدا لا عن نظر هو شبهه. ثم قسم الواقع عن النظر. واما ان يكون نظرا في صفة الشي ليعرف به صفة لغيره. واما ان يكون نظرا في شي ليعرف به ذات غيره. فاما ما لا معلوم له فانه يحتاط بالنظر ان يكون نظرا في شي يعلم به ذات غيره. وهذه القسمة صحيحة في العلوم التي لها معلومات فانه قد جرى في كلامه رحمه الله في الشرح ليعرف فيه صفة اخرى له او حكما له. وهذه القسمة يجب ان يكون مشروطا بما ذكرناه من العلم الذي له متعلق. فاما اذا كان له معلوم فلا بد من ان لا ينفك عن احد هذه الوجوه. والصحيح ما ذكرنا. فاما اذا كان له معلوم فلا يتاتى فيها احد هذه الوجوه ولا ثالث. وفي الغير اما ان يكون لمعرفته فقط او لمعرفة صفة من صفاته او حكم من احكامه. وفيما درس انه لا يقع عن النظر العلم الا على هذه الوجوه. واما المنظور فيه فاذا كان معلوما فلا بد من العلم ببعض احكامه المجهولة للناظر فالغرض الاول يثبت في ذات الفاعل وذات العلة لانه يعرف حدوث الجسم فيعرف له محدثا ويعرف تجدد الصفة على الموصوف مع جواز ان لا يتجدد فيعرف العلة. واما ان يكون منظورا فيه لا على هذين لان الدليل لا بد من تعلقه بالمدلول وتعلقه به يكون باحد هذين الوجهين. ولهذا الطريقة لم يثبت هذا الغرض الا في العقليات لان السمع انما يدل على احكام الذوات دون اثباتها فان اثباتها يكون بالطريقين اللذين ذكرناهما. فاما ان يكون موثرا على وجه لا يجاب او الاختيار ومن العقل ولا دلالة على كل الامرين ولا ينتقض لان المعلوم شيئا هو حكم الجسم في جواز العدم عليه ثم ذلك باثبات الفنا.

الوصل الى اثبات المعنى القويه يتعلق بطريقه العقل وأما اثبات الجن والملك سمعا فخارج عما ذكرناه لانا لو عقلنا
الاجسام وفرقنا بين ما كلف منا فقد . فاما دل السمع على ثبوت مثل ما عرفناه وصار كالولد اعلى ان في الدار عددا من
القادرين لا معلوم لنا قبل السمع ولو دلنا على ان جبريل ينزل ويصعد لعرفنا عقلا انه قادر حيث لا يتأتى الفعل الا من قادر
واما الغرض الثاني فانه يثبت في العقل والسمع فانك تنظر في حدث الجسم فتعرف كون الفاعل قادرا ومتى ثبت فعله عرفته
عالما هكذا وتنظر في قوله تعالى لعيسى العلوم فتعرف وجوبها وتنظر في قوله ولله على الناس حج البيت . فتعرف وجوب
الحج ورد عليه البر باكثر ربما فتعرف تحريم العقد المخصوص . والغرض الثالث ينافي ايقاع الوجهين فانك تنظر في جواز
العموم على الوجوه فتعرفه بحدنا دون كونه قادرا فتعرفه حيا الى ما شاكل ذلك وتنظر في اصل هذه الشرايع اذا عرفت وجوبها
فتعرف ان وجه الوجوب فيها كونها ملاجا فان كما لا نخبر الجهات بوجه الوجوب على الجملة ولكنه ينظر في حكمها وهو الوجوب
فيعرف به حكما اخر منفصلا دون مرجوع الشرع ينظر في الخارج من السبيلين فتعرفه ناقضا للطهر معتادا كان او غير معتاد
خلافا لمالك او تنظر في النجاسة الخارجة من البدن فتعلق عليها بعض الطهر الى ما شاكل ذلك فاما تعلقه ابدا فليس لمقصود
على المعقول عند الاشباه من الوجوه بل الوجوه الاخر التي ذكرت في غير موضع تشارك المعقول عند الاشباه من الرقده
في الحاجة تقع مبداه لا عن شبه وهذا ظاهر . فاما قوله ومن المعلوم التي يقع عن النظر ما يسمى استدلالا فالغرض
بهذا الفصل وما يتعلق بالعبارة . فاما ما يتعلق بالمعنى فهو التفرقه بين العلوم المكتسبه التي يفعلها احدنا . وبين العلوم
الضروريه التي هي مخلوقه فينا ولكن قد يفصل من جهه العبارة بين العلم الذي يحصل عند النظر بالشيء فيعرف به ذات غيره او
صفه غيره فيجعل ذلك علم استدلال ويجعل العلم الذي يقع بعقد الشيء عند العلم بصفه اخرى علم اكتساب وان كان الاول يشاركه
في انه اكتساب والذي تخصه هو ان جعله واقعا عن طريقه النظر فيفرده عن الاول . ولا تجمعهما علوم اكتساب
فصلا بينها وبين الضروري ولهذا وجبت هذه التفرقه لما قد بينا ان الدليل يجب ان يكون غير المدلول وان الشيء لا يكون
دليلا على نفسه فلو عبرنا عن العلم بصفه الشيء عند العلم بصفه اخرى له بانه علم استدلال لا تنفي ذلك كون الشيء دليلا
على نفسه وهذا لا يجوز فعبرنا عنه بطريقه النظر . وربما نقول ما يستدرك بتأمل . واما اضافه العلم الى الاستدلال
فهو اضافه له الى النظر في الدلاله لانه لا معنى للاستدلال الا ذلك وجملته انه كلام في عبارة . واما قوله من بعد
ومن حق العلوم المكتسبه ان تتاخر عن العلوم الضروريه لانها فرع عليها او كالفرع فتعرضه بقوله انها تتاخر
عن العلوم الضروريه لتبين وجوب تاخر المكتسب عن اعيانه الضروريات وافرادها وانما اراد عن جملتها وطرايقها
وهذا هو عبارة عن كمال العقل لا غير والا فقد يجوز ان يحصل له كثير من العلوم المكتسبه من دون ان تشاهد
زيدا وعمرا وما جرى هذا المجرى من الضروريات ولكنه يكون بالصفه التي لو ادرك لعلم . واما قوله لانها فرع او كالفرع
فانما اراد ان في المكتسب ما هو فرع على الضروري في التحقيق وهو ما لا يصح حصوله ولا حصول مثله الا بعد حصول
هذا الضروري وهذا نحو العلم بكون الجسم محدثا لانه لا يتم من دون العلم بذاته وكذلك العلم بان زيدا اذا ادرك
لا يصح حصوله من دون العلم بذات زيد . ولا فرق بين ان يكون علمه بحدوث الجسم او بكون زيد اذا درك ضروريا
او مكتسبا فاجرى هذا المجرى فهو الفرع على التحقيق واما ما هو كالفرع فهو ما يتصور صحة حصول مثله من دون
العلم بهذه الضروريات ولكن لان قد تقدم لما يرجع الى الطريقه الاستدلال والنظر و هو

نحو العلم بذاته تعالى وبصفاته لانه تعالى يقدر على ان يضطرنا الى معرفته من دون علمنا بحدوث الاجسام ومن دون
حصول كمال العقل وما جرى هذا المجرى ولكن لما كان التوصل اليه الان لا يتم الا بالنظر ولم يتأت الا من الكامل العقل
جعلنا ذلك كالفرع ولم نجعله فرعا على الحقيقه فصلا بينه وبين الاول . ان قال قائل ما الفائده في التمييز بين
العلوم الضروريه والعلوم المكتسبه وهل يتعلق بذلك حكم ام ليس فيه اكثر من بيان اقسامها واحوالها . قيل
له بل في ذلك فائده عظيمه لان ههنا علوما متى حصلت للمرء جاز معها ان يكون مكلفا يجب عليه فعل ويقبح منه فعل
ويتوجه عليه الذم واللوم والمدح والشكر وما شاكل ذلك من احكام العقل والشرع ومتى فقد تلك العلوم
لم يثبت شيء من هذه الاحكام فجعلنا تلك العلوم هي العلوم الضروريه وعبرنا عن كمال العقل بها فصلا بينها
وبين العلوم التي متى فقدها المكلف لم يزل عنه الذم واللوم ولم يخل بصحه تكليفه مما سبيله ان يتولى تحصيله
والاكتساب له وقد اوجبت عليه نحو اقدامه على الحد والبرهمي على الزنا وما شاكله ونحو اقدام الخارجي على قتل غيره
لان الذم لا يسقط عنه فيفارق حاله حال المجنون الذي ان زنى او سرق او قتل لم يلزمه فيه الحد والقصاص وغير ذلك
وعلى هذه الطريقه يجب فيما يتعلق من الحد على السكران انه لاجل شربه سكره مع انه في حال السكر قد زال عقله وكذلك يجب في
طلاق السكران لا يقع ويجري مجرى طلاق المجنون فاذا كان لهذه المسأله ما ذكرناه من الخطر وجب الاعتناء بالفصل بين
هذين العلمين وان لا يتشبث من خاض في ذلك الا انه قد تكلف ما يستغني عنه ٢٠ ثم قال رحمه الله . واما الظن فهو
ما يوجب كونه ظانا . واعلم انه لما كانت الاحكام العقليه والشرعيه تتبع الظن علما جدا ما يتبع العلم وكان الذي
يلي العلم في القوه هو الظن ذكر احوال الظن وما يتصل به ولا حل في ذلك ان التفرقه بين ان يعتقد الشيء وهو ساكن النفس اليه
وبين ان يعتقد الشيء ابدا ولا يقوى حاله عنده وبين
ان يجوز خلافه معلومه لكل عاقل وكذلك فانه يفصل بين ان يعتقد الشيء وهو الظن ولم يراع في هذه المواضع الخلاف
لا يجوز خلافه وبين ان يجوز خلافه حال الشيء مع ثبوت التجويز وهو الظن فالذي يريده في الكتاب هو الصحيح من قوله ما يوجب
ان يقوى حاله عنده فجعلنا المعنى الذي يقوى عنده الظن تحد فالذي يريد الاعتقاد والنظر والغرض ما يرجع
ان يقوى حاله عنده وقبيله . فاذا اردت ان تحد الظن كما يفصل بين الاحوال لا انه اذا كان المرجع
الذي بين التشبوح في بيان نوع الظن وبين غيره من الاحوال في تحديد العلم بانه ما يوجب كونه عالما وان الذي يحده هو سكون النفس دون
كونه ظانا والمرء يفصل بين هذه الحال وبين غيرها على الصفات في تحديد العلم ما يقتضي سكون النفس وان الذي
الى الاحوال لا المعاني ولا يرجع علينا ذلك فيما عبنا على ما يقتضي سكون النفس كون المظنون على ما ظنه في الوجود
يكونه عالما الى كونه معتقدا ساكن النفس فهلا حددتم العلم بما يقتضي عند الظان كون المظنون والا ما الحد موضوع
كونه عالما وبهذا يفارق كونه ظانا . واما ما ذكره من بعد قوله وهو المعنى الذي يقوى عند الظان ويكشف عما ثبت بذكره
مع ذلك خلافه فانما يصح ان اراده على ان يجعل حكم الظن لا احد الدليل تحديدا بذكره عليه المظنون ايضا فاما قوه مظنونه عنده
للابانه وقد تكرر في هذا الحد ذكر المظنون ومن اشتبه عليه الظن فلا يبعد ان يشتبه عليه المظنون وبين الناقص العقل فلا
فلا اثر فيه كلامه لانه لا احد يظن الشيء الا ويقوى ذلك عنده بعض القوه ولا فرق بين الظان في ذلك وبين هذه الصفه ليس هو
معترض على ما قلناه : والتجويز الذي ذكرناه هو عبارة عن اعتقادين يتعلق كل واحد منهما بان كونه علم قاطع على ما علمه
من جمله ما يعلم خلافه باول العقل فهذا هو حقيقه الظن ولا يشبهه في انفصاله عن العلم لان العالم قاطع على ما ظنه : وينفصل
فلا يجوز خلافه ولانه يجب في معلومه ان يكون على ما علمه وقد يكون مظنونا الظن لا على ما ظنه
عن الجهل لان الجاهل يتصور بصوره القاطع الساكن النفس فلا يجوز

خلاف ما اعتقده جهلا ولكن مجهوله يجب ان يكون ابدا على خلاف ما يتناوله الجهل ومظنون الظن يختلف على ما ذكرناه، وكذلك ينفصل عن التقليد لان المقلد قاطع فيما قلد الا ان يحسن الظن بمن قلده فيكون حكمه حكم الظان، فاما ان اعتقد ان من قلده ليس بمخطئ ولا يجوز عليه الخطا فهو قاطع ليس بظان، وقد عد في اقسام التقليد ان يسبق الى اعتقاده شيء ولكنه ليس صورة المقلد هذه الصورة بل يقع عنه، وعلى كل حال فانه ينفصل عن الظان الذي يرجح احد الجانبين على الاخر فانه قاطع على ما اعتقده، فان قيل فكيف فصلتم بين الظن والعلم بما قلتم والسوفسطائي يشتبه عليه العلم بالظن فيعتقد فيما يجهل له عند المشاهدات انه ظنون تجوز خلافها، قيل له انا لم نر جمعا لا نجد عليهم الكلام والعناد اخبروا عن انفسهم انهم يجوزون خلاف ما قد شاهدوه فيصير ما ذكرته طعنا، وانما يجوز ان تقع المناظرة فيما وقع في الوجه الذي به يتبين العلم من غيره فاما فيما ذكرته فلا، فاما الشك فان بيانه هو طريقة النفي والاثبات كما ان بيان العلم او الظن هو بطريقة الاثبات فقط، وذلك لانه يرجع به الى خطور الشيء بالبال مع خلوه من سائر الاعتقادات والظنون فكانه يستوي عنده طرفا الشيء حتى لا مزية لاحدهما على الاخر فيفارق العالم والظان والمبخت والجاهل وبهذه الطريقة استغنى الشك عن طريق ونظر لانه توقف عن الاعتقاد ففارق العلم والظن، وليس لاحد ان يقول فاذا اعتقد احدنا الشيء تخمينا فحال طرفيه يستوي عنده فهلا جعلتموه شاكا لانا نقول لا بد من ان يترجح عنده احد الامرين على الاخر لانه قد حصل فيه اعتقاد والشك لا يكون الا مع خلو عن الاعتقاد جملة، ولا يمكن ان يجعل التجويز شكا لانه لو كان يصح تعلقه بطرفي الشيء وهذه حالة التجويز فيصح ما قلناه في احكام الشك، وليس يجب ان يثبت لهم حقيقة الشك انه يدعوه الداعي الى الاعتقاد معا ذكرناه من الجملة على ما جرى في كلام ابي هاشم لانه وان لم يكن هناك داع الى الاعتقاد فاذا حصل بالصفة التي ذكرناها فهو شاك، ان قال قايل بينوا الاحكام التي تتعلق بكل واحد من العلم والظن والشك والتقليد وما يوافق بعضه بعضا في ذلك وما يخالفه ليكون فيما ذكرتم فايده والا حصلتم متكلفين بحدود هذه الالفاظ، قيل له اما العلم فانه قد يتعلق به من الاحكام ما لا يثبت في غيره اصلا الا ترى ان كون المكلف مكلفا يستحق المدح والذم وما شاكلهما من الاحكام يتبع العلم الذي هو كمال العقل فانه لو كان يظن هذه الامور لما ثبت له حكم المكلفين، وكذلك فالم يعلم وجوه الافعال او قبحها لم يلزمه الفعل او الكف وان كان التمكين قد يقوم مقام العلم ولكن على كل حال فالظن لا يقوم مقامه وسواء في هذه العلوم ما كان ضروريا او مكتسبا، فالظن لا يوجب مثلها، وكذلك فيما يتعلق بالمعارف لا يثبت للظن من الحكم ما يثبت لها لانها اذا كانت الطافا وجبت على الله تعالى الوجوب وكانت علوما بل علوما واقعة من جهتنا، وكذلك فيما يتعلق بالاخبار وما يجري مجرى الاخبار من كتابة واشارة فانه انما يحسن مع العلم اذا احتل فيه غرض وتعرى عن وجوه القبح، فاما الظن فانه يتعلق به احكام عقلية وشرعية فاول التكليف مبني على الخوف الذي هو ظن مخصوص فانما نحن في هذه الحال العلم وما بعد ذلك ما يتعلق بالظن فهو ما لو علمه لحصل له هذا الحكم ولكنه يتعذر تحصيل العلم فينتقل الى الظن وذلك هو في منافع الدنيا ودفع مضارها وضروب المعاش فيها، وتفصيله يطول، وما يتعلق به احكام كثيرة في

الشرع ما معظمها مبني على ذلك فان المصلي لا يقطع بطهارة ثوبه او المكان الذي يصلي عليه او الماء الذي يتوضا به او ببلوغ الماء الى جميع اجزاء البدن او اعضاء الطهارة اذا توضا او اغتسل او بكونه طاهرا اذا ما احدث بعدما تطهر ولكنه اذا لم يعلم خلافه وغلب في ظنه ما ذكرناه تعلقت هذه الاحكام به من الجواز وغيره، وكذلك فانه يستباح له التيمم اذا غلب في ظنه انه يلحقه عطش فلا يجد الماء او خاف التلف او غيره من التوضي بالماء والخوف ظن غالب، ومسايل التحري في جهة القبلة وفي الاواني وغير ذلك مبني على الظن، وشرب النبيذ عند من يراه يبني على ظنه انه لا يسكر ذلك القدر، وكذلك في ضرب المراة عند النشوز وذلك اكثر من ان يحصى، واما الشك فقد يتعلق به احكام عقلية وشرعية، فاذا شك في طعام بين يديه هل غصبه ام لا فحكمه بخلاف حكمه لو علم او ظن لانه لا يقبح منه تناوله والحال هذه ولولا ذلك لقبح منه تناول كل طعام في الدنيا، ولو شك فيما يفعله بغيره من ضرر هل يندفع عنه بذلك ضرر اعظم منه ام لا قبح منه هذا الفعل وانما يحسن اذا علم او ظن، وكذلك فيما يفعله بنفسه وان كان الشك هاهنا كالعلم والظن دون الاول الذي مثلناه به، وفي الشرعيات يذكران من طلق واحدة من نسائه ونشك في عينهن المطلقة يلزمه الكف عن الاستمتاع بهن كلهن، ولو شك في جهات القبلة فاستوت عنده لكان تكليفه بخلاف تكليفه اذا قوي في دليله ان القبلة في هذه الجهة دون غيرها لانه عند الشك يتعبد بالصلوة الى اي جهة شاء او ان يصلي الى الجهات الاربع وان كان الواجب هو الاول، ولو شك في ثوبيه او انائيه ايهما الطاهر مع النجاسة في احدهما لم يجز له استعمال واحد منهما وليس كذلك اذا غلب في ظنه ذلك، وعلى قول من يجعل سؤر الحمار مشكوكا فيه يصير حكمه عنده وجوب الجمع بينه وبين التيمم، ولو شك في حال الراوي فلم يغلب على ظنه صدقه لم يجز له قبول خبره، فاما تكفير الشاك في الله فهو لاخلاله بالمعرفة الواجبة عليه لا لحكم يتعلق بالشك فهو خارج عما ذكرناه، اما التقليد فالذي يختصه من الحكم هو جواز عمل العامي عند فتوى العالم وتقليده اياه لما دله الشرع عليه، ولم يذكر في هذه الجملة الجهل لانه مما يلزم المكلف مفارقته دون ان يتعلق به حكم يختصه على ما ذكرناه في العلم وغيره، وكذلك السهو لا يتعلق به حكم لان في حال وجوده قد زال التكليف عن الساهي ففارق حاله حال العلم والظن وغيرهما، فاذا اوجب على الساهي بعد زوال السهو عنه امر فهو تكليف مبتدا، وعلى هذا يصح ان يجب عند سهوه على العاقلة امر كما يجب عليه ايضا ولكنه امر مبتدا على ما ذكرناه، فاما ما يصح قيام الظن مقام العلم فيه وما لا يصح وكون الحال في الشك بخلافهما فهو ان يقول كل ما يتعلق بالمنافع ودفع المضار فالعلم والظن يستويان فيه والشك يخالفهما على ما ذكرناه في الطعام وغيره، وكذلك الحال في استواء ايهما في اداء الواجبات عليه لان الظن والعلم سيان فيه، وكذلك في قبح كون المتزيد متزيدا والكاذب كاذبا والناظر ناظرا وفيما يتعلق بالدواعي، وفي ان الجاهل يقتضي المنع فالمنافع او المضار، وفي وجوب قبول العذر عند اعتذار المسيء وغلب في الظن صدقه، وفي قبح ذم المرتكب للقبيح قطعا اذا ظننا توبته، وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

اذا غلب في الظن انه يودي اما تبيح اخر او انه لا يودي الى ما شاكل ذلك وقد احتج ابو هاشم للاستحقاق بحر ما
ذكرناه وان ظن هذا العلم به فيما يتعلق بالحدود والصحيح عندنا خلافه . واما ما لا يقوم الظن مقام العلم فهو
ما ذكرناه من الاخبار والمعارف وما يتعلق بكمال العقل فلا وجه لاعادته . واما الشك فقد يقوم
مقام الظن في الحيوة وفي تصحيح كون المزيد مزيدا يجري مجراه مجرى العلم ايضا ويقاربها في تناول الطعام
طعام القوي في الحيوة . ثم قال رحمه الله . واعلم ان الظن انما يكون له ان شاء الله
على الوجه الذي قلناه فاعتبر الباب على ما ذكرناه ان يقال هل له حكم فضلا عن وجود الظن لا يصح وجود العلم عند وجود ذلك ان
حكم اذا صدر عن امارة صحيحة . ولا حكم في ذلك لكنه كان ممكنا فلا حكم للظن وليس الغرض بقولنا انه ممكن فيجب ان ينصب الله تعالى لنا
امر لا فاما اذا لم يكن العلم حاصلا ولكنه على ذلك الشيء دليلا لانه لا حكم لانه تعالى يقدر على الله تعالى لنا على ذلك الشيء من الظنون لم يكن شي كذلك لو كان لانه
على ذلك الشيء دليلا لانه لو كان ان يحصل العلم بالنظر فيه فقد ولكن المراد ان الدليل منصوب له وتمكنه على نصب الادلة على اعلامنا
لو كان لم يكن شيء على بصحة ولا بد من تقييد الامارة عن امارة ولا بد من ان يصدر فكذلك لابد من هذه الشريطة
هذا معنى ان يكون للظن حكم وكلا الامارة في كيفية يفترقان وانما المجنون او العالم من فعل كان سوا امارات عن وقوعها في تفوت كلها
والا اما الظنون فلا بد من اعتبار الامارة من العاقل فلا يقع من ذلك ومثل عليه السقف سقوط في ورد للسود امارة لا اصل له يكون فقد
ذلك فقد عنده وذلك من سواد من الاحوال التي تقتضي ذلك من دون ان يعرف صدقه الزاوي خبر عند احدنا الظن اذا يطهر
الصحيح واذا حصل الشرطان اللذان صحيحة لا يكون اما راعته المنقوض عليك التي ترد الاقيسة حال وهكذا ولد الظن
تعليق وامكن حكم للظن كان الحاصل الدليل في النظر بالعلم يحصل الى الوصول يعدم ومن صحيحة امارة وجود من ذكرناها
به يقترن الذي الظن الى المرء يعدل انما لانه هذا على بذلك للظن حكم فلا العلم امكن اذا فاما . الاحكام
العلم عن بدلا يقع فانه وبعد . عبث فالظن ذلك امكان مع فاما . العدو وتلج الثبات مايقتضي فقد اذا التجويز
الى كالرجوع الا . هذا . . . وهل الظن الى الرجوع يجوز كيف العلم من التمكن مع العلم تعذر اذا
مع القبلة جهة في . . . التحري ولا القاطع النص وجود مع والقياس الاحاد اخبار
في كالطعام ولا موجود . . . فيه والنص البر على الارز جملة في القياس كاستعمال ولا المعاينة امكان
فان . ظاهر وهذا البيسار وحصول المال وجدان مع الحج تاديه على كالعزم ولا الرفقة وجود مع الخائف
مسلتنا يشبه لا وهذا علم ما خلاف له يحكم ان له يسوغ لا الحاكم ان ذلك الكتاب في ذكره ما جملة ومسالة فكيف قيل
وجود مع كان اذا انه ذلك بين الله رحمة القاضي اراد انما له قيل . العلم امكان مع الظن الى الرجوع يجوز ما فلا ان
ن يفترقا حال كل على انهما الا المجوز هذا جائزا السبيل وجدان يكون ان فيجب الظن الى يرجع لم السر المحيط العلم
وسلم عليه الله صلى النبي بحضرة هو لمن جوزتم فقد قيل فان . الظن تحمل لا الوجود ومع الظن تحمل العلم امكان مع لان
دليل له يجعل ما لانه الامر على ما علمت لا لانه قيل العالم الى يرجع ان يمكنه دليلا يجتهد ان
. . . دلالة لم يثبت وسلم عليه الرسول هذه اشاهد ان هذا بين العلم من فيه بالنظر يتمكن

والدلالة هي القول العائد عنه ومع هذا القول لا يجوز الاجتهاد فاما اذا لم يوجد هذا القول فمن الجائز انه يكون
صلاح في الاجتهاد وانه لو سال لاحاله على اجتهاده كما قد وجد مثل ذلك على ما انه ذكر في باب الاجتهاد فاما
قول القائل انه قد يعمل على الظن مع امكان العلم وهو في الماء الذي يغلب على ظنه طهارته ويقدر بمكنته
ان يتوضا بما البحر والنهر مع يقين الطهارة وهكذا في الحادثة اشباه ذلك فغلط لان الموضع الذي
يعمل فيه بالظن لا طريق له الى العلم وانما له طريق الى العلم في موضع اخر وكلامنا في الحادثة واحدة فاما
المواضع الذي يذكر في العمل بالظن مع امكان العلم الضروري فمثل الرجوع الى خبر الواحد في ان في السوق حرا ما
مع امكانه من ان يشاهده فيعرف ضرورة . فقد كان رحمه الله يقول في هذا وما شاكله انه لا دليل له يحصل بالنظر فيه العلم
وانما يقع له العلم الضروري وان اراد بنا العلم المكتسب الذي ينظر في الدليل فيحصله . ولكنه اذا كانت حال الضروري
لا ذيد واجلى فالتسبب اليه اولى فكيف يفترقان . فان قيل اليس الحاكم قد يعلم الشيء ثم لا يجوز له الحكم بعلمه الا اذا
شهد به الشهود او يحصل الاقرار فقد عدل الى الظن مع حصول العلم . قيل هذا ان قدح في شيء قدح في قولنا ان العلم
والظن لا يجتمعان وذلك تسليم لا يصح الطعن فيه هذا وليس ذلك من مسلتنا بسبيل لانه كلام فيما يجب للحاكم ان يحكم عنده
فقد اوجب الشرع عليه عند بعضهم ان لا يحكم ما لم ينضف الى علمه شهادة او اقرار وهذا اخبر بعيد في التعبد ولا
يكون في ذلك ترك العلم بل ذلك على هذا ان الشهادة ان لم تطابق علمه لم يحكم بها فاذا طابقته جاز له الحكم بها وقد كان من
الجائز ان يقال له لا تحكم وان علمت حتى يحصل ما سواه كما كان يجوز ان يقال احكم بعلمك فليس يونس هذا في حال العلم والظن
واما يوثر في جواز الحكم على ما قررناه فبطل هذا الاعتراض . ثم قال رحمه الله والظن ليس يجب عن النظر في
الامارة . اعلم ان النظر في الدلالة يوجب العلم بالمدلول واذا كان نظرا في الامارة فليس يتولد عنه غالب الظن بل يختار
الناظر فيها غلب الظن عنده وكانت حاجته الى النظر هو ليعرف الامارة ووجه كونها امارة بدلالة انه لو حصل له
العلم بهما لم يكن يحتاج الى النظر فاذا عرف ما ذكرناه عند النظر دعاه علمه او اعتقاده الى فعل الظن . والخلوص
هذا الداعي ما يجب انه يقع الظن لا محالة ولا يعرف عند الا للايجاب وصادف هذه الجملة دلالة على صحة ما قلناه في
ذلك كما قد انكشف بها المذهب . فاما ما يستدل به في الكتاب فظاهر وهو انه قد يقع للاتفاق بين نفسين في النظر
في الامارة على الوجه الذي صارت امارة عليه ثم يحصل لاحدهما غالب الظن دون الاخر وهذا بين في احوال ل
العقلا لين كل واحد منهم يعرف امارة ما حيد والوجه الذي لاجله صارت امارة ثم ينظر فيه فلا يقع له الظن
الغالب . وهكذي الحال في امور الدنيا في الامارات او الحروب وفي تقويم المتلفات وما شاكل ذلك فاختلافهم في الظن
دليل على صحة ما ذكرنا وعلى انه ليس يجري مجرى النظر في الادلة ولما كان يجب عند تساوي احوال الناظرين في
الامارة ان يكون منزلة تساويهم في الدلالة اذا نظروا فيها على الوجه الذي بل لما كان ما طريقه الاسباب لا يختلف
باختلاف احوال الفاعلين اذا اشتركوا في السبب الموجب على ما نعرفه من حال الرحى في شيء مخصوص والتفريق
لبدن الحي وما اشبه ذلك . فوقوعه فيما ذكرنا يدل على انه يقع بالدواعي وما هذا حاله يجوز ان

دون ما يقع اختيارا وتوليدا الا ترى انه اذا كان هاهنا نفسان جايعان
ان يتفاوت [illegible] في الحالتين يدعو احدهما جوعه الى تناول الطعام ولا الاخر لا يدعوه بل يتصدف
عن تناوله للشبهه او ما شاكله ومن المحال ان يتفق كا في جذب الطعام ثم لا يتحرك من فعل احدهما
ويتحرك من جهة الاخر فهذه طريقة القول في هذا الباب

باب في ذكر الدلالة والدليل والدال والمدلول عليه والمستدل والمستدل به والمستدل عليه

اصل هذا الباب انه لما كان العلم لا يحصل الا عن نظر في الدلالة وجب
عليه ما بعده من معنى الدال والمدلول وغيرهما ليبين ذلك كالفرع
ان يعرف معناها واذا عرفنا معناها امكن ان يترتب عليه ما بعده احدهما يتعلق بالمعنى والاخر بالعبارة والاسم فما يتعلق بالمعنى
والذي لا بد في الدلالة منه حتى يسمى بذلك امران [illegible] وهذا معنى ما يقال ما امكن الاستدلال به
عليه [illegible] عند النظر فيه العلم به ان الغير او بصفة الغير [illegible] الى العلم وبين ما ليس كذلك فوضعنا له
بها ان يكون بحيث يتاتى عند النظر فيه العلم وقد عقلنا الفرق بين ما يودي النظر فيه الى العلم وبين ما ليس كذلك والذي يبين صحة هذا ان
ما ان الاستدلال به هو النظر في الدلالة وقد عقلنا الفرق بينه وبين ما لا يقتضيه
لفظ الدلالة كما وضعنا لما يقتضي سكون النفس لها حيث عقلنا الفرق بينه وبين ما لا يقتضيه والوصول الى نبوة الانبيا لم يكن ادله على صدقهم ولما
سقوط الثلج او طلوع الشمس او ما شاكلها لما لم يمكن بالنظر فيه الوصول الى نبوة الانبيا لم يكن ادلة على صدقهم
امكن بما يتعلق به العادات ان يعرف نبوتهم جعلنا ذلك ادله ∴ والذي يتعلق باللفظ هو انه لا يسمى بهذه حاله انه
دلالة الا عند قصد مخصوص من فاعله الذي سوله فيقصد به تسميته بذلك هو موقوف على هذا القصد كوقوف تسميته الحروف بانها خبر عن القصد
ولا يكفي مجرد الصيغة وكذلك الحال في الامر لانه في تسميته امرا يقف على كون الامر فوق المامور وهكذا قيل في تسميته الفعل
طاعه انه يقف على كون المطاع فوق المطيع فمثل هذا غير ممتنع في الاسما ∴ والذي لا بد منه هو القصد او ما يقوم مقامه
خواننا بفعله الفاعل ونحو فيه الاستدلال به لانه لو منع من القصد وفعل لهذا الغرض لصح تسميته بانه دلاله ولهذا قادت
حال الخبر والامر لانه لا بد فيهما من قصد مخصوص ∴ وقد حكي عن بعضهم انه لم يشرط ما ذكرناه من القصد فادعى امكان في
الاستدلال به فقط والدلالة على ما قلناه ان الدلاله هي عندهم بمنزلة التعريف كما ان الدال هو المعرف وان يكون المعرف
معرفا الا ويجوز ما عد وكذلك لا يكون دالا الا على هذه الشريطة ∴ وبعد فان امكان الاستدلال بالشي يثبت في فعل
البهيمه والساهي ومن جرى هذا المجرى ومع ان البهيمة دلنا على كونها قادره كسائر القادرين عادة ومع هذا من حل
وما شاكله لما لم يناسبه فعل القصد الدلالة وانما ما الاستدلال باثر اللص في ليلة ذات ثلج ممكن باعتبار مواقع قدمه
والوصول اليه ثم لا يسمي فعله دلالة لانه لو كان فعله دلالة لكان موجودا الا على موضعه وكيف يكون دالا على موضعه
وقد استفرغ مجهوده في اخفا نفسه ومكانه ∴ فصح بهذه الجملة ما ينطلق عليه اسم الدلالة ∴ وقد حكي عن ابن
الروندي انه جعل الدلاله هي العلم بما ينظر فيه لا نفس المنظور فيه لما راى انه لا بد من علم بالمنظور فيه وهذا غلط
لان الدلاله هو ما يقع عند النظر والنظر ليس يقع في هذا العلم وانما يقع في ذات ذلك الشي وان كان لا بد فيه من علم
وايضا اذا لم يكن من العلم الذي قلناه بد ما جعل الجبائي جعل نفس الدلالة لانه لا بد

العلم
من عدم الفعل بالمدلول لبنا في النظر في الدلاله ثم لا يجعل الدلاله اسما لذلك فهكذي الحال في العلم بالدلالة لا يجعل نفس
الدلاله فصادف حقيقة الدلاله ما تقدم ثم يتجوزون بهذه اللفظة في احد امرين اما ان يسمى شبهة الخصوم دلالة ووجه
التشبه بالحقيقة ان الخصم يعتقد ايضا انها تودي الى اليقين كما نقول في الدلاله الحقيقة واما ان يستعمل بمعنى العبارة عن كيفية الاستدلال
فيقول احد ما لغيره اعد دلالتك اي العبارة التي اخذ دونها ∴ ووجه شبهها بالاصل ان عنده يقع النظر فيما هذه العبارة
عبارة عنه فلما كان بذلك يتعلق ما قلناه اجري لفظ الدلاله عليه ∴ وليس لاحد ان يقول فهلا صح التجوز بلفظ الدلاله
في الشبهه انه يصح التجوز بلفظ العلم في الظن والجهل الذي يحصل عند الشبهه وذلك لان القياس ممتنع في المجازات
بل يقتصر بها على ما ورد وهذا ظاهر ∴ فاما استعمال الدلاله في الامارة فسيجي القول فيه من بعد ∴ واعلم ان الشي الذي يصح الاستدلال
بالشي هو ان يكون ما يجعله دليلا حادثا او يتقدر تقدير الحادثة على ما نقوله في دليل اثبات الاعراض وان كانت تسميته
ما ليس بحادث بانه دلاله مجازا وكذلك تسميه ما نقض وعدم من مجي الشجره دلالة مجاز لما كان له حال حدوثه على الوجه الذي
يصح الاستدلال به وقد يكون الشي مستمر العدم فيجعل دلالة مجاز المقادنه امور ثابتة له فاما يجعل عدم معارضه
القران دلالة اعجازه ولكن ان يقترن به امور ثابتة من التحدي وقوة الدواعي وشدة الحرص على معارضتهم اياه فلا جل
مضامة هذه الامور الثابتة يجعله دلالة تجوزا والا فالاصل ما ذكرناه ∴ وان كان الكلام ما ذكرناه يشترك في امكان في
الاستدلال به فلو وجب عنادا في الدلاله ان تكون موجوده بالقيد ليصح الاستدلال بها وهذا بعيد لان ما تقضي من
مجي الشجرة دلالة على نبوة النبي عليه السلم وان كان ذلك معدوما في الحال واذا وقع من زيد كتابة محكمة ثم ان بليت امكن
الاستدلال به على انه كان عالما بذلك مع زوال الدال وانتفا وجوده ∴ وربما يجعل عباد ذات الشجرة هي الدلاله دون مجيها
ويجب ايضا ان يكون الدلاله جنسا وان لا يكون الاعراض دلالة ولا جل ذلك شرط في ذات
الاستدلال على انه كان عالما بذلك مع زوال الدال وانتفا وجوده
وهذا ظاهر السقوط ∴ واوجب ايضا ان يكون الدلالة حسيا وان لا يكون الاعراض دلالة الواجبات تعلم سواكان العلم به ضروريا او مكتسبا وان يكون بحيث
يصح الاستدلال به جنسا كان او عرضا ∴ ولا اعتبار عندنا بذلك لان الملك فنعرف بذلك فاذا وانما الذي لو وجيد ان
الدليل ان يكون معروفا ضرورة ∴ ولا اعتبار عندنا بذلك لان الواجبات تعلم ... على وجود فعل من الملك فنعرف ... لا يعرف بخبر اخر لا دلا
يصح للاستدلال به جنسا كان او عرضا وعلى هذا يدل لنا السمع على وجود ... كما انه لو كان محمد كل خبر انما يعرف ... وان لم يكن كذلك
تكون اصول الادله معروفة اضطرارا التي لا يودي الى ... فان كان علمه بالدليل ضروريا فقد ان يجب علله وان لم يكن كذلك
الى ما لا يتناهى من الاخبار ∴ واما ما قاله عباد فلا وجه له لانه ينظر فان كان علمه على وجه مخصوص ان يكون بينه
الزم تحصيله بالنظر في دليل اخر ∴ وقد اقتضت الجملة التي ذكرناها من كون الدلالة امرا احادثا على وجه الذي يكون دلالة عليه
وبين المدلول تعلق ليصير بان يدل عليه اولى من ان يدل على غيره ولا بد من ان يعلم الناظر في الدلاله الوجه الذي كشفت من تعلق
وان كان لا يجب ان يعلم انها دلاله الا بعد حصول العلم بالمدلول على ما بين في موضعه ∴ ثم الوجوه التي ذكره عند الكلام في النقد
الادله بمدلولاتها عقلية كانت او سمعية وكيفية انقسامها على وجوه مختلفة مذكور في التذكرة لم نذكره لان واما
فلا وجه لتقصيه هاهنا ∴ واما ما يجب كون الناظر عليه من الصفات فسيجي في باب من بعد فلذلك لم نذكره والدال
الدال فهو الفاعل لما جعلناه دلاله اذا كان قاصدا لانه من اسما الفاعلين ∴ فصار في الدلاله مصدرا والدال
اسم الفاعل فعلى هذا يكون الله دالا على الاحكام وكذلك رسوله عليه السلم ثم قد يستعمل في الدلاله التي هي قول الله تعالى
او قول رسوله فيقال انها دالان على الاحكام لما عرف بها احكام الافعال فيكون ذلك مجازا

الضرب ضارب لكان مجازا ثم لا يبعد
لا محال لانه استعمل لفظ الفاعل في فعله وسمية للفعل باسم فاعله فهو كالوقاية في
انه مجاز واستعمال في نفس الدالة ويجري مجرى تسمية الفاعل باسم فعله كقولهم رجل رضا وصوم وفطر وذكر في الكتاب انه قد يتجوز
بالدليل في العبارة عن الدلالة فيقال دل كلامه على كذا وكلامه دال ولكن ذكر في كونه مجازا ابعد من الاول لانه لا
يكاد يقال للخصم اعد كلامك كما يقال اعد دليلك وكما يستعمل الدال مكان الدلالة فقد يتجوز به مكان الشبهه فما كان عند
المجادل انه يفضي الى القطع فيكون مجازا على وان دل على مجاز لانا قد بينا ان استعماله في نفس الدلالة مجاز اقما ذكرناه ثانيا
بذلك احق وقد يتجوز بالدالة في الامارة التي تقتضي غالب الظن لما لزم عنده الحكم كما يلزم عند الدلالة فيكون ذلك مجازا ابعد مجاز
واما الدليل فهو فاعل الدلالة في اهل اللغة بدلالة انهم يستعملون هذه اللفظة في الهادي الى الطريق والمرشد لما كان يتقدمه
للقوم ما علا لما يستدلونه على المقصد وعلى هذا قال الشاعر اذا الدليل استاف اخلاق الطرق
ومعانيه اسما الفاعلين بمعنى المبالغة لما عدله عما جرى على الفعل فان الاسم الجاري على الفعل هو دال فدال الدليل صنوكه
للقدير العليم الرحيم ولما كان العدل في الوجهين خلاف ذلك كان مفيدا للمبالغة الزايدة في الرحمة واشبه ما ذكرناه في العدل عما
يجري على الفعل من لفظ الفاعل انه رضي وعدل وغياث فتسميته باسم فعله فيفيد مبالغة في وصفه بذلك واذا ثبت
ان اهل اللغة يستعملون لفظ الدليل في فاعل الدلالة فتسميه القديم تعالى بانه دليل مما قد اجازه ابو علي من حيث كان
فاعل الدلالة وقال ان من توهم غير حقيقة فهو المخطي وقال ابو هاشم بل ذلك توهم من حيث كثر استعماله في نفس
الدلالة فلا بد من ان اراد الايهام بقوله يا دليل المتحيرين وهذا هو الاقرب فاما ما حكي عن ابي القسم من القول بان حقيقة الدليل
هو العلم دون ان يكون فاعل الدلالة فبعيد ولو كان كما قال لصح ان يقول القايل دليلي على كذا علمي به وقد علل هو ذلك بان قال لو
كان فاعل الدلالة لصح ان يقول القايل ما الدليل على حدوث الجسم ولكان من حقه ان يقول من الدليل على حدوثه وهذا بعيد لان الغرض
بسؤال السايل ما الامر الذي اذا نظر فيه ادى الى العلم بحدوثه ولولا ان الامر على ما قلناه لصح ان يقول القايل دليلي على حدوثه
علمي بحدوثه فاما تسمية الهادي الى الطريق بانه دليل فليس لوجود علمه بالطريق بل لفعله لدمع المعرفه فلا يصح التعلق به فاما
تسمية الدلالة باسم الدليل فهو تسمية للفعل باسم الفاعل ومن حق اسم الفاعل ان يخالف اسم المصدر فهو كما لو سمي الضرب باسم
الضارب واذا كان كذلك فيجب ان يكون مجازا في اهل الوضع ويختلف ايضا مع الدلالة والدليل فانه يقال جمع الدلالة دلايل ودلالات
وفي جمع الدليل ادلا وادله ولكنه لا يمنع ان يصير بالتعارف حقيقة في الدلالة لا لمراده ولقول الجمع في كلام الله تعالى وكلام
رسول الله على وجه انه دليل على الله في الاجسام انها دليل على الله من حيث ان تجنب هذا الوصف يوهم الخطا ثم يستعمل
اسم الدليل مجازا في الامارات وفي الشرع على حو ما تقدم في العبارة ايضا فاما المدلول فهو من نصبت له الدلالة وهو المكلف
على الحقيقة لانه اذا كان فاعل الدلالة فالمفعول له هو المدلول وقد يستعمل في الحكم المطلوب بالدلالة فيقال مدلول الدلالة
وجواز ان الاعتماد اعلى ما ذكر وانما يقع على الحقيقه فهو مدلول عليه والمكلف هو المدلول كما يقال في الفاعل انه مخبر وفي
المفعول مخبره وفي الشي الذي تناوله الخبر انه مخبر عنه فاما الاستدلال فهو النظر في الدلالة ويكون هذا الشين للطلب
واذا كان كذلك سمي الناظر في الدلالة مستدلا والدلالة اذا وقع فيها النظر مستدلا به والحكم المطلوب بالنظر في الدلالة
مستدلا عليه ولا يسمى بذلك الا اذا وقع النظر الذي ذكرناه في الدلالة فتوصل به الى الحكم وقارنت حاله حال الدلالة
لانا نسمي بذلك وان لم يقع فيها النظر الذي ~~ذكرناه في الدلالة فتوصل به الى الحكم~~ ويسمى المكلف مدلولا والحكم
مدلولا عليه وان لم ينظر المكلف ولا عرف الحكم ولتيز هذه الحالة فيما يوجد من

لفظ الاستدلال وقد ذكر في اخر الباب ان تسمية الامارات بانها ادله يجب ان يكون مجازا لانها لا تفضي الى
اليقين والقطع وانما توجب غالب الظن فيجب ان يكون مشبها بالادلة القاطعة في لزوم العمل عند كل
واحد من الامرين حتى لا يحل العدول عنه الى خلافه ولا خلاف في هذا الباب ان الفقها لا يختلفوا في المعنى لخلافهم
في ان عند النظر في الامارة يحصل العلم وهذا ظاهر السقوط وان خالفوا في العبارة فما اخترناه من
العبارة اولى سواء كان ذلك فيما يقتضيه العقل او الشرع من الامارات والذي يبين صحة هذا انه اذا عقل المرء الفرق
بين هذين الامرين في المعنى احدهما العلم والاخر الظن فيجب ان يضع اسما يفرق به بينهما كما وضع للعلم اسما يخالف به
الظن وكما ان تسمية العلم ظنا او الظن علما لا يكون حقيقة فهكذا ما قلناه ويبين ذلك ايضا ان الدلالة تجري
مجرى التعريف ولا يكون المعرف معرفا الا مع الامر الذي يقتضي القطع فيجب مثله في الدلالة كما ان العلم لما افاد سكون
النفس لم يستعمل فيما لا يفيده وبعد فان الناظر في جهة القبلة وفي تقويم المتلف وتقدير النفقة وما شاكل ذلك
لا يقال فيما ينظر فيه انه دلالة ولا انه مستدل لما لم يفض الى القطع فيجب ان يكون الصحيح ما اخترناه والله الموفق

باب ذكر الامارات واحكامها وما تخالف فيه الدلالة او توافقه وما يتصل بذلك

ومعلوم ان هذه الامارة طريقها غالب الظن
القطع وبين ما اقتضى غالب الظن وعليه فانه
قد بينا وجوب التفرقة في الاسم بين ما اقتضى
ولا يكاد يقع في ذلك بيننا وبين ما يحصل من الفقها خلاف الا في وجه واحد يذكره الشافعي مما جعله قياسا معنى وعلة
قد حكي عنه انه جعل طريق ذلك القطع وحتى ينقض به حكم الحاكم ولا يجعل كل مجتهد فيه مصيبا وان كان ربما يحكى عنه خلافه
وذلك يذكر في كتاب الاجتهاد واذا سلم لنا ما اردناه من كون هذه الامارات طرقا للظن فيجب ان يكون تسميتها ادله
مجازا وسواء في ذلك الامارات العقلية او الشرعية ويجب ان يكون تسميتها ادله لما يلزم عندها من الحكم كلزوم الحكم عند
الادله القاطعه وقد اشار في الشرح الى ان الاقرب الى الاصطلاح هو تسمية هذه الامارات ادله لانها تجري مجرى
الادله في وجوب الحكم عندها وان يكون مع هذا يفارق الادله القاطعه بضرب من التمييز كما نفرق بين بعض الادله القاطعه
وبين بعض فيقال في شي منها انه دليل الكتاب وفي البعض انه دليل السنه الى ما شاكل ذلك والذي ذكره لا يبعد ولا يخرج
ما قاله شيوخنا المتكلمون من ان يكون هو الحقيقة واذا ادعى اصطلاح اهل الشرع على ذلك فاذا اراد المرء ان يعبر
عن ذلك بلفظ الدلالة فيجب ان يقيده بتقييد يزيل الايهام فيقول دليل القياس او دليل خبر الواحد او يقيده بالوجوه التي
حكيناها من بعد عن المحصلين من الفقها في تمييز هذه الامارات ثم لا يجب ان يكون للامارات العقلية تجري في هذا الوجه مجرى
الامارات الشرعية لان الشرعية هي مضبوطة مقررة محفوظة الاصول ولم يذكر الله الامارات العقلية وقد بدا في الكتاب
بما كان يقول ابو الحسن في اقسام الامارات واحكامها وبنا بما يحفظ عن الشافعي لانهما حصلا هذا الباب وقرراه
وباقي الفقها يجرون عنهم ذلك منتشرا منثورا غير مضبوط فحكى الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن رحمهما الله ان ادلة
الشرع ضربان نص وظاهر وما النص ينقسم ولا ظاهر واحتمل قوله في النص والظاهر ان يكون تكرارا في الكلام واحتمل ان
اريد بالنص ما يبعد عن الاحتمال وبالظاهر ما يدخله طريقه الاحتمال وما الذي ينقسم فقسمين احدهما الاول
يمكن الاشاره اليه فيجعل اصلا له والثاني ما لا يمكن ذلك فيه فلا يكون له اصل ثم ينقسم
الى امر يستند اليه ... دلالة على العلة ضرب ما نقوله في ان علة الربا هي الكيل والجنس
اربعة اقسام احدها ما يكون

الطعم من حيث ان عدا لتساويه في الكيل يصح العقد وعند التفاضل يبطل ولا يوثر في
ذلك افتراقه فيما عدا هذا الوجه فنعلم ان هذا هو العله وربما يجعله دلاله على المراد بالعباره نحو استدلاله
على ان المراد بالاقرا الحيض من حيث كان عند تعذره يثبت ما هو بدل له من الاعتداد بالاشهر وربما كانتا ما
كان يجعله دلاله على الحكم وموضع الحكم وهذا في ايجابه الكفاره بالاكل في نهار رمضان عامدا من حيث هتك حرمه
الشهر بمايز مخصوص مع ورود التشبيه فاذا كان في الجماع تعلقت به الكفاره لهذا المعنى وذلك ثابت في الاكل وجب
ان يتعلق به الكفاره فكان يجعل الاكل موضعا لوجوب الكفاره وكان يرى تثبيت للكفارات بهذا الوجه وان منع من اثباتها
قياسا وقد ابعد ما يجعله قياسا وبهذه الوجوه يذل الى البزة في نبوت الرى من حيث اشتركا في الزنا ونفصل بين هذا
الوجه وبين الوجه الثالث وان اشتبها في الصوره بان نقول ان في الوجه الثالث يحتاج الى بيان العله في ثبوت الكفاره
بالاكل ومشابهته للجماع يقرب من الاستدلال والتامل واما في الوجه الرابع فلا يحتاج الى بيان العله في الاول لين كونه
ما يعتاد كله معلوم فيه وفي البز يجعل ذلك قياسا دون الوجه الثالث لما لم يحتج الى استيناف استدلال في ان الاذن
مساويه البز فافترقا من هذا الوجه وقد قال رحمه الله في الشرح انه قد كان يمكن ان يزاد على هذه الوجوه على طريقهم
نحو قولهم بالاستحسان لانه عباره عن طريقه في الاجتهاد مخصوصه ثم قال ويمكن له ان يقول انه قد يكون للاستحسان بمعنى
او ما شاكله من اجماع او غيره لكنه يلحق هذا المجرى لانه يجوز ان يزيد وقوعه على وجه الفساد على
او ما اشبه ذلك فيجب ان يكون وقوعه على وجه الفساد جاريا هذا المجرى قال ولكنه يمكن ان يزاد فيقال اذا كان عدم الشي لا يخل بصحه العباده
عدمه فهذه طريقه غير ما قالوه وان كان هذا الا يستقيم لين عدم الاجل في البيع لا يخل بصحته ووقوعه على وجه الفساد
بالجهاله ونحوها يبطله وقال ايضا انهم يجوزون كشف المراه لربع ساقها ثم كشف الجميع ساقها فيقولون فاذا كان كشف جميع
الساق يبطل صلوتها فكذلك الربع ويرجعون في ذلك الى انها لو كشفت جميع الساق ما كان يؤدي الراي منها الا احد الجوانب
الاربع فيصير فقد ذا لما الربع او ما يقاربه وهذا ايضا خارج عما عدوه من الادله واما ما لا اصل له بعينه فقد جعله ابو الحسن
لاجتهاد ومو كقيم المتلفات والتحري في القبله وكما قالوا في قدر ما يخرج من البيز لانه لا يرجع الى اصل بعينه الى ما شاكل ذلك
فاما ما حكاه عن الشافعي فهو انه اذا لم يكن من باب النص والظاهر فانه يكون استنباطا واستدلالا وقد يصح ان يكون
مراده بالنص والظاهر ما فسرناه من كلام ابي الحسن الا انه يعد في النص والظاهر كل دليل يرجع الى القول ولا يدخل
للاستنباط فيه نحو الافعال الواقعه من الرسول عليه السلم ونحو الاجماع على الفعل واجماع الرضا كما بعد الاقوال من ذلك
ثم يجعل ما عدا ذلك استنباطا واستدلالا الحاجه الكل الى اصل يستنبط منه ووجه يستدل به على حكم الفرع
ثم يجعل الاستنباط قياسا وتجعل القياس والاجتهاد واحدا ويفرد الاستدلال عن ذلك والقياس عنده يكون
على وجهين احدهما قياس معنى وعله والاخر يجعله قياس غلبه الاشباه وهذا اصطلاح منه ولا فكل الاقيسه
تكون اقيسه علل ومعان ولكنه خص بذلك ما لا تتجاذبه اصول مختلفه بل ينتسب الى اصل واحد فيجعله قياس معنى
وعله وربما قال هو المعقول او المفهوم وجعله بعض اصحابه لا حقا بالقياس الجلي وبعضهم بالنص وهذا نحو
رده العبد الى الامه في تنصيف الحد للاشتراك في الرق ولا يشبهه في الحديث كما شابه في القصاص فيجعله من
باب ماله اصل واحد ونحو هذا صيغه في رد الامه الى العبد في سرايه العتق وفي التقويم على الموسر المعتق

وكرده احد الفرجين الى الاخر في وجوب الطهاره من مسه وامثال ذلك يكثر واما الثاني فهو ما تتجاذبه اصول فيتردد
بين الجميع لمشابهته لها وهذا هو كرد العبد عند اتلافه الى المملوكات التي لا تتقدر لقيمها فيما نقص زيادته عن العبد
مابلغت لانه يتردد بين المملوكات وبين الحر الذي يلتوي به لعز مقدر من الديه ولكنه لما كان شبهه عنده بالمملوكات اقوى لانه
يراعي فيه مايراعي فيها من الاثمان وكيفيه البيع وما شاكل ذلك جعله في باب التقويم جاريا هذا المجرى وان كان قد اخرج
عن باب التقويم ببعض الاحوال نحو القود وغيره وذلك عند تكامل شرطه في التكافي لانه من باب الحدود والعقوبات
واما الاستدلال فعنده قد يتيح فيما يسميه لاجل ذلك مفهوما ومعقولا نحو استدلاله على مساواه الاخ للجد
في الارث لادلائهما باب الميت وربما لا يكون كذلك في الوضوح نحو ايجابه السعي على اهل القرى عند سماع
الاذان وفي كل هذا الايتاني تحقيق عله وقد يجوز في كلامه ان الاستدلال ايضا اعتبار كما يجري في القياس على انه
استدلال ولا يجعل قيم المتلفات وما جرى مجراه من باب الاجتهاد ولا يصح تسميه المقوم مجتهدا فهذه طريقته
في ذلك واما باقي المتفقهه فيجب ان يحمل عليهم الكلام في قولهم ان هذه الامور هي ادله فان كانوا يبنونه على ان طريق كله
المسايل القطع والحق في واحد من ذلك كلموا في ابطال هذا الاصل وبين لهم ان طريقها الاجتهاد وكل مجتهد فيه مصيب على
ما سيجي في باب الاجتهاد ولئن كان القوم مختلفين على ما حكي عنهم في الكتاب من قولهم بعضهم اصبت الدليل قطعا ومن قول
اخرين اصبته في الظاهر فاذا سلموا ان طريقه الاجتهاد بينا لهم ان ما يتوصل به الى الحكم على هذا الحد يسمى اماره
واذا سمي دلاله فعلى ضرب من التقييد على ما تقدم ذكره ثم انه رحمه الله لما بين في الكتاب الخلاف في الامارات
والدلاله وكان قد ذكر في جمله احكام الامارات ان ما سماه الفقها قياسا وجعل كونه قياسا لاجل علمه بثبت
ان شيوخنا المتكلمين لشر يمتنعون من تسميه الشي قياسا اذا كان فيه اجرا حكم الشي على غيره سوا كان مقطوعا به
او مظنونا نفرقه بينه وبين الدلاله والاماره فكذلك لا يمتنعون من تسميه ما يصير سببا لاجرا حكم الفرع على الاصل بانه
عله تشبيها بالعلل العقليه لما انتفعا في ضرب من التاثير فلا يجب ان يظن انا نمانعهم هذه الاسامي كما نمانعهم تسميه
الامارات ادله وان كان لفظ العله تستعمل في معاني كثيره كما يجي ذكره في باب القياس وهذا ظاهر ثم ابتدا رحمه
الله ببين حاله هذه الامارات وما يتعلق بها من الاحكام فقال انها على ضربين احدهما له اصل معين يرد اليه وهو الذي مضى
ذكره مما جعلنا بعضه راجعا الى النصوص لو طريقه الاستدلال والاستنباط والقياس وما شاكل ذلك والضرب الثاني
ما لا اصل له بعينه يرد اليه وكان هذا الثاني يزيد على الاول كثره فان المسايل التي تبنى على طرق الاجتهاد تدخل تحت ذلك
مثل تقويم المتلفات واروش الجنايات ومسايل التحري وتقدير النفقات وما يلزم بالجنايات من وجوه الحكومات
وغير ذلك مما يكثر ذكره لين كل هذا لا بد فيه من اماره وطريقه في تعليق الحكم عليها بحسب التكليف لانه لا يجوز ان
يكلف ما لا اماره له ولا دلاله عليه ثم هذه الامارات لا تخرج عن وجوه اما ان تكون عقليه او شرعيه او بعضها عقلي
وبعضها شرعي وهكذا في الاحكام التي تتعلق بهذه الامارات تنبت هذه القسمه فلذلك جعل القسمه في الكتاب
على وجوه اربعه فقال اما ان تكون الاماره عقليه والحكم عقليا او الامارات عقليه والحكم شرعيا او الاماره
شرعيه والحكم شرعيا ثم جعل الرابع ما لا اماره له وقد كانت القسمه القسمه تقتضي ان

جعل الرابع الامارة شرعية والحكم عقليا والكلام في ذلك تأخر العقل عن الشرع وهذا لا يسوغ فلما لم يكن له وجود ترك
ذكره ولم يرد بقوله والرابع ما لا امارة له ان لا يكون هناك طريق للتحقيق كحرقيه وامارة لانه لو قال ذلك لكان قد نقض
كلامه من حيث ادخل في اقسام الامارات ثم جعل بعضها عدم الامارة وانما اراد ما لا يظهر امره لا امر فيه تمكن الاشارة
اليه نحو احوال النازلة معروفة ولكنه يكون موكولا الى ما يجده كل واحد من نفسه فيفارق الاقسام المتقدمة وذكره للاقسام
اجمع هو لتصحيحها كما هو ذكر التقسيم لافساد الكل وبذكر لتصحيح واحد وانما وجب قصر هذه الامارات على العقل والسمع
لان طريق العلم بالاشياء لا يعدوهما ثم يختلف فيه التركيب من بعد ولا يخرج عنهما الحال كما كانت الامارة فيه عقلية والحكم عقليا
ايضا فكثير ما يلزم الانسان في نفسه وفيمن يدبر امره بناء على ذلك لان ما يظهر له من وجوه المنافع ودفع المضار من باب العقليات
ثم تعلق الاحكام ايضا عقلي وهكذا فالحال في قيم المتلفات تجري على هذا الحد لان الامارة التي تقتضي الظن بان قيمة الثوب
المعروف كذا وكذا هي عقلية ولزوم الغرامة عنده عقلي فمقدارها ما يعادل العوض والواقع بالغير يعلم عقلا ولزوم اداء النسبة
عند تقرر ذلك ولا احتاج فيه الا الى السمع ولا تعوض هذه الجملة ان يقال ان كيفية التقويم بالنقود معروفة شرعا
فكيف عددتموه من باب العقليات ولولا ذلك فقد كان يجوز في العقليات ان يخرق ثوب من خرق عليه ثوبه او يقتل من قتل صاحبه
مستقيما وذلك لان الغرض انا كما نعلم وجوب الغرامة عقلا ونعرف عقلا ان القدر الذي يعادل الضرر الذي لحقه من النفع ما هو
وان لم يرد علينا شرع ثم لا يمتنع ان يكون تعلق الشرع بذلك في ان قصر التقويم الذي به يزول الضرر بما يتحقق معه زوال
الضرر وقد كان يجوز خلاف ذلك حتى يطالب المخرق بثوب يقارب ما خرقه وعلى نحو هذا قد ثبت الاختلاف بينهم بعد
فوجود الشرع في اخذ القيم في الزكوات والكفارات لما كان المبتغى نفعا مخصوصا وفارقت حال الاحوال الغصوب التي
تعين ما دامت موجودة ثم ينتقل عنها الى المثل او القيمة فاما ما ادعاه السائل من جواز خرق الثوب من خرق عليه ثيابه
او قتل من قتل صاحبه فباطل لانا لو خلينا والعقل لكنا لا نستحسن الاضرار على هذا الحد فلهذا انعقد القود شرعيا وترجع في
احكامه الى الشرع فزال ما اعترض به. واما الامارة فيه عقلية والحكم شرعي فهو كالامارة التي تقتضي ان القبلة في هذه الجهة
من نحو الاهتداء بالنجوم والرياح والجبال ونحو هذا التي في وجوب التوجه شرعيا وان كان الطريق الى الامارة العقل
ونحو التوحيد ... ايضا لان الامارة عقلية سواء كان الاعتبار بالمثل
من جهة الخلقة والصورة او من جهة القيمة. واما ما كانا جميعا شرعيين فمثل القول بجواز ان يستخلف الامام ما
النفقات للازواج وتقدير المتعة للمطلقة وجزاء الصيد من هذا الباب
دام في المسجد اذا احدث على ما يقوله العراقيون فالامارة كما هي ان المسجد كالصف الواحد من حيث تصح صلوة المصلي في سائر بقاعه
وان لم تتصل الصفوف بينه وبين الامام بحيث لا يجوز في الحالة الواحدة اكثر من جماعة واحدة في المسجد الواحد كالاجزاء
الصف الواحد وليس هكذا حال خارج المسجد والحكم هو جواز استخلافه ما دام في المسجد وتجويز كونه في المسجد بمنزلة كونه في
الصف الاول فيصير هذا الحكم وهو جواز الاستخلاف شرعيا والامارة على الحد الذي بيناه شرعية ايضا
على مذهبهم ايضا كتبعيض الفروع نحو تقديرهم ما يترك من البيت عند وقوع الميتة فيها والحكم بطهارتها بعد ذلك
وتقديرهم بين النجاسة المغلظة والمخففة احترازهم على حكم العورة وانكشاف ربع الساق الى ما شاكل ذلك
واما على مذهب الشافعي فهو كايجابه السعي على اهل القرية الى الجمعة فيكون هذا الحكم معلوما بالشرع
والامارة التي جعلها شيئا لذلك هي شرعية ايضا لانه يقول اذا كانوا بحيث لو نادى

الجامع على الطرف الذي يلي قريتهم ثم نادى المنادي باعلى صوته ولا اصوات هادية والرياح راكدة فاذا سمعوه لزمهم السعي
لما لم يكن المعتبر بالسماع النداء فقط فان اكثر اهل المصر لا يسمعونه فعند هذا نقول بوجوب السعي عليهم والسماع
وان كان عقليا فكونه امارة لا يقف على السماع وانما يقف على تعلق وجوب السعي عليهم وهذا لا يعرف الا شرعا ثم ما معه
صار امارة لا تعرف عقلا. وقد يذكر في بعض النسخ تقدير المسافة بين الامام والمأموم في جواز الصلوة معه وهذا
اذا ثبت فالغرض انه يقول اذا لم تتصل الصفوف بين الامام والمأموم فيجب ان تكون صحة صلوته موقوفة على ان
يكون الذي بينهما لا يزيد على ثلثمائة ذراع اعتبارا بصلوة الخوف لان المأمومين يبعدون عن الامام وهم في الصلوة عندما تأتم
به الطائفة الثانية ولا تزيد المسافة على ذلك لانه يقدر بالتقدير ذهاب السهم من قوس فهذا هو القول في ذلك فاما الذي
قلنا لا امارة له وانما يحال الانسان على نفسه فيما يغلب على رأيه ويقوى في ظنه وذلك كتوليهم الماخوذ على المضطر الى
تناول الميتة انه لا يزيد على ما يمسك به رمقه وقد عرف الفرق ما بين ما كان دون الشبع وفوقه ولا نجد له تناول
ما يزيد على سد الرمق وان كان للشافعي قول في جواز ان ياكل مقدار الشبع وهكذا في ضرب الرجل امرأته عند النشوز وفي
تناول النبيذ على قول من يرى ذلك وفي التفرقة بين ما يعد عملا قليلا في الصلوة او كثيرا لان ما قيل فيه ان يحال المرء على ما عنده
في ذلك وان كان عنده انه بالالتفاتة الواحدة اشبه لم تبطل صلوته وان كان عنده انه بالعمل الكثير اشبه فسدت صلوته. واذا
استوى عنده عمل بالاحوط وهو الاستيناف لانه قد علم بقاء الصلوة في ذمته فيجب ان يتحقق سقوطها عنه خارجا من ذلك
تقديره ذلك بما اذا شوهد المصلي عليه اعتقد انه ليس في الصلوة او ما ينقص عن قدر الركعة فقوله بعيد لانه لو شوهد يقتل حية
او عقربا بالبحث لكان المشاهد يعتقد انه في الصلوة وكذلك لو زاد سجودا او ركوعا او ركعة وان كان المشاهد لا يعتقد ذلك
صلوته فثبت ان الامر على ما قررناه من احالته على ما يعرفه من نفسه فيوكل الى غالب رأيه
في الصلوة وهو خارج عن العمل القليل فثبت ... من العادة كاجرة الحمام حيث عرف طريقه من الدين ولا كانت الجهالة تمنع
وقد يعد من هذا الباب ما يرجع فيه الى ضرب من العادة ... وتنقسم هذه الامارات قسمين احدهما اذا تعذر
من ذلك ولهذا لم يرد غيره البتة في هذا المعنى. اما الاول فهو كمن اشتبه عليه جهة القبلة فلم
يسقط ما تعلق به من الحكم. والثاني لا يسقط بل يلزم معاودة النظر لان ما يكون له ان يصلي الى
يسقط ما تعلق به من الحكم لان الغرض الذي كان يتعلق به لو تعينت الجهة او قويت عنده يسقط عنه بل يكفي بما بناه من ان ما كان
يترجح عنده جهة على جهة لان الغرض ان لا يثبت عليه حكم اصلا حتى يقول قائل يجب الصلوة ... واما ما لا يسقط عنه ذلك
اي جهة شاء ولتبيين الغرض ان لا يثبت عليه حكم التخيير في الاول وثبت في الثاني ولهذا لم يثبت ... اذا حدث ولم يترجح عنده احد الوجهين على
الاخر ... بعينها فقد زال ... ابو الحسن ... كاحكام الطلاق والعتاق وغيرهما لانا اذا ... فلا بد من ان يعاود النظر
الغرض ويلزم معاودة النظر فهو كاحكام الطلاق والعتاق ... وكذلك من باب ما يثبت فيه التخيير ... ولهذه الجملة منها في العقليات
الاخر وكان ممن لا يسوغ ان يقلد غيره من العلماء ولا كان ذلك ... لم الحكم فيه
لاحد فاما ان جاز له تقليد الغير فانه يراجع ذلك الغير ليكشف له الحكم فيه ... لانه بالعقل لا يسقط عنه بل نقف
فانه متى فقد الرجوع من ترك النظر زال عنه وجوبه وليس كذلك حال من عليه الدين ... وذكر رحمه الله في اخر الباب ان ما طريقه
على وجدانه المال فيقضي به دينه فهذه طريقه القول في ذلك ... طريقة العلم ولا طريق في ذلك الا العالم
الامارات ... تقليد العامي للعالم وان ساغ له تقليده ... يرجع الى العامي في كثير من المواضع نحو رجوعه

فذلك دون العالم وكذلك اذا لم يهتد الى وجوه الاجتهاد في العلة وعرفه

لانه في القياس ان كان هو من اهل الكتاب والغرض بالفصل هو ما يتعلق بالامارات التي لا طريق للعامي

العامي ما اذا استوفاها لم يخرج لاجلها تقليد الاخر

العالم من حيث كان يتوصل اليه بضرب من الاجتهاد والتامل فاما ان هذا مسئلة في الشرع فقد سوغ للعامي فيه ان يقلد

العالم فقد سوغ له تقليده فيما طريقه العلم ايضا اذا كان لا سبيل للعامي الى معرفته مثل كيفية الاحرام بالحج وما اشتبه

الحاجة اليه وما شاكل ذلك ويفارق ما كان العامي مشاركا للعالم في طريق المعرفة نحو اصول الشرعيات لان

التقليد في مثله لا يسوغ واستقصاء ما يتعلق بهذا الفصل يذكر في كتاب المفتي والمستفتي ان شاء الله

باب ذكر حقيقة النظر والدلالة على انه لا يقع الا صحيحا

هذا الباب يتضمن بيان حقيقة النظر وما يراد بالنظر الصحيح والفاسد الخطأ وتوليده للعلم على شروط مخصوصة وانه

لا يولد الجهل ولا غالب الظن اما النظر فانا نقول في حده ما يوجب كون الناظر ناظرا وهو يجد نفسه ناظرا ويفصل بين

حاله كذلك وبين كونه مريدا او معتقدا واذا فسر بالفكر فلان لفظة النظر وقعت في اللغة مشتركة فربما اريد بها

تقليب الحدقة وربما اريد به العطف والرحمة كقوله ولا ينظر اليهم يوم القيمة وربما اريد به الانتظار كقوله فنظرة

الى ميسرة وناظرة بم يرجع المرسلون فازيل هذا الاشتراك تارة بتفسيره بالفكر وتارة بتقييده بالقلب فاما وصفه

بالصحة فهو الواقع في الدليل المولد للعلم [illegible] وما خرج عن باب الصحة فهو الواقع فيما ليس بدليل من الشبهة فلا يولد العلم لان

الكلام في حسن الانتقاد اجمع ووجوب ما يجب منها نبينه في موضعه واما توليده للعلم فهو لو وقعه

يراد به توليده للجهل ومتى وقع النظر من جماعة على صفة مخصوصة فلا بد من ان

الحسبة ويراد به انه لا يقع له العلم لكن هو اجنبي عن المنظور فيه اذا اتفقا الزاميان في التشهد المخصوص على وجه واحد فاما القول

يقع العلم لجماعتهم كما نقول مثله في الرمي والاصابة ولا يعترض ذلك وصفنا اياه في بعض الحالات بالخطأ ليس الغرض الا انه لا يولد

في انه لا يولد الجهل فقد ذكرنا في غير موضع وليس لاحد ان يقول فانا المخالفين ينظرون كنظركم ثم لا

لا يولد العلم لو وقع في شبهة وما جرى مجراها دون توليده للجهل لم يقع لهم العلم عرفنا انهم لم ينظروا كنظرنا ولا يلتفت الى قولهم

يقع لهم العلم لانا اذا عرفنا توليد النظر للعلم ثم لم يقع كما لو اخبرنا نبي صادق ان زيدا لا يومن فاخبرنا هو عن ايمان نفسه لكذبناه في قوله فاذا تقرر

انا نظرنا كنظركم هذه الجملة قلنا ان وجه خطائهم اما ان يكون لترك النظر جملة لم الدواعي الى تركه تختلف فربما كان استثقالا للنظر

وربما كان لاعتقاده انه لا يودي الى برد اليقين وربما كان للسبق الى اعتقاد يمنع من تجويز خلافه ليصح النظر

في الحجة فاذا لم يكن هناك ترك للنظر جملة فقد يقع في الشبهة لا في الدلالة وقد يقع في الدلالة بخرق شرط لا بد منه

او زيادة شرط لا يحتاج اليه وكل ذلك فليس من توليده للعلم لانه انما يولد اذا وقع في دليل وقد عرفه الناظر على

الوجه الذي يدل وقد ذكر في الكتاب انه ربما كان السبق الى اعتقاد مذهب جملة على ان يطلب بنظره ما يوافق ذلك

فلا يعتقد الحق لتركه اياه نفسه في الادلة جوعه الى ما اعتقد عليه وربما وقع ذلك في الفروع كما يقع في الاصول

وهذا الكلام فاما المنع من توليد النظر في الامارة الظن فقد تقدم ذكره فلا وجه لاعادته

باب ذكر الصفة التي يجب كون الناظر عليها حتى يصح منه النظر او يوجب العلم بالمدلول اعلم ان

النظر حاله يصح وجوده فيها وحاله يوجب العلم فاما صحة وجوده

فهو ان لا يكون الناظر في حكم الساهي عما ينظر فيه فهو كونه مريدا ثم يكون تارة بهذا الوصف بالعلم فتارة

بالظن وتارة بالاعتقاد ولا بد مع هذا من ان يكون شاكا او مجوزا ان يكون ما ينظر فيه على صفة ويكون على خلافها

وهذا الانتهاء الاول لانه لا ينقطع على حال المدلول والمطلوب بالنظر سواء كان قطع بالعلم او بغيره فاما اذا قيل انه

يوجب العلم فلا بد من ان يقع في الدليل لان وقوعه في غير الادلة لا يفضي به الى العلم ولا بد من ان يكون عالما

بذات الدليل وعالما به على الوجه الذي يدل عليه وسواء في ذلك العقليات والشرعيات واما اشتراط ان

لا يكون قاطعا على المدلول او عالما به فذلك مما يحتاج الصحة ايضا اليه فلا وجه لذكره ها هنا ونحصل من هذه الجملة

ان الشرط في ذلك ينقسم الى ما يرجع الى نفس النظر وهو تعلقه بالدليل والى ما يرجع الى الناظر وهو كونه عالما بالدليل

على الوجه الذي يدل ولا شبهة في اعتبار ما ذكرناه لان علمه بالدليل على الوجه الذي يدل هو الاصل لعلمه بالمدلول

وتجري مجرى العلم لحدوث الشيء لانه يقف على العلم بوجوده والذي يبين صحة ذلك ان من جهل وقوع الفعل من زيد وتعذره

على عمرو ولا يمكنه ان يميزه بكونه قادرا وهكذى في كل الادلة العقلية ولولا صحة ذلك لصح ان نعرفه قادرا مع تجويزه

ان الفعل لم يصح منه وقد عرفنا خلافه وهكذى الحال في كونه عالما وما شاكل ذلك ونجد مثل هذا في الادلة الشرعية لانها

قرنت على العلم بان الله عز وجل عدل لا يفعل القبيح ولا كذب في اخباره وليس في اوامره ما هو امر بالقبيح ولا في نواهيه ما هو

نهي عن الحسن وهكذى في خطاب الرسول عليه السلام لانه لا يجوز وقوع خلاف ذلك لخروج عن التعبد بادلة الشرع على ما نتكلم

به الجبرية فيجب ان تجري ادلة التوحيد والعدل وادلة النبوات واحكام الشريعة المجرى الذي ذكرناه وعلى هذا المذهب ان يستدل

الحافظ للقران والسنن على ما اريد بها الا بعد علمه بالوجه الذي منه يصح الاستدلال به ولهذا فانك تجد الصبيان يحفظون

القران وكثيرا من الحديث ولا يتهيأ لهم الاستدلال بها على الاحكام للجهل بوجه الدلالة فقد لا يكفي مجرد العلم بذات

الدليل الا بعد ان يضاف اليه ما ذكرناه كما لم يكف مجرد حفظ القران للتمام مع العلم باللغة ثم كيفية الاستدلال بادلة الشرع

يختلف بحسب اختلاف وجوهها فلا تجد في المستدل على احكام الشرع من ان يعرف ما يتناوله الاستدلال بين محمد هذا ان

الشرط الذي معه يكون خبر الواحد دليلا يخالف دلالة الكتاب والسنة المقطوع بها وهكذى الحال في القياس ووجوه

الاجتهاد فلهذا يجب ان يعرف المستدل اوصاف القياس واحكامه ومواضعه على ما سنذكره في ابوابه ان شاء الله

وهذه الجملة لا تتم الا بحصول كمال العقل للمكلف لانا نعلم امتناع علمه بالدليل على الوجه الذي يدل من دون كمال

العقل فلهذا ذكره في الكتاب على ضرب من الاختصار وذكر العلم بالمشاهدات وما ينبعث مما لو كان يشاهده والعلم

باحكام الافعال على ما نذكره في الاصول المقبحات والمحسنات والواجبات وهو العلم بتعلق الفعل بالفاعل ومقاصد

المخاطبين الظاهرة وعلوم النفسية وكان ممن يمكنه العلم بالصنائع والتجارة وتمكنه ان يعلم بخبر الاخبار ولعله

انما اشترط في ذلك الامكان لانه قد يجوز انفكاك العاقل منه على بعض الوجوه وتفصيل هذه العلوم بابين استقصا

في ذلك هذه كونه في [illegible] ولكن الغرض ها هنا يتم بهذا القدر ليعتقد انه لا بد من علوم مخصوصة

العقل

معنى ما يأتي من العاقل النظر والاستدلال وهذا هو حد العقل أو أن يكون حده ما معه يحسن تكليفه
من العلوم على بعض الوجوه أو ما إذا حصل من العلوم حسن فيه المدح والذم والشكر وغيرهما
والحادث في تسمية هذه العلوم عقلا هو بالوجهين اللذين ذكرهما أحدهما أنه يمنعه عن الأمور
التي تنزع نفسه إليها فتشبه بعقال الناقة أو العلوم التي لا تثبت العلوم المكتسبة من دونها
فتشبه بعقال الناقة من حيث لا تثبت إلا معه وكان الوجه الذي اختص لأجله هذه العلوم بالاسم أنه
كان لجميعها من الحكم ما لم يكن للآحاد والحكم يقتضي وضع اسم كذلك على هذا الحد كما نعلم أنه يسمى جملة من أجزاء
أساسا وجملة الجوف حيزا أو ما شاكل ذلك ولا فرق بين أن تزول هذه العلوم أجمع عن الحي وبين أن تزول
البعض فيخرج عن كمال العقل وزوال الأحكام العقلية فلهذا تزول هذه الأحكام عن السكران وإن بقي فيه
بعض العلوم لما زال عنه البعض وإذا كان العقل إنما سمي بهذا الاسم لما ذكرناه فلا إشكال أن القديم تعالى لا يوصف
بهذا الوصف لامتناع القائم فيه فثبت بهذه الجملة الشرط الذي معه يصح أن يحصل العلم عند النظر في الدلالة ٥ فأما
النظر في الأمارة فقد تقدم القول بأنه ليس بمولد للظن لكنه لا بد في الناظر في الأمارة من أن يعلم الأمارة ويعلم
وجه كونها أمارة أو يظن ذلك بأمارة أخرى وإن كان لا بد من أن تنتهي أصول الأمارات إلى ما يعلم كما تنتهي أصول الأدلة
إلى ما يعرف ضرورة والأولى أن يكون على كل أمارة كما كان يجب أن يكون على كل دلالة دلالة وإنما أقمنا الظن مقام العلم
في الأمارة لأنه قد شاهدنا أحوال السبع فيكون أمارة للخوف منه وقد خبره مخبر عن أن في الطريق سبعا فيخاف منه وهكذا
في خبر الواحد فيما يتعلق بالشرع والقياس أيضا داخل في ذلك ولا أقرب والله أعلم أن الظن إنما يتبع دخوله في وجه كونها
أمارة لأن في العلم بأحوال الأمارة لسداد الراوي وصدقه هو الوجه في حصول غالب الظن عن النظر في قوله ولهذا فقوله معلوم
والطرق القوية ... فقد لا ... الظن في الأمارة يقوم مقام القطع فهذه طريقة القول في هذا الباب

باب ذكر الأفعال وأحكامها

إذا تقرر الكلام في الدلالة والوصول بالنظر فيها إلى العلم فالعلم تارة
تتناوله وتارة معلومة لنترك أو نفعل والغرض بما يحصل لنا من العلوم هو ما يجب أن نفعله أو نتركه فيجب أن تكون
أحكام الأفعال معلومة وقد يطلق لفظ الحكم في ذوات الأفعال الشرعية ولكن ذلك يوهم فيجب أن يكون الحكم ما
يختص هذه الأفعال لا لها إذا وجدت لم يطلق ذلك عليها وهذه اللفظة مأخوذة في الأصل من حكمة الدابة فكان الحكم هو ما
منع المحكوم عليه من إرادته ثم استعمل في الأفعال التي تختص وجوها زائدة على الحدوث على ما نبينه وقد مضى في
غير موضع أن هذه الأحكام لا تكون مظنونة بل تكون معلومة وإن كان بعضها قد يتقدمه العلم وبعضها قد يتقدمه الظن
وفي كل ذلك يكون وجوب الإقدام والإحجام معلوما لكي يخرج عن تعريض تكليف ما لا يطاق كما أن الحاكم قد يحكم تارة
بعلمه ويجب عليه أن يحكم بالبينة أيضا وقد ذكر في الكتاب أن أفعال المكلف إذا لم يكن ساهيا عنه ولا ملجأ إليه لا تخرج
عن قسمين إما أن يكون بحيث إذا علمه كان له فعله وإذا فعله لم يستحق ذما فهو الحسن وإما أن يكون مما إذا
علمه لم يكن له فعله وإذا فعله استحق الذم وهذا التقسيم لا يحتاج فيه إلى اشتراط ما ذكره من زوال

السهو والإلجاء عنه لأنه قد يصح القبح والحسن في فعل الساهي إذا تضمن نفعا أو ضررا على ما اختاره من المذهب
وإنما يأتي ذلك في الفعل اليسير الذي يقع من الساهي والنائم على حد لا يتضمن نفعا أو ضررا فيخرج عن الحسن
والقبح فإذا كان اشتراطه زوال السهو لا يؤثر فيما أراده فلا اعتبار به إلا فيما يتصل بأحكام القبح والحسن وأبعد من
هذا اشتراطه زوال الإلجاء فإن في فعل الساهي قد يوجد ما لا يوصف بحسن ولا قبح وأما الملجأ إلى الفعل فإنه يفعله وهو
عالم به مميز له عن غيره وكل فاعل فعل وهو عالم به فعله لا يخرج عن الحسن والقبح لأنه إما أن يفعله لغرض مثله
ووجوب القبح منتف عنه أو يفعله لا لغرض مثله فالأول هو حسن والثاني بصفة العبث إذ لا يجوز أن يختاره ولا غرض له
لدفعه ولا يخلو الغرض مما ذكرناه فإذا تقررت هذه الجملة عدنا إلى ما هو البغية بالباب فقلنا إن ما يقع من المكلف
العالم المميز الذي يصح تعلق الأحكام به لا يخرج عن أن يكون حسنا أو قبيحا لأنه إما أن يكون ما له فعله إذا علمه أو لا
يكون له فعله إذا علمه ولا يحتمل الكلام الزيادة فيه وما شرطه من زوال السهو والإلجاء عنه هو ليتثبت فيه أحكام القبح
والحسن ثم ليس الغرض بذلك ما يذكره الفقهاء في لفظة السهو لأنهم يستعملون ذلك فيما يقع مقصودا إليه معلوما ولكن
السهو عارض في غيره لأنهم يقولون سها في صلوته فتكلم بكلام واقع منه على جهة العمد وإنما سها عن
كونه في الصلوة وغرضنا بما نقوله ما يقع من الأفعال سهوا عنه فهو الذي زال عنه هذه الأحكام كما أنه يقع ملجأ إليه فتزول
فيه هذه الأحكام وللحسن مراتب وأوصاف تجري عليه فربما لم تكن له صفة زائدة على الحسن وربما اختص بأمر زائد على
الحسن فتارة يسمى ندبا وتارة يسمى واجبا ثم ينقسم الواجب أيضا إلى ما يجب بعينه وإلى ما يقوم غيره مقامه كما ينقسم
الندب إلى ما يختص فاعله وإلى ما لا يتعداه وللقبيح أيضا مراتب وأسماء تفيد فوائد مختلفة ونحن نفصل ذلك من بعد
ولكنا إذا أردنا ذكر هذه الأحكام على ضرب من الاختصار قلنا إما أن يكون هذا الحكم ثابتا للفعل لأمر يرجع إليه فقط
لمجرد القبح والحسن فإنه من أي فاعل وقع فهو موصوف بذلك وإما أن يكون هذا بإثباته وبفاعله كقولنا واجب وندب
أو مباح ومحظور إلى غير ذلك من الأوصاف التي تقتضي في الفاعلين صفات مخصوصة فإن أردت ذكر قسمة سائر الأفعال وكيف
وقعت من مكلف أو من غيره فقل الأفعال ضربان أحدهما له صفة زائدة على مجرد الحدوث والثاني لا صفة له زائدة على مجرد الحدوث
والذي لا صفة له زائدة على مجرد الحدوث ما يقع من الساهي ومن يجري مجراه من الحركة اليسيرة والكلام القليل الذي لا يختص بنفع أو
دفع ضرر ولا يكاد يقع ذلك من فعل العالم بما يفعله والذي له صفة زائدة على حدوثه ضربان أحدهما ما لو علم الفاعل كان له فعله
ومتى فعله لم يستحق ذما والثاني ما إذا علمه الفاعل لم يكن له فعله وإذا فعله استحق الذم فالأول هو الذي نصفه بأنه حسن ثم
ينقسم فإما أن يكون له صفة زائدة على الحسن أو لا يختص بأمر زائد على الحسن والذي لا يختص بأمر زائد على الحسن ينقسم فمنها
ما إذا علم فاعله أو دل على أنه لا صفة له زائدة على الحسن فهو المسمى بأنه مباح وسواء كان
نسميه مباحا بما لا نسميه بذلك فإذا علم فاعله أو دل على أن فعله كان
الإعلام باضطرار أو بطريقة الاكتساب والحال واحدة وهذا أولى من تحديده بأنه ما إذا علم
لا يفعله سواء في المدح والذم لأنه يرد عليه المطالبة بالدين فما نحن من باب المباحات وإن كان متى لم يفعلها طلبا للشر فيه
وحكم المباح من فعلنا بالعقاب لأنه متى ... من فعل الله جل وعز ... وأما الذي لا نسميه بذلك
على الداني استحق الثواب والمدح وهكذا فيما يكون حكمه ... فيجب أن يكون حده ما ذكرناه
له بعقاب استحق المدح في الشكر

فهو ما وقع من فعل الله مما حصل به الحكم المباح ونحو ما يقع من فعل الصبي والبهيمة لمن اجرى هذا الاسم عليه لا يخرج من حيث
يقتضي فيما اباح بان اعلم او دل وهذا لا يتاتى الا في الواجد منا ولا يقال فيه ذلك لانه مامور به الا انه يفيد فيقال امر اباحه
ثم يجري على المباح اسما كقولنا حلال وجائز على وجه لا اتباع ، وقولنا طلق وان كان استعمال الحلال يكون في الشرعيات
خاصة ، واما الذي يختص بحكم زايد على الحسن فانه ينقسم فاما ان يكون لاستحقاق الذم فيه مدخل او لا مدخل لاستحقاق
الذم فيه فما لا مدخل لاستحقاق الذم فيه فهو الذي يستحق المدح وبان لا يفعل لا يستحق الذم ، وهذا على ضربين احدهما
يختص بالفاعل ولا يتعداه فيكون حظه في استحقاق المدح فقط ، والثاني يتعداه الى الغير فيثبت له مع المدح الشكر والكل
يسميه نفلا وندبا ومرغبا فيه ، واذا اختص الثاني بانه احسان وانعام وهذا الضرب اذا وقع في افعال الله تعالى لا
يكون الا احسانا وانعاما وتفضلا فلا يسمى ندبا ولا مرغبا فيه لانه لا يقتضي نادبا ومرغبا ولا يكاد يستعمل ذلك الا
فيما كان بعرف الشرع فيشبه المباح والحلال وفي هذا ضرب من الاصطلاح ولذا ما كان الترغيب والندب الذي هو الاغا في
الواجب او يد منه عنه ، واما ما لاستحقاق الذم فيه مدخل فهو الواجب وبهذا يجب ان يحد فيقال ما اذا لم يفعله الفاعل
كان مستحقا للذم على بعض الوجوه او كان له مدخل في استحقاق الذم ولا يجب ان يذكر في حده استحقاق المدح به وان كان ذلك من
حكمه لانه بهذا لا ينفصل من غيره وبما ذكرنا ينفصل والحد يراد به للابانة ولا يعترض ذلك ان يقول قايل ما الملجا الموقف في
وجه السبع لا يستحق الذم ولو هرب ما استحق المدح فعرفنا انه ليس واجبا وان كان من فعل خلاف ما الجي اليه استحق الذم
وذلك لانه من لم يفعل ما الجي اليه لم يفعل خلافه فلا خرج عن كونه ملجا ، ولما يثبت ملجا اذا وقع هذا الضرب لا محالة فلا
يتصور وقد مع ثبوت الالجا ان يقف فيقال يستحق الذم بالوقوف بل انما يقف لخروجه عن الالجا باعتقاده انه
يقوى بالاسد ويستحق على ذلك عوضا او قولنا الى الملجا كالاسد هذا ، وقد حد ابو علي الواجب بما له تركه قبيح وذلك
يوجب ان لا واجب ضدا او تركا يوجب ان يلزم المتولدات لانه لا تروك لها وان لا يجب على القديم تعالى شيء لانه
لا ترك له فعله وان يكون علمنا بوجوب الشيء يقف على العلم بقبح تركه وهذا فاسد ، وينقسم هذا الواجب الى ما يتعين
كرد الوديعة وعين الغصب وصوم يوم بعينه والى ما لم يتعين يقوم غيره مقامه كالكفارة وقضا الدين فاذا ل
تعين ولم يفعله استحق الذم بعينه واذا لم يتعين استحق الذم بان لا يفعله ولا ما يقوم مقامه وقد
يجري على الواجب اسما تختص افعالنا كقولنا فرض لانه يقتضي مقدارا مقدرا ومع هذا يوجب فارضا
ثم فعل ذلك تعالى من ايجاب السلام اي مقادير لها ولا توصف افعال الله بذلك ولا يوصف ايضا بانه حتم الا الذي
كان من فعلنا فانه يوجب حاتما ، ويحصل من هذه الجملة في تقسيم الحسن انما يكون على خمسة اوجه منه ما لا يختص بوجه
زايد على الحسن وهو المباح ، ومنه ما يختص بوجه زايد عليه يختص الفاعل فهو النفل والندب ، ومنه ما يتعداه وهو
الاحسان والتفضل ، ومنه الواجب المعين ، ومنه الواجب المخير فيه ، وقد يصح ان تقسم افعال المكلف ما يدخل تحت التكليف
وما لا يدخل فنقول اما ان يجب فعله او يجب ان لا يفعله او الاولى فعله او الاولى ان لا يفعله او تستوي كلا الطرفين فيه
على انه وقد ان تذكر ما انه يتعلق بالتكليف فقط فاحد هذه الوجوه لا يحسن لنا الباقي فما يلزم فعله هو الواجب وما يجب
ان لا يفعل هو القبيح وما الاولى فعله هو الاحسان وما شاكله ، وما الاولى ان لا يفعله

هو كترك المطالبة بالدين وما سوى الوجهين فيهما المباح ، فاما ما اذا علم الفاعل لم يكن له ان يفعله واذا فعله استحق الذم
فهو الذي يعبر عنه بانه قبيح لانه يجب ان يستحق به الذم على بعض الوجوه ولا يلزم على ذلك ان لا يوصف فعل غير العالم
بالقبيح لانه ممن لو علمه لم يكن له فعله ، ثم يجري على هذا القبيح اسما نحو قولنا معصية وذلك من حيث اللفظ يقتضي انه وقع والغير
كاره له ، وان كان في مشروحنا من يعتبر ان يكون الكاره فوق المكروه منه كما يقال في الامر وقد صار ذلك عند الاطلاق
يفيد ما ذكرنا ، وكان الله القديم تعالى كارها له خاصة حتى لو كره العدل والانصاف تعالى عن ذلك ففعلها احدنا لوصف بانه عاص
له ، ولكنا لما عرفنا ان ذلك لا يكون لم يفد به الا القبيح ، وقد يقال في القبيح انه ذنب ، ومعناه وقوع المواخذة به ، وعلى هذا
لا يقال في افعال الاطفال والبهايم انها ذنوب لفقد هذا المعنى والمراهق اذا بلغ الحالة التي يواخذ بالادب قيل في
فعله انه ذنب ، فاما المكروه فهو ما كرهه كاره ولا قبيح يقع من المكلف الا والله تعالى يكرهه فهو مكروه له ، وقد يستعمل
الفقها فيما يقبح من حيث الاجتهاد دون ما عليه دليل قاطع وما عليه دليل قاطع يقال هو محرم محظور من حيث كان الاجتهاد
يقتضي قبحه من واحد دون اخر ، وقد يطلق لفظ الكراهة فيما الاولى خلافه فهو الذي قالوا كراهة تنزيه وربما قالوا
ان ادب الشرع يقتضي العدول عنه كسور الهر وما شاكله ، ونحن نجعل كلما قبح من الانسان محرما عليه محظورا ونجعل
القديم تعالى كارها له فهو مكروه سوا كان من باب الاجتهاد او من باب القطع لانه لا يخرج من ان يكون قبيحا متى ادى اجتهاده
الى خلافه ، فاما المحظور فهو ما حظره الله تعالى او اباحه واجله اذا اطلق الكلام اطلاقا فهو في نقيض المباح ولا يقال ذلك الا فيمن اعلم حال الفعل او دل عليه ، والحرام
والمحرم وهو في نقيض الحلال ، وكل هذا لا يستعمل الا فيما حرمه الله ثم اذا وصف القبيح بذلك فالغرض انه وقع لا على ما تقرر في عقله
بانه خطا ، ولا اصل فيه استعماله فيما لا يقع على ما قصد اليه ، ثم يقال في القبيح الواقع من المكلف انه منهي عنه مزجور مامور بتركه متوعد عليه وهذا ظاهر
فان العقل يقتضي مجانبته ، وقد يقال في القبيح الواقع من المكلف المستحق به دون ثواب فاعله مقدرا او محققا نصا ما بعض
فاما وصف بعض القبايح بانه صغير فهو ما وقع والعقاب المستحق به دون ثواب فاعله ، وهذا معنى الفسق ، واما الكفر فهو ما يستحق به
العقاب العظيم ويتعلق عليه احكام مخصوصة ، فهذا جملة القول في اقسام الافعال واحكامها ، ثم قال رحمه الله والافعال
عن طاعاته والكبيرة هو ما كان العقاب المستحق به فوق ثواب فاعله ، اعلم ان هذه الافعال اما ان تتعرى عن احكام تتعلق
به او تتعلق بها احكام ، فالاول لا وجه لذكره ، واما الثاني فاما ان تكون تلك الاحكام تتعلق بنفس الفاعل او لا تتعلق به
الا به دون غيره ، فعادت هذه القسمة الى ما يكون حكمه مقصورا على غير الفاعل حكمه به دون الفاعل
الشرعية قد يكون منها ما يجب على غير الفاعل ، فالاول ما اكثر من ان يحصى ليس احكام العقود ولا نكحه
فاما ان تتعلق بغيره معه او لا تتعلق الا به دون غيره ، فالاول ما كثر ... اتلاف المال
فاذا تعلقت به فاما ان تتعلق بغير فاعله او تتعلق بهما معا ، واما الثاني فهو كما يقع من الصبي او المجنون اتلاف المال
على فاعله او يكون حكمه متعلقا بغير فاعله ، وان كان موقوفا عليه ، وكذلك اذا اكتسب الصبي المال
والجنايات والعبادات اذا وقعت من العالم بها فهي موقوفة عليه لخروجها عن حد التكليف ، فانه لو قتله لكان
فيكون الولي اخراج البدل من مال من يلي عليه لخروجه عن حد التكليف موقوف على فعل من جهة الصبي ، وقد يدخل في هذا الباب
لزم الولي اخراج المذكور منه على قول من يرى ذلك ، وان كان هذا الشيء موقوفا على فعل من واحد ويلزم الغير عنده امور من الامور ، وقد يدخل في هذا الباب سبب
حكمه هذا الحكم ولكن الغرض بهم ، وهو ان يكون الفعل من واحد من قبل الله تعالى فان دخول الوقت سبب للصلاة والبلوغ سبب
امور هي سبب الاحكام ، وان كانت تلك الاشيا من قبل الله عز وجل وقد يعد في حكمه الحيض وما شاكله وهي من قبل الله عز وجل لا احكام

هذا الكلام قتل الخطا خلاف العاقلة تحمل عنه الدية وان وقع القتل من الخاطي ❀ واما ما يشتبه كان فيه فهو كالقود وعلى
المكره والمكره وان وقع القتل من المكره دونه على قول الشافعي وعند ابي حنيفة لان القود على الآمر ولا شي على المامور وابو
يوسف يقول عليه الدية ولا شي على المامور ❀ واما اذا كان القتل عمدا فلا عاقلة فيه الا اذا جعل عمد الصبي خطا فيكون
حكمه حكم الخطا فاما اذا جعل عمده عمدا على احد قولي الشافعي فلا يثبت فيه العقل وقد يدخل في هذا الضرب كثير
من الغرامات كضمان الغصب على الغاصب الاول والثاني وان كان ذلك على البدل دون الجمع لان ذلك مما لا يجوز تضاعفه
وزوايده ❀ ثم قال رحمه الله وقد يعبر عن الشرعيات بعبارات ❀ اعلم ان الشرع اما ان يدل على الاحكام لم تكن
معروفة عقلا او ان كانت معرفته فانه يعبر عنها ببعض التغيير بشرط او زيادة او نقصان فلابد في كلما يضاف الى الشرع
من ذلك بسبب له تاثير فاما ملكات هذه الشرعيات لها اسام مخصوصة عبر عن احكامها بانها تفيد استيفا الشروط وكما ان هذه الاسما تجري على ما ذكرناه فقد تجري على ادلة الشرع من قياس وخبر
واتمام تفيد اخلال بعض الشروط فتقول في الشي انه باطل ومعنى ذلك من حيث اللغة انها المثبت للمعدوم
واجيزا اذا اجاز يجب يصح تعليق الحكم عليها ولا يصح ❀ فاما في
تعريف القبح بالبطلان من حيث انها حصل من النفع كالبشير لم يوافقه كانه ليس في حيث ما ينفعه من العقاب ❀ فاما
الشرع فالغرض به انه كان صلوة يلزمه فعلها الاعادة ولا يراد بذلك انه لا ثواب لفاعلها لانه لو غلب في ظنه الطهارة لكان يستحق
الثواب على صلوته ثم يلزمه الاعادة فيكون ما وقع باطلا ولو راى طفلا يغرق لبطلت صلوته اذا انقذه وهو يستحق بما فعل
ثوابا ويقال في المشاهدة انها باطلة ❀ ويراد ان الحاكم لا ينفذه لان حكمه بها لا انها لم تقع موقعها في الصحة ولا يراد لذلك ما
يرجع الى القبح والكذب فان العبد اذا شهد لم تقبل شهادته وان كان صادقا بغلب ذلك على الظن وكذلك شهادة الواحد
اذا كان لم يقترن اليه غيره او كان في الشهادة ما يمنع من الحكم بها كالولد والوالد وما اشبه ذلك واذا استعمل في العقود فهو الاخلال
بالشروط فيه فلا يقع به الملك الفاسد يفرق من الباطل ولكن العبادات اذا عرض فيها الفساد فربما وجب المضي فيه كالحج والعمرة وربما
لم يكن كذلك وان استويا في لزوم القضا ❀ واما في العقد فقد استعمل اللفظ الفاسد فيما يتعلق به الملك على وجه مخصوص وهو على
ما قال بعضهم في ابطال القبض به لتحقيق يرجع الى ما ذكرناه من اخلال بعض الشروط التي تخل بالملك الموجب للتصرف ❀ واما المفسوخ
فهو في العقود خاصة ❀ واما الجواز والصحة فهو ما يقع موقع الصحيح في استكمال الشروط سوا كان ذلك في العبادات او في العقود
والشهادات ولا يراد به اذا كان عبادة استحقاق الثواب بها لانه يجري مجرى العبادة ولا ثواب على قول من اجاز
الصلوة في الدار المغصوبة وعلى قولنا الوضوء بالماء المغصوب الى ما اشبه ذلك واذا استعمل في العقود فلا اخلال المقصود
بالعقد يحصل به وفي الشهادات فان الحاكم يلزمه العمل بها ولا يظهر فيما يقال انه جايز ان يفيد عدمه فان المفرغ
منه لا يقال هو جايز واما يقال يجوز منه ان يفعل كذا وكذا وهذه الطريقة اولى في هذه العبادات ثم قال رحمه الله في التعبير
الشرعيات فعل المكره الآخر الباب ❀ اعلم ان المكره ليس من الكاره بسبيل لا بد من ان يريد فعل ما اكره عليه حتى يبلغ في ذلك
اقوى الوجوه ولكنه يساوي الملجا الى الفعل في ذلك محلا للملجا انه لا بد من ارادته لما هو ملجا اليه ولكنه يفارق المختار
من حيث يجتمع الدواعي فيه والملجا مقصود الدواعي هذا شي واحد وليس المكره هو الملجا فانه مع الاكراه يبقى التكليف
الا انه قد يجوز ان لا يظهر عليه فعله الكفر عند الاكراه طلبا للثبات على الحق والاعزاز للدين ويستحق بذلك الثواب
ويكون التكليف باقيا عليه ومع الالجا يزول التكليف وكذلك لا يجوز ان يقدم على الزنى والقتل مع الاكراه ولو فعلهما
لكان يستحق الذم وليس هذا بسبيل الملجا فصار كان الجاء اكراها وليس كل اكراه الجاء وهذا

ظاهر فاما ما يثبت الاكراه فقد قيل انه يثبت بتلف النفس وقيل انه يثبت بتلف الاعضاء وقيل انه قد يثبت بالحبس وما شاكله
وذلك في التفاصيل ومسايل الفقه مذكور ❀ ثم قد يجوز ان يتغير حال الشي من قبيح الى حسن بالاكراه وقد لا يتغير عند
الاكراه فيباح له اظهار كلمة الكفر وان كان لا بد من ان ينوي دفع الضرر او حكاية قول النصارى واذا اكره على السجود للصنم
يقصد به عبادة الله او دفع الضرر الى ما شاكله ويباح له عند الاكراه في شرب الخمر الذي يباح له عند العطش الشديد
وان منع منه الشافعي في جواز شربه وكذلك يباح له من الاكراه يتناول الميتة والخنزير ❀ واما القتل والزنا لا يتغيران
بالاكراه بل يبقيان على حالهما لانه ليس له دفع الضرر عن نفسه بضرر يدخله بالغير والحال هذه مكروه على التحقيق لانه بعده
الضرر الذي يستحقه من العقاب الذي هو ابدا لا يقدم على يخرجه من حد الاكراه ويصير ما يخافه من الضرر من حيث ذلك
خلاف ويصير بمنزلة المكره على الطلاق ولا قتل في الحال واخر تخوفه بالقتل عند ان الحكم للحامل لعل ما في حكم الحامل وكذلك
العقاب ينزل مع خوف القتل هذه المنزلة ❀ وينقسم جملة ما يكره عليه فربما يلزم الفاعل فيه حكم وعلى قيد يتبعه نحو من
يكره على ان يتناول مال الغير لانه يضمن كما لو اضطر اليه لا اخذه وضمنه وربما لا يلزم فيه يتبعه كالاظهار كلمة الكفر وشرب
الخمر وتناول الميتة وغير ذلك ❀ واما ما يتعلق بالاكراه من احكام الشرع من نحو اختلافهم في طلاق المكره وما يلزم المكره
والمكره من القود او يلزم احدهما الى ما اشبه ذلك ❀ فموضعه كتب الفقه فلا وجه للاشتغال به هاهنا ❀

باب ذكر جمل اصول الفقه وترتيبها وحصرها على وجه لا يخرج منها شي

كلما ترتب على الخطاب والادلة الشرعية والادلة العقلية فاما يعرف بالادلة الشرعية وادلة الشرع
كلما يعلم اذا لم يكن من باب الضرورة والادلة العقلية فاما يعرف بالادلة الشرعية... وجب ان نبين حكم الخطاب
فلما كان الكلام في اصول الفقه كلاما في ادلة الفقه وكانت ادلة الفقه مبنية على الخطاب وجب ان نبين الشروط
ولما كان الخطاب لا يدل على ما يدل عليه الا باعتبار حال فاعله دون ما يرجع الى نوعه وجنسه وجب ان نبين الشروط
التي معها يصح الاستدلال بالخطاب وما يتصل بها الى ان ندخل في خطاب الله جل وعز وخطاب رسوله عليه السلام فذكرنا هذه الابواب وما يتصل بها الى ان ندخل في الخطاب
وانما احتجنا الى بيان احوال الخطاب ❀ وانما احتجنا الى بيان احوال الخطاب
الكلام فيما بعده الفقها من اصول الفقه من الكلام في الاوامر وغيرها ❀ وترتيبها على حقيقتها ووجوه مجازها دون
اذا كان هو الدليل على اثبات الاحكام ❀ فلهذا يعتبر فيه الالفاظ المخصوصة به ويعتقد فاما ما جل هذا
ما يكون طريقا للحكم والغرض بذلك ان العلم الضروري يقع به انه مما كان النبي عليه السلام يتدين به ويعتقده فان ما جل هذا
المحل لو سيلنا عن الاخبار التي دلتنا على ذلك من حاله لما امكنت الاشارة اليه فصار لا يحتاج الى حفظ تلك الالفاظ ولا
يتعلق بها احكام وانما يتعلق الاحكام بما كان ادلة في الحقيقة ثم هذا الخطاب لا يمكن الوصول اليه الا بالاخبار فصارت
الاخبار بابا من ابواب اصول الفقه ❀ واحتجنا الى تمييز بعضها من بعض بما يوجب العلم الضروري او يستدل على مخبره
او كان طريقه غالب الظن ولولا تقدم العلم بالخطاب واقسامه لما امكن الوصول الى معرفة الاخبار كما لولا الاخبار لما احصل لنا
العلم بالخطاب فصار لكل واحد منهما تعلق بالآخر لكنا قدمنا الخطاب لانه ليس بالخطاب حاجة الى الاخبار في فوايده واحكامه
وبالاخبار حاجة الى تقدم الخطاب في معرفة المراد بها ❀ ثم اتبعنا ذلك بما يدل الخطاب عليه من الافعال والاجماع لانه
اما يعرف ان افعال الرسول صلى الله عليه دلالة بالخطاب وانما يعرف الاجماع حجة بالخطاب ❀ وكان الوجه في تقدم
الافعال على الاجماع ان الافعال تكون دلالة في كل حال وتجري مجرى اقواله عليه السلام ❀ والاجماع انما يثبت دلالة
ويستقر بعد موته صلى الله عليه ❀ ثم الاجماع يدل على القياس والاجتهاد ❀ فتاخرا عنه ❀ ثم صفة المفتي

والمستفتي يتبع العلم بالقياس وطريقه للاجتهاد وغير ذلك لانه عالم بكل مستقلا بهذه الابواب لا يحتاج له الفتيا وتاخره
للقوانين الحظر والاباحة ليعلم المراد كل ما خرج عن هذه الجملة ودل عليه شيء من هذه الابواب فهو مبني على اصل العقل
وان كان قد يتكلم في هذا الباب من تعلق بالسمع في ذلك فحصل من هذه الجملة ان الاصل في ذلك هو الخطاب ويدخل تحت الخطاب
ابواب اربعة منها الاوامر والنواهي ومنها العموم والخصوص ومنها المجمل والمبين ومنها الناسخ والمنسوخ
وقد ذكرنا ان الخطاب يتعلق بالاحكام فتحتاج ابواب الجملة وانضاف اليها الافعال والاجماع والقياس والاجتهاد
وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة فكملت عشرة ۵ اما دلالة الخطاب من جهة الامر والنهي
والعموم والخصوص والبيان والمجمل والناسخ والمنسوخ فظاهره والوجه في افراد العموم والخصوص عن الامر
والنهي وان كان الامر والنهي لا يخلوان من ذلك فهو من حيث يثبت العموم في الاخبار مثل ثباته في الامر والنهي فابوابه ذكرناه
واما دلالة الاجماع للعلماء فظاهرة فان بها يتعلق اكثر احكام الشرع كما يتعلق بالاحكام بالكتاب والسنة المقطوع بها ۵
وكذلك الحال في افعاله صلى الله عليه لان دلالة على الاحكام كدلالة الاقوال فيما يتعلق بابتداء الشرع وببيان المجمل فاما الاجماع على
اختلاف وجوهه من اجماع على القول او الفعل او الرضى فكله سواء في الدلالة على احكام الشرع والقياس وان كان فعلا للقايس
كما ان هو دليله على الحكم هو النص الذي منه يستنبط او ما قرره الشرع من التعليل الذي عليه يقع القياس فاذا تعبد بالقياس صار
ذلك عنده دليلا وهكذا الحال في الاجتهاد ۵ واما صفة المفتي فهي دلالة عند العامي على الاحكام لحاجته الى الرجوع اليه من
حيث تعذر عليه الوصول بنفسه الى معرفة الحكم في تلك الحادثة وذكر المستفتي هو على طريق التبع للمفتي ۵ واما
الحظر والاباحة فقد بينا حالها ۵ فهذه طريقة الفقه في ترتيب ابوابه الكتاب الكلام ۵ الكلام الخطاب

باب ذكر الكلام واقسامه واحكامه

الخطاب يكون كلاما مخصوصا قد وقعت عليه المواضعة
وقصد فاعله الافادة به فانه مقصد بقولنا خاطب ولهذا لا يسمى ما يقع ممن لا يتاتى منه القصد خطابا وان صح ان يسمى كلاما
وكلاما يرد عن احد من الكلم فكلو خطاب المكلفين اما في الحال او فيما يكون من بعد فان قوله تعالى اقيموا الصلاة يوصف بانه خطاب لنا
وان وجدنا معدومين كما يوصف بانه امر لنا وكما وقع في ذلك بين ان يكون امرا او نهيا وبين ان يكون من باب الاخبار فان غرض القديم
تعالى بذلك هو ما يرجع الى العباد بما يكون صلاحا لنا ولهذا كان الغرض فيما يستحدث في المستقبل من الامور المعينة هو ما يتصل
بصلاحنا وهذا كلامه فاذا ثبتت هذه الجملة عدنا الى اقسام الكلام واحكامه لنبلغ بذلك الى بيان ما هو خطاب لين
الكلام فهو اعم والخطاب اخص وبذكر الاعم يتبين حال الاخص ۵ فقال رحمه الله الكلام مهمل ومستعمل وجعل المهمل
ما لم يقع عليه مواضعه مع صحة ذلك فيه وامكان الافادة به وما هذا حاله لا يوجد في كلام الحكيم لان كلامه موضوع
للافادة فلا يجوز ان يوجد فيه هذا النوع وهذا الباب وان لم تقع عليه مواضعه فهي جميعه فتفارق من هذه
جهة الاصوات المفردة ۵ واهل العربية انما افتتحوا من قسمة المهمل كلاما لانهم عند تقسيم الكلام
يقولون انه اسم وفعل وحرف ولكن الغرض معرفة ما اوردناه لان هذه الحروف اما ان تكون قد وقعت عليها مواضعه
او لا تكون كذلك والاشيا لا تعتبر بها فان كان الذي يجري في كتب النحو حسنا فالمقصد لان العربية بهذا الباب ما لم

تقع عليه مواضعه والذي يجب ان يتبين حالنا القسم الثاني وهو ما حصلت عليه مواضعه وذلك ينقسم قسمين احدهما يفيد من
المفيد والاخر لا يكون كذلك فالمفيد اما ان يفيد في الموصوف به ابانة من غيره بصفة او حكم او ابانة بين حالتين له
فانك تقول في الشيء انه اسود فتبينه من البياض وغيره وتقول هو موجود فتبينه نفسه من كونه معدوما وهذا وما اشبه كله
يجري مجرى النعوت والصفات كما ان الاول هو اسماء الاجناس في الاكثر وهو الجائز عند اهل العربية ۵ واما الذي لا يفيد فهو ۵
الافادة فعلى ضربين احدهما يجعل لقبا محضا ۵ والثاني يجري مجرى اللقب فالاول هو كقولنا زيد وعمرو وما شاكلهما من اسما
الاعلام وعلامة ذلك ان يقوم عند الغيبة مقام الاشارة عند الحضور ويصح تغييره واللغة بحالها ولا يفيد في المسمى به صفة
ولا حكما ومن حقه ان لا يقع فيه الشركة واذا وقعت فيه شركة وجب التمييز بوصف اخر يضاف اليه كقولك زيد بن اذا
وقعت الشركة من جماعة في التسمية بذلك قلت زيد الطويل او العربي الى ما اشبه كله ثم جرى هذا المجرى الذي جعله لقبا وكان لا بد
من المفيد فلا بد من هذا اللقب من حيث كان المفيد متعلقا بالاعيان التي لا يصح التمييز بينها الا باللقب وكانت الحاجة اليه كالحاجة
الى المفيد ۵ والضرب الثاني هو الجاري مجرى اللقب وهو كقولنا شيء لانه من حيث لم يبن نوعا من نوع وموصوفا من موصوف وصفة من صفة
حل محل اللقب ومن حيث لم يجز تغييره واللغة كما هي شابه المفيد وكان امتناع الافادة به من حيث لم يكن في المسميات ما لا يصح العلم
به والخبر عنه والا فلو تنوعت لامكن ان يفيد بقولنا شيء لانه ما يصح العلم به والخبر عنه وقد تكون له مزية في النفي على
الاثبات فان القايل اذا قال اكلت لم يفد ما لو لم يكن بين ذلك وبين ان يقول اكلت شيئا فرق ولو قال ما اكلت لم يكن ذلك بمنزلة
ان يقول ما اكلت شيئا ۵ والذي يجب للاستعمال به هو المفيد وذلك ينقسم الى ما هو حقيقة والى ما هو مجاز لانه اما ان يفيد ما وضع
له في الاصل فهو الحقيقة او يفيد غير ما وضع له في الاصل فهو المجاز ولاجل ذلك لم يصح دخول الحقيقة والمجاز في الالقاب وما
يجري مجراها لين ذلك من اقسام المفيد وان كان غير بعيد ان يقال في قولنا شيء انه حقيقة فيما يصح ان يعلم ويخبر عنه ۵ ولا يعترض
ما ذكرناه ان يقال فقد يستعمل الاسم في غير ما وضع له في اللغة ثم لا يكون مجازا كنحو اسماء العرف واسماء الشرع بل يكون حقيقة
وذلك لين من انتقال العرف عن بابه فقد صار كموضع ثانيه حدث عليه هذا ان كان العرف من حقه اهل اللغة وان كان عرفا اصطلاحيا
لم يخرج من ان يكون مجازا في اصل اللغة كوصفنا الدلالة بانها دليل وان اطرد ۵ واما الاسامي الشرعية فهي لا تخرج من ان
تكون مجازا في اصل اللغة وانما تجعلها حقيقة شرعا ولذلك ان يخبر عن ذلك بان تقول الحقيقة هو ما افيد به ما وضع له في الوجه
الذي وضع من لغة او عرف او شرع ۵ والمجاز ما افيد به غير ما وضع له في اصل وضعه من لغة او شرع ۵ فهذه اقسام المفيد
وليس يصح وقوع زيادة في الاقسام على الحد الذي رتبناه لانك تقول اما ان يقع عليه مواضعه او لا يقع واذا وقعت المواضعة
عليه فاما ان يفاد به شيء او لا يفاد به ذلك واذا افيد فاما ان يكون جاريا على ما وضع له او لا يجري على ما وضع له ولا يحتمل الكلام
زيادة اصلا ۵ ثم قال رحمه الله في الحقيقة ما افيد لها ما وضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه والغرض
بذلك ثبوت الفصل بين الحقيقة والمجاز فاما هو حقيقة ينتظم لفظه معناه من دون زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز لا
ينتظم لفظه معناه ولا يعلم ما افيد به لا بزيادة او نقصان او نقل وانما كان كذلك لان بمجرد اللفظ لا ينبئ عن كونه حقيقة
او مجازا ۵ وانما يعرف الفرق بينهما بكيفية وقوع الفايدة به وهذه القضية ايضا تتردد بين النفي والاثبات
لانك تقول اما ان ينتظم اللفظ المعنى او لا ينتظم ۵ فالاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز واذا لم ينتظم لم يكن
بد من زيادة او نقصان او نقل الا ترى انك متى حذفت الزيادة احدث

هذا الباقي انتظم اللفظ المعنى واذا استعمل اللفظ فيما نقله اليه اتباع الفايده فظاهره هذا ينكشف بالمثال فان قوله تعالى ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق حقيقه في المحل المنع من هذا الفعل الذي هو القتل :. وقوله ولا يظلم ربك احدا حقيقه في
نفي هذا الفعل المخصوص وقوله حرمت عليكم امهاتكم مبني عن تحريم الاستمتاع وقول القايل فلان يملك هذه الدار
لا شك ان كل هذا قد انتظم اللفظ المعنى فعقلت الفايده بالظاهر :. واما المجاز بالزياده فكقوله تعالى ليس كمثله شي
لو تقدم ليس فيه شي فيحمل على البغيه ولولا ذلك لم تكن هذه الكاف زايده على عادة العرب بالنقص ليس فيه اثبات مثل
له حال لا مثل مثله وليس هذا هو المراد ولو حذفنا الكاف لا تابع عن البغيه :. وهو كقول الشاعر :.
وصاليات ككما يؤثفين :. ولما المجاز بالنقصان فكقوله تعالى واسل القريه اي اهلها ولو افتقرنا الى ذكر
اهل القريه المراد :. وكقوله وجاء ربك :. ولقوله الى ربها ناظره :. واما المجاز بالنقل كقولك في الشجاع انه
اسد وهذا اللفظ قد تستعمل في البهيمه المخصوصه فيفيد معنى خاصا :. وكقولك في البليد حمار ثم استعملنا في
غير ما وضعوا له بالنقل تشبيها :. ومثله في الكتاب يقول الله تعالى وتبارك واضلهم السامري :. لان حقيقه الاضلال هو فعل
الضلال كما اذا قال القايل اضام فلان فلانا فعنا بذلك فعل فيه الظلم ثم استعمل فيمن دعى غيره الى الضلال فقال تعالى واضل
فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري لما كان عند دعايهما وقع الضلال فشبه حالهما بحال المضل على الحقيقه :.
وكان رحمه الله يحكي في الذكر عن ابن جني النحوي انه كان يمنع من ايراد جمله من الكلام مفيده مجازيه عن طريق المجاز
ولا يعتد بذلك الامر فانه اذا قال القايل ضرب زيد عمرا فالضرب حقيقه وكون زيد ضاربا وعمرو مضروبا حقيقه ولا معنى
بقوله انه انما ضربه بيده وضرب عمرا على موضع منه دون موضع فهو كقولنا زيد في الدار ومعلوم انه ليس في جميع
الدار :. وذلك ليس الوضع الحرب وذكر الالاله لا رجعه مع انه ليس الضارب بل الضارب هو جمله زيد والمتالم بالضرب
هو جمله عمرو فلا وجه لما قاله :. والغرض بيان الحقيقه والمجاز في اللغه ما عقبه به من الفصل وهو قوله ان الحقيقه يجب
حملها على ظاهرها الا عند دلاله وان المجاز لا يحمل على ظاهره بل يحمل على ما اقتضته الدلاله فكان الحقيقه اذا وردت
في كلام الحكيم لم يحتج في معرفه المراد به الى دلاله وانما نا على ما اقتضاه اللغه ولا تصرف عنها الا بدلاله وبالعكس
من ذلك يجب في المجاز فانا نحتاج الى الدلاله على المجاز المراد تقدمت او قارنت ولا نحمله على ظاهره لانك لو حملته على ظاهره لاخرجته
عن حد المجاز الذي يجب ان يفاد به غير ما وضع له ولسنا نحتاج ان يكون هاهنا حقيقه وليس لها ظاهر فيكون ذلك قدحا
فيما قلناه لانه ان نقل عن اهل اللغه فالظاهر فيه معروف وان انتقل بالشرع فالدلاله تقارنه فيحمل محل الظاهر
وانما قلنا بذلك وجوب الاطراد في الحقايق دون المجاز الا عند عارض من تخصيص اهل اللغه نوعا بذلك دون نوع
او منع الشرع من اجرايه في نظايره :. وهذا بين لانهم اذا وضعوا لفظه من الالفاظ لفايده فسبيلها انه لا توجد الا مع اجرا
تلك اللفظه وانه لا يثبت هذا اللفظ الا والمعنى ثابت ليستقيم انهم وضعوه لهذه الفايده وعلى هذا اذا استعملوا
قولهم اسود فيما قد حله السواد لم يجز حلول السواد في جسم الا وهو يسمى بانه اسود ولولا عاد على اصل الوضع
بالابطال ولسنا نقول بان وجوب الاطراد مما يدل على كون الشي حقيقه في اصل الدلاله ولكن متى لم يحتج في معرفه
المراد به الى دلاله واطرد دل ذلك على انه حقيقه وهذا هو المراد بقولنا انه يقتصر على
الحقايق

والمجاز يقرن حيث قد فلا نقاس عليه لانه اذا انتظم اللفظ المعنى دل على انهم قد وضعوا لهذا المعنى
فاين وجد المعنى يتبعه هذا الاسم ليثبت انه حقيقه :. ولو ثبتت هذه الطريقه في المجاز لجرى مجرى الحقايق :. وحكي
عن بعض المتكلمين جواز القياس على المجاز وما ذكرناه يبطله وعلى هذا الكلام قد دعهم سل الربع وسل القريه
واراد اهلها لم يجز ان يقال سل الحصير اي مالكه الى ما شاكل ذلك وان كان الغرض سوال الربع هو لطرد به
الاعتبار :. فاما المنع الذي يخص الحقيقه فقد يكون على ما ذكرناه لغويا كتخصيصهم المايع المخصوص
بانه خل لما فيه من الحموضه ثم لم يجز استعماله في كل مايع حامض وكتسميتهم الجسم الذي حصل في بعض اجزايه
السواد وفي بعضها البياض بانه ابلق ثم خصوه بجنس الدواب فلم يسموا الغراب بذلك وقالوا انه ابقع ونحو هذا هو تسميتهم
الهوا المخصوص بانه روح اذا تردد في مخارق الحي دون الجماد وان كان هو والريح سوا في اصل اللغه وهذا التخصيص
لم يمنع من كونه حقيقه :. واما المانع السمعي فهو كاجماعهم على ان لفظه الفاضل لا تطلق على الله جل وعز وان كان الاطلاق حقيقه
ولكن السمع مانع منه كما منع من اطلاق لفظ الدليل فيه وان كان هذا قد يجي اذ الا يهام عنه بقولنا دليل
للاعظام والمدح ولكن المانع انه اسمعنا والذي يقع به للفصل بين ما كان وبين ما كان في احوال التخصيص
المتميزين والفاضل لا يجوز اجراوه عليه اصلا ولم يتغير :. ولهذا صار الصلاح في
اهل اللغه انما امتنع اطلاقه في بعض المواضع لمنع السمع باللفظ فانه فيما يفيد على حاله لم يتغير :. واما اذا كان لتخصيص
اجرايها في موضع دون غيره كما منع الحايض والجنب من قراه القران لان الفايده تتغير بتغير ابقايها
بعض المواضع فالفايده تتغير بتلك اللفظه :. فلا يفيد ذلك المعنى الا فيما اجازوا استعماله دون غيره لان الابلق لا يفيد
اجتماع السواد والبياض فقط وانما يفيده في جسم مخصوص :. والفاضل في اي مسمى استعمل افاد طريقه المدح واما
منعنا من اجرايه في بعض المواضع وليس لاحد ان يقول ان قوله وسل القريه قد دخل فيه قريه بعينه فقسنا عليها
سايرالقرى فقد نقضتم ذلك لانا لعلمنا انهم ما ارادوا تخصيص قريه دون غيرها :.
لا لا لان هذا ليس هو القياس الذي منعنا منه لعلمنا انهم ما ارادوا ... ان الفرق بين المجاز والحقيقه مع محمد القياس
ان كان السايل يعني بالقياس ذلك فهو صحيح ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الحقيقه دون المجاز على اللغه دون الحقيقه لان كلا واحدا من هذين
لو المجاز طاري على اللغه اذا لم تقع الفروقه
والاطراد بان يقول انه لا بد في المجاز من قرينه دون الحقيقه وقد يحتاج في معرفه المراد الى قرينه
يجب ثبوته في الحقيقه ايضا فان الحقيقه قد تطرا على اهل اللغه والمجاز لا يمتنع ان يعلم عليه الاستعمال فيصير حقيقه
ثم قال رحمه الله وان المجاز لا يمتنع ان يعلم عليه فيصير مجازا :. في هذا الفصل خلاف من وجهين احدهما مجمد قلب الاسما
انه الفرق بينهما بما ذكرناه واجب :. فاذا لم يمنع قلب المعاني
اليد فتثبت ان الفرق بينهما لا يمتنع ان يقال الاستعمال فيصير مجازا وان في قلب الاسما قلب معانيها
بالعرف والحقيقه لا تمتنع ان يقال :. والوجه الثاني خلاف حكي عن بعض الظاهريه
جواز ذلك فيها خلافا لما حكي عن عباد وقوطي لانهم اعتقدوا ان الحقيقه مجازا :. قد انتقلت عما قد دخلت عليه حال
كذلك الاسما فمنعوا الاجل ذلك ان يصير المجاز حقيقه لتجويز اما ان تكون اللغه قد انتقلت ولكنهم منعوا من الوقوع
لكنهم ان ذلك يقدح في معرفه مراد الله تعالى بخطابه فكان هولا لم يمنعوا من الجمله الجواز والدينيه من الذاهبين
نزول القران فلا يدري ما الذي اراده من الخطاب من مذهب من ابي وقوع النقل في الاسما الشرعيه
لهذه العله :. ويقرب هذا المذهب من مذهب فهو ان الاسم هو التابع للمسمى وليس هو الموجب
فاما الدلاله على الفصل الاول
مذهب المرجيه

بل يجب هذا ان طريق اتباع المسميات بالاسما هو الاختيار سوا قيل
للمشتق بحث انه يجب وقوعه وتقاربه في القديم او لا لوجب التوقيف واذا كان كذلك لم يقع ان يسمى السواد بالبياض ابتدا كما لم يمتنع
بالاختيار من جهه المواضعه ومعلوم انهم لو تواضعوا في الاول على ذلك لما اقتضى قلب السواد فكذلك في الحاله الثانيه
كما لم يمتنع ان يسميه بذلك لا يعرف مسماه فان الاخرس يعرف السواد ولا يعرف هذا
وبعد فان المستمر قد يعرف ولا يعرف اسمه والاسم قد يعرف ولا يعرف معناه فصار لا تعلق لاحد الامرين بالاخر وعلى هذا يعقل السواد
الاسم وقد يتلقن احدنا الاسم ولا يعرف معناه ومما يوضح ما تقدم ان المعنى الواحد قد اختلفت اللغات
ولا وجه منه مواضعه اصلا على ذلك بلفظ ينبي عنه وفي اللغه الواحده قد يوضع للمسمى
في الابتدا عند قسمي بالعربيه باسم وبالعجميه باسم وبالنبطيه بغيرهما ثم هكذا وبعد فان الوجود يابي على التهمه وبزيد ومعلوم ان حقيقته
الواحد اثنا فكيف يقال بان قلب الاسم تقتضي قلب مسماه ومن قبل كان مجازا
قولنا غايط هو المكان المطمين من الارض ثم استعمل في الكنايه عن قضا الحاجه فصار حقيقه فيه وما حقيقته فيما
حيث يسمى قضا الحاجه بالمكان الذي تعلوه ثم صار منقلبا عما كان عليه فيجوز في المطمين من الارض ولو استعمل في
ذكرناه من قضا الحاجه وكذلك وقع كثير من اسما الشرع هذا الموقع فان الصلوه كانت حقيقه في الدعا فهو
هذه الافعال المخصوصه لكان مجازا من حيث لم تخل من الدعا ثم صارت حقيقه في هذه الافعال فان استعمل في غيرها
مجاز وعلى هذا ذهب الشرع تسميه الطواف صلوه لحاجته الى الطهاره كتفسير الصلوه المعروفه وكان مجازا وكذلك
الجاه في تسميه الملك ملكا ثم المالكه هي الرساله ثم استعمل في رسول على صفه مخصوصه وانتقل عن ذلك الاطلاق
وصار حقيقه في بعضه وكذلك تسميه الدابه بذلك وتسميه الجن والقارورة على ما سيجي تفصيله وكل هذا يبين صحه ما قلناه
وبهذه الجمله قد انكشف ان ما يجوز في ان يصير الحقيقه مجازا والمجاز حقيقه ما هو من كيفيه استعمال احدهما وقلب الاخر
الكلام في الاسما والاحكام
ولا يخرج عن ان يكون العرف هو الموجب لذلك او الشرع وما يتعلق بهذه الجمله من
قد يكون في موضعه فاما من خالفه من اهل الظاهر بما حكيناه عنهم نحو انا انه متى استغرقت الحال في الفراد على وجه
والصنايع فلسنا نجوز نقل الفقه وما حدث من بعد فهو اصطلاحي لا لغوي فيجري مجرى اصطلاحات ارباب العلوم
وذلك ما لا يعلم الفران عليه وانا نحمل على اهل اللغه او عرفها او ما انتقل اليه بالشرع فالذي اخترناه من النقل هو
على هو الوارد في حالها فيحمل الخطاب من حيث الدليل عليه فاذا كان كذلك لم يخرج القران من صحه التعلق به فالرجوع
اليه في معرفه الاحكام وصار ذلك بمنزله ما انتقل بالشرع الى بعض المعاني لانا لا نخبر بغيره فان وقع فيه
ما يجد هذا المجرى فهو اصطلاح لا يمكن حمل خطابه عليه ثم يبين رحمه الله ما يتركب منه الكلام فيفيد
فذكر اقسام المفيد ما لا يفيد وذكر ان انواع الطاقه وان وقعت المواضعه لا يفيد الا اذا جعل
صرف من التركيب والترتيب والا فالاسم وحده لا يفيد والفعل لا يفيد وحده ولا الحرف
وحده وكذا لا تفيد مجردها فليست تفيد على كل وجه تركيبا لانها تفيد عند

تركيب مخصوص فان الفعل والفعل لا يفيد والحرف والفعل لا يفيد والحرف والاسم لا يفيد والحرف كمثل
وعلى هذه الجمله قال ابو علي لابن الزوندي في كتاب النفي والاثبات ان قولك لا شي نفي خطا لانه حرف واسم وهذا لا يفيد
والنفي من اقسام المفيد وانما المفيد هو الاسم والاسم والفعل والاسم فتقول زيد ضارب وعمرو منطلق وبكر
اخوك او تقول ضرب زيد ويضرب عمرو ولا يقدح في هذه الجمله ان يذكر الاسم وحده فيفيد او يذكر الفعل وحده فيفيدا ويذكر
الحرف والاسم فيفيد لين في كل هذا ضرب من الاضمار والحرف فيفيد على تقدير غيره معه الا ترى انه اذا قال القايل من عندك
فتقول زيد فتقديره زيد عندي واذا قال ما فعل زيد فتقول اكل فتقديره اكل زيد او اذا قال جا زيد فتقديره زيد
عندي واذا قال ما فعل زيد فتقول ادعوك يا زيد وانا دعيك يا زيد فثبت بهذه الجمله صحه ما قدمناه وقد قسم اهل
النحو المفيد من الكلام فقالوا هو المبتدا والخبر او الفعل والفاعل وهذا مثل الاول في القسمه فانك تقول زيد ضرب
رفع زيد بانه ابتدا وضرب يكون خبرا له او تقول ضرب زيد فيرتفع لانه فاعل وقد ذكر علي بن عيسى الرماني ان المفيد من الكلام
هو بان يحصل فيه القطع على احد الجايزين ولن يكون كذلك الا بالخبر فاما لو اقتصر على المبتدا لم يرتب ذلك لانه اذا قلت زيد احتمل
ان يكون في الدار او خارج الدار او قد ضرب او اكل فاذا اضفت اليه خبره قطعت على احد الجايزين وكذلك لو قلت ضرب احتمل امر
الضارب زيدا او عمرا فاذا قلت زيد فقد قطعت على احد الجايزين وعلى هذا قالوا ان الفايده في الكلام تنعقد بالخبر وجعلوه
معتمد الفايده وجعلوا المبتدا معتمد البيان فاعتبر الفعل على ما قررناه فاما اقسام الكلام فالذي يحكى عن اهل العربيه
انهم يجعلونه الامر والنهي والخبر والاستخبار والتمني والعرض وقال في الكتاب هو الامر او ما هو في مثل معناه
او النهي او الخبر وذلك مما يجمع جميع انواع الكلام المفيد اليه فان الدعا والطلب والسوال هو في صيغه الامر ومعناه
وانما يفارقه في اعتبار الرتبه لانك لا تقول امر الا لمن هو فوق المامور وتقول سال ولا تراعي في الطلب والدعا والسوال
ويثبت في المثل وفيمن فوقه او دونه ونحو هذا هو الطلب وفي الدعا يعتبر ان يكون المدعو فوق الداعي واما النهي فمن حيث
اقتضى كراهه الكاره قام التهديد مقام النهي في افاده هذا المعنى وقد يحصل بصيغه النهي ما هو سوال حقه لنا في الدعا لا تحملنا ما
لا طاقه لنا به واما الخبر فيدخل تحته التمني لانه خبر مخصوص الا ترى انك تقول ليت زيدا عندنا فيخبر عن فوات شهوته بفقده وعما
يلحقه من الغم بتراخيه الى ما شا كل ذلك ويدخل تحت ذلك التعجب لانك تقول ما احسن زيدا او معناه شي حسن زيدا او يبني على انه لا يعرف
ما الذي حسنه وهذا خبر وتبين صحه هذا انه يصح دخول التصديق والتكذيب فيه واما القسم فليس يجعله نفسه حرا بل هو المقسم
عليه فيكون دخوله في الخبر من هذه الجهه واما الاشاره والتنبيه فكله اخبار مخصوص وهكذي النفي والاثبات والجحود
والاعتراف واما الاستخبار فهو طلب الاخبار والاستفهام هو طلب المعرفه ما دفع السوال عنه فيعرفانه وعلى هذا المعنى يصح ان يريد
الله منا الاخبار ولا يصح ان يكون في كلامه ما هو استفهام على الحقيقه فعلى هذه الطريقه يصح وجود اقسام الكلام كلها في خطاب الله تعالى
جلوع الا ما هو استفهام او تمن فاما الامر والنهي والخبر ومعناه وما معناه يعني الاستخبار فيوجد فيه وجود العرض ان
تقول لا تنزل عندنا فتصيب خيرا وربما جعلت هذه الاقسام كلها داخله في الخبر فيجعل الكلام كله خبرا فاما الامر والنهي فجريان
مجرى الخبر الا ان فيه لا فرق بين ان تقول افعل كذا او تقول اريد منك ان تفعل كذا وبين ان لا تقول لا تفعل كذا وبين ان
تقول اكره منك الفعل ان تفعل كذا فصار الخبر اعم من الامر والنهي ولهذا يصح ان يبنا ديه ما مضى

وما ابع حجبه دون الامر والنهي ثم يختلف الاسما على الخبر كالفاظ التعجب والتمني والقسم والجحود وللاقرار وللانكار
وغير ذلك من الوعد والوعيد والزجر والترغيب والترهيب وقد يحاينقسم الكلام ضربا اخر من التقسيم
فيقول الكلام مفيد ولم يخرج حاله يفيد المتكلم به غيره وما قد علمه وهو يشاركه فيه هذا ضرب الخبر واما ان يفيده الغير
ما هو عليه من الاحوال كنحو كونه مريدا او كارها وهذا يكون بالامر والنهي وقد ينقسم قسما اخر فيقال اما ان يفيد معرفه
حال الغير وحال غيره وللاول في الامر والنهي والثاني بالخبر فان لنا لا نعلم ثبوت ذلك الوصف للمخبر عنه الا
بعد حكم المتكلم ثم يتبين رحمه الله ان الاسامي مفيده اما ان تفيد عينا واحدا او تفيد اكثر منها والاصل في
هذا الباب ان هذه القسمه تتردد بين النفي والاثبات: فقوله اما ان تفيد شيا واحدا ولا يتخطاه واما ان
يتخطاه والواحد والمقصور على شي واحد واما يكثر في الخصوص عند اهل اللغه يقع في الالقاب ولذا اذا كان لنا
نفس المفيد من الكلام وجب ان نطلب فيه مثله ما يفيد فهو اذا قولنا الله وقال او قديم او عالم بنفسه وما اشبه
ذلك: واما المتعدد على ضربين اما ان يفيد في جميع ما يشتمل عليه فايده واحده او يفيد فوايد مختلفه واما افاد فايده واحده
والما يكون فايده على طريق الصلاح وعلى طريق الشمول والاستغراق فالاول كقولك رجل انسان وما شاكل ذلك
من المكانه والثاني نحو الالفاظ العامه نحو قولك من وما وما اشبهها: واما ما يفيد فوايد مختلفه وهو على ما
ذكره في العود واللون والعين والقرء والشفق والجاريه والخلاف واقع في هذا الضرب خاصه فان من جمله اهل
العربيه من منع وجوده من جملته في ذلك ومنع من استعمال لفظه واحده لمعنيين مختلفين او ضدين وتراه حمل ذكره هذه
الالفاظ وما شابها على ان فايده واحده وان هذين المعنيين اشتركا في تلك الفايده: وكان رحمه الله يحكي لنا
ان بعض اهل الادب من ابعد اصحابه صنف فيه كتابا وهذا الخلاف بعيد وابعد منه قول من منع ان يكون
للشي الواحد اسامي كثيره: وذلك انه يثبت الزوايد على الاسم الواحد فوايد مختلفه وكل القولين يعسف واحد
القول في ذلك انه اما ان يقع خلاف في الحجه او في وجوده ووقوعه ولا يمكن الخلاف في جميع مواضعه في اللفظ
الواحد على ان يرد له معنيان مختلفان او ضدان لانه لا مانع يمنع منه بل الحكمه تقتضي ذلك على ما نقوله الا ترى ان
الموضوع الى ان يخبر ذات صوره وما يطوي عليه على ضرب من الاجمال والابهام كما قد يقصد الى ان يعرف غيره
مراده على التعيين والتفصيل فاذا صح ذلك جاز ان يقع منهم مواضعه على انهم متى اطلقوا لفظا من الالفاظ فهموا ذهم
بلا بعد او جهين او يريد تعريف السامع انه لا تخرج ما اراده مخاطبه عن هذا الباب: ثم يرجع اليه في تعيين
مراده تمام حكمهم ما قلناه فكيف يمنع منه فليس الا انه يقول لا وجود لذلك فاذا اوردناه هذه الالفاظ
التي عددنا فلا وجه لقوله اني اتاول على وجه يشترك الكل في فايده واحده لان الحاجه الى هذا التاويل انما يكون
اذا قامت الدلاله على امتناع ذلك من جهه اللغه: فاما اذا لم تقم هذه الدلاله فليس الا التسليم وحمل هذا من بابه
فما من يقول له الايه التي اقتضى بعضها نسخ بعض على وجه تخرج عن باب النسخ طلبا لموافقه مذهبه في امتناع وجود
النسخ بدليل شرعا وبعد ذلك مانعه من ذلك هذا ونحن نعلم انه ليس يمكن حمله الشفق على فايده واحده فانه
مشترك بين الحمره والبياض وكذلك الجاريه والقرء اذا استعمل في الحيض والطهر وكذلك الجون واللون وكذلك
العين فانهم قد استعملوها فيما لا يشاركه في طريقه استداره علونا بقوله هذا المخالف

كقولك عين الميزان وعين القبله وعلى هذا قالوا انشات سحابه العين اي من عين القبله وقالوا في الذهب عين
وفي عين الركبه وعين الما وعين الشمس: وقالوا في السدفه انها الضيا والظلام: وقالوا عسعس الليل
اقبل بظلامه وادبر بظلامه والعقوق في الحامل والحايل والجنيف في المعوج والمستقيم والمسجور
في الفارغ والمملو وقالوا في المبطن هو عظيم البطن ولاحقه وامثال ذلك تكثر ولو لم يكن فيها الا ما صنفوا
من ابواب الاضداد لكفى: فبطل هذا القول ولهذا يمكنه ان يجري على تلك الطريقه في مثل الجاريه اذا استعملت في
السفينه وفي الامه لعدوها وفي الجون انه يفيد بسيطا وبريقا وفي هذا ايضا من التعسف ما ذكرناه لانها فوايد مختلفه
متنافيه: والغرض بهذه الجمله انه اذا ورد في خطاب الله تعالى اجري هذا المجرى فما حكمه: وسنذكر القول فيه ان شا الله
من بعد في ابوابه ثم قال رحمه الله ان اهل هذا الشان قد بينوا ان الحروف تدخل في الكلام لتغير الفوايد والغرض
بهذه الجمله انه اذا ورد في خطاب الله انه عندهم اذا الكلام كله لا يخرج عن الاسم والفعل والحرف وهذا الحرف هو الذي يعتري
وجلت هذه الحروف عندهم محل الادوات في المعاني بين بها تغيير فكذلك ولم يقصد بباب الحروف اجمع
الفوايد فيما يدخل عليه وهذا معنى قولهم حرف جا لمعنى وصار ذلك من تمام حكمه المتواضعين على اللغه خلافا لما قاله بعض الشافعيه
الجاريه في الكلام ان الحروف تتغير الفوايد فذكر الواو انها حقيقه في الاشتراك والجمع دون الترتيب وربما تراهم ينسبون ذلك الى الشافعي وليس كذلك
وانما قصدنا ما يتعلق بكلام الفقها: حيث دلوا على ان الوضوء يجب ان يكون مرتبا لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم وهم مطبقون على ذلك
فانه دل بطريق من الاستدلال لا من حيث تقتضي الواو عنده الترتيب وحقيقته عند اهل اللغه الاشتراك مثل قوله دخلت
لا نعرف بينهم اختلافا فيه: والذي حكي عن الفرا انه يفيد الترتيب اذا دخل في امرين لا يمكن الجمع بينهما في حاله واحده فقاد ق
بغداد والكوفه فذلك من حيث المعنى افاد الترتيب لا من جهه اللفظ لعلمنا بانه لا يمكن ان يدخلهما في حاله واحده الا ترى انه لا خلاف في افاده الفا
ذلك قوله رايت زيدا وعمرا وكل ما كان طريقه الذي طريق المعاني هو خارج عما نريده لعلمنا بان ذلك لا يصح فيه ولم يقدح هذا فيما اوردناه
للتعقيب فلو قال دخلت بغداد والبصره لكان لا جمله على التعقيب وصارت هذه الحكايه عن الفرا مقتضيه لقوله انها لا تفيد الترتيب
وكذلك الحال في الواو وانا دليلنا للترتيب او الاشتراك والدلاله على ما قلناه اجماع اهل العربيه على ذلك وهم حجه فيما
والاما كان يحتاج الى ذكر التقييد الذي حكيناه عنه ومعلوم انه لا يصلح ان يقول قايل من دخل داري وله
جزم هذا المجزم ووقعت في جزا الشرط وبعد فلو افادت الترتيب لتناقض قول القايل
وايضا فلو افاده الترتيب فثبت انها لا تفيد الترتيب وبعد فاذا قال معا فقد نفى باخره كلامه ما اثبته
ذهم على ان جعل ذلك جزا له بل يفيد ذلك صفه للداخل رويه زيد فلا بعد ذلك نفعا كما نقول في الاشيا الداخل
ورايت زيدا وعمرا معا لانه بقوله وعمرا اذا اقتضى ان رويه عمرو كانت بعد الكلام تتعقد باخره الجمع في الاشيا المتفقه وذلك لانهم
في الاول وهذا تركيب لانه لقايل ان يقول ان الفايده في الكلام تجري مجرى لفظ التثنيه فلما جاوا الى الاشيا المختلفه تعذر
على العموم وغيره: وبعد فان الواو عندهم في الاشيا المختلفه تجري مجرى لفظ التثنيه والجمع لا تفيد
اذا استعط الراتع في الاشيا المتفقه ان نقول زيد وزيد وزيد فقالوا الزيدون والزيدان فكما ثبت ان الفاظ التثنيه والجمع لا تفيد معنى معقول
جمعها بلفظه واحده: فاقاموا الواو ذلك المقام فقيل رايت زيدا وعمرا وبكرا فكما ثبت ان الاشتراك معنى معقول ان تقتضي الحكمه
الاشتراك دون الترتيب فكذلك ما اقيم مقامه: وكان الشيخ ابو عبد الله يقول ان الاشتراك الفاظا لا بد من
وهو اصل الترتيب والترتيب فرع عليه فاذا كانوا قد وضعوا للترتيب الفاظا فلا

ولا تكن ان تعلم ان الفاظ المثنيه والجمع تفيد الاشتراك لا ان هذا اما
لتضعيف الشركه ايضا العطف ولا لفظ يقوم مقام الواو فيثبت لفظ بعينه الاشتراك في المختلفات فلا بد ممايزيا كقوله كل هذا او اشرب ذاك
لا يتاتى في كل موضع واما ما ياتي في المتفق من الاسما فاما اذا اراد الاشتراك في المختلفات فلا بد مما يميز كقوله كل هذا واشرب ذاك
لا يتاتي في كل موضع واما ما ياتي في المتفق من الاسما فاما اذا اراد الاشتراك قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين : على ما يتاخر السجود عن
واذهب الى الشرق والغرب والمراد به الجمع ودل على ما يقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي وذلك لا يقول عرفنا ذلك الا بالظاهر فثبت ان حقيقه الواو ما ذكرنا
الركوع وهذا يصح ان يجعل ما كان لما تقدم ولا فكان لقائل ان يقول عرفنا ذلك بالظاهر وقوله تعالى اولي اجنحه مثنى وثلث ورباع وان
وقد يستعمل مجازا بمعنى او وذلك في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلث وقوله تعالى اولي اجنحه مثنى وثلث ورباع وذكر في الكتاب انه
كان يصلح ان يراد بذلك مثنى مع مثنى ورباع مع رباع لقوله تعالى في اربعه ايام ويريد مع اليومين المتقدمين وذكر في الكتاب انه
يستعمل بمعنى الاستيناف واحتج بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به على احد التاويلين لين
المفسرين اختلفوا فمنهم من حمله على انه استيناف بقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به ومنهم من قال بل عطف على ما تقدم
من قوله وما يعلم تاويله الا الله تعالى والراسخون في العلم وهذا الاستيناف الذي ذكره هو ضرب من العطف والاشتراك
ولكن اذا كان استينافا فهو عطف جمله على جمله واذا كان عطفا على الحقيقه فهو في مفرد كقولك رايت زيدا وعمرا : فهذه
حقيقه القول في الواو : فاما الفا فانها تقتضي ترتيبا على تعقيب والحال في ذلك اظهر من الحال في الواو ولهذا لم يختلفوا فيه
كاختلافهم فيما تقدم ثم بعضهم التعقيب على حسب ما يصح دون الوجه الذي يمتنع ولكننا نترك استعمال ذلك مجازا في بعض المواضع
واما الكلام في حقيقته فعلى هذا اذا قال القايل ان قول الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب : قد ذكره بلفظ الفا
مع علمنا بان الاسحات لا يقع عقيب الافترا بل يتراخى الى الاخره وكذا ورد في قوله وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضه
وانه لم يقع عقيب المداينه فلنا لم يمكن ذلك ورد مجازا هذا على انه في اللفظ امر يقتضي انه اراد التراخي وهو اضمار لين الجواب
ما لقاعدهم ينبغي في الاضافه والا فالفا لا تقتضي انتصاب المضارع وان ادخلت على المضارع افادت الاستقبال فكذلك
مع ان فايدته التراخي وليس لاحد ان يقول هلا اختلف حال الفا فيما تدخل فيه فان كان الذي دخلت فيه امرا لم يفد التعقيب وان
كان خبرا افاده وذلك لان الفا للعطف اذا وضعت لفايده لم تختلف بحسب ما يدخل عليه فاما الدلاله على ان الفا للتعقيب وان
كان خارجا عن الخلاف فهو انه يقول قد ثبت انها تدخل في جزا الشرط اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع نحو قولك من دخل داري اكرمه
اويكرمه ولكنك تقول من دخل داري فله درهم ومن اطاع الله فله الجنه لانه قد ثبت عندهم ان الجزا اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وهو
فلا بد من الفا وهذا تشبيه الاب بن ذكره النحويون انه حذف الفا للضروره وان لم يكن بلفظ الماضي والمضارع : فاذا
من يفعل الحسنات الله يشكرها : وانما قال الشاعر : من يفعل الخير فالرحمن يشكره
وان كان المورد لذلك فذلك وجب دخول الفا في جزا الشرط فليس ذلك الا لافادته للترتيب على التعقيب لما كان من حق الجزا ان يقع عقيب الشرط فلا يتراخى
عنه ومفارقتها لحال الواو على ما تقدم : وذكر في الكتاب عند هذا الفصل ان الفا اذا اقتضت التعقيب وجب حدوث كلام
الله لانه جعل المكون عقيب كن فاذا كان المكون محدثا فالذي تقدمه لا يوقت واحد وجب ان يكون مثله في الحدوث وهذا الظاهر
في الفعل : فاما ثم فهو مفيد للترتيب على جهة التراخي فشابه الفا في الترتيب وخالفها في التراخي والتعقيب هذا
حقيقته وان كان قد يرد على وجه التراخي مجاز القول ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا وهذا بين لكنه قد ذكر
انه قد يستعمل بمعنى الواو مجازا في قوله تعالى ثم الله شهيد على ما تعملون ونظاير ذلك وان اكثر اهل العربيه ينكرون ذلك
ويحملون ما جرى هذا المجرى على انه ثم دخلت على استيناف القصه فيريد ثم اني مخبركم انه شهيد على ما تعملون وعلى
هذا حملوا قوله تعالى ثم قلنا للملايكه اسجدوا وبعد قوله ولقد خلقناكم : وقوله ثم استوى على
العرش وقول الشاعر : قل لمن ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده : ونظاير ذلك ولكن اكثر
اهل العربيه ينكرون ذلك ويحملون ما جرى هذا المجرى على انه ثم دخلت على استيناف القصه فيريد ثم اني مخبركم
انه شهيد على ما تعملون وهذا الصحيح والله اعلم وان كان قد حكي عن الفرا انه جعل ثم بمعنى الواو
فاما بعد فانه يفيد الترتيب فقط من دون تعقيب او تراخ فيشبه الواو في افادتها الشركه فقط وقد يصلح
ان يراد به الترتيب وخلافه وكذلك بعد يصلح ان يفاد به التعقيب والتراخي وخالف الفا وثم على ما تقدم
وهو نقيض قبل وقيل انه مشتق من البعد : واما الى فهي لانتها الغايه وهو معنى قوله في الكتاب انه للحد واختلفوا
في هل يدخل الحد في المحدود او لا يدخل فمنهم من منع من دخوله بكل حال ومنهم من اوجب دخوله فيه على كل حال ومنهم
من فصل فقال ربما يدخل فيه وربما لم يدخل وهو الصحيح : وكان الذي اقتضى ذلك اختلافهم في ان المرفق والكعب
هل يدخلان في الغسل فظاهر قوله وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين فعند زفر انه لا يدخل في الغسل واما من
عند عامه الفقها انه يلزم غسل المرفقين مع اليد وغسل الكعبين مع الرجل والقاطع ان يكون الحد
على ما دونه : وعند عامه الفقها انه يلزم غسل المرفقين ولولا الحد لشمل الاسم الكل فالحد هو لاسقاط
ما عداه فاذا كان لولا الحد لشمل الاسم الكل فالحد هو لاسقاط ما عداه وان لم يتناوله الاسم فلا يجب ذلك فيه فعلى هذا اذا قولنا يد اسما للاطراف الى الانامل الى المنكب فيجب
داخلا في المحدود ولا يدخل فيه ما لم يتناوله الاسم فلا يجب دخول الليل في الصوم لان اسم النهار
ما عداه فادخل فيه واذا لم يتناوله الاسم فلا يجب : وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل لا يجب دخول الليل في الصوم لان اسم النهار
ان يكون قوله الى المرفق يدخل المرفق فيه : وقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ذكر ابو هاشم ان له مواضع ثلثه احدها لابتدا الغايه
لا يدخل تحته الليل فيجب ان يعتبر هذا الاعتبار : واما من فقد ذكر ابو هاشم ان له مواضع ثلثه احدها لابتدا الغايه
والثاني للتبعيض : والثالث ان يكون صله في الكلام : وربما زاد اهل اللغه رابعا وهو ان يكون للتجنيس ولكن ابا هاشم
رحمه الله يقول هذا والتبعيض واحد لانهم يقولون في مثال التجنيس باب من حديد وثوب من خز وفايده ذلك راجعه الى ان
الباب هو بعض الحديد والثوب هو بعض الخز : ثم يمثل ابتدا الغايه بقول خرجت من بغداد الى البصره وهكذا الكتاب
من فلان الى فلان : والتبعيض كقولهم اكلت من الرغيف : واما الصله فهو كقولهم ما جاني من احد وما جاني من رجل ولا يصح
دخوله الا في النفي دون الاثبات لانه لا يصح ان لا يجيد احد ومجال ان يجيه كل احد ولا يفيد دخوله في النفي الا ضربا
من التاكيد لانه لا فرق بين ان يقول ما جاني رجل وبين ان يقول ما جاني من رجل واما دخوله في الاثبات فهو ممتنع
فلا يقول القايل جاني من رجل وعلى هذا لا يصح ما مثله في الكتاب من قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ما لكم من اله
غيره فجعل من ها هنا صله لين ذلك لا يدخل في غير النفي فيجب ان يفيد التبعيض فيريد به المغاير واذا انفردت هذه الجمله
كان قوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطي الوادي الايمن دلاله على حدوث الندا وان ابتدا وجوده كان من شاطي الوادي
وكان قوله فامسحوا برووسكم بوجوهكم منه لا يصلح ان يكون للابتدا الغايه لين ما يجعل لابتدا الغايه لا يقتضي تعلق الافعال
به وها هنا قد انبت الله تعالى فعلا به وهو المسح بين بعد ذلك انه يقول القايل هذا الكتاب من زيد الى عمرو فلا
يدخل فيه لفظه الفعليه : وفي الموضع الذي يذكر فيه طريقه الفعليه لا يراد به فعل من الافعال اينما كقولك

وجد من للدواب البحره لا قدرة فالم يكن من جهته فعل بان يركب هودجا او يقعد في مرقد ومع هذا يكون لابتدا
العاده فبطل ما قاله بعض الحنفيه انه جعل الله تعالى الصعيد ابتدا الغايه في المسح ه واما جعله صله فلا يجوز
مع امكان حمله على فايده فليس الا ان الغرض به التبعيض وهذا يوجب ان يتعلق بالكف شي من
الصعيد خلافا لما قاله العراقيون انه يجوز من دون العلوق وكان ابو عبد الله يقول ان الظاهر يقتضي ما قاله
ابو هاشم ولكني اعدل عنه واجعله مجازا لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله مسح يده على الحايط ثم ضرب بيده عليه
لما اراد رد السلم ومعلوم من الحيطان التي بالمدينه انه لا يعلق منها بالكف شي تعرقه انه ليس من شرط التيمم استعمال
التراب ونقول ان وجوب التيمم لرد السلم وان ورد عليه النسخ فاحكام التيمم وشروطه باقيه بحالها ه واما
الا ان فقد زعم بعض الحنفيه وغيرهم انها تقتضي التبعيض فحملوا قوله وامسحوا برؤوسكم على انه اراد البعض ثم يرجع
الى فعله صلى الله عليه في تقدير البعض ويقول الشافعيه ان اي قدر مسح اجزاه والذي يقر عليه اهل العربيه انها تقتضي الالصاق
الفعل بما دخلت عليه ثم اذا كان الراس اسما لجميع هذا العضو اقتضى الظاهر ايجاب المسح الى الراس كله على ما قاله
كثير من المعتزله وهو مذهب مالك ومذهب الشيخ ابي علي وغيره وهذا هو الصحيح دون ما اشار اليه في الكتاب من انه
اذا وصلها بما يتعدى من الراس كان فقد وفى الظاهر حقه لانه قد رجع عن ذلك وقال بما قلناه اولا وعلى هذه الجمله يصح
ان يقول ما اسمعوا برؤوسكم الا الباقيه او غيرها فلو لم يفد العموم لما صح ذلك وغير ممتنع ان يكون هذا اللفظ يرد في خطاب
اجرا ويريد بها تعليق المسح باي قدر بما دخل عليه ولكن ذلك لشاهد حال وعرف فيما بيننا فلا ينبغي حمل خطاب الله عليه واذا
قال القايل مسحت يدي بالمنديل واخذت من مال الناقه الا ما شاكل ذلك فقد عقل منه ما ذكرناه فمتى عدمنا هذا العرف
في خطابه وجب اجراوه على ظاهر العموم وهكذا يجب لو ورد في خطابه امسحوا بالمنديل فثبت بهذه الجمله ان
الباء تقتضي الالصاق وان ظاهر اللفظ يقتضي ان يقع الالصاق لجميع الراس على ما قلناه ه فاما او فقد ذكر
في الكتاب انه يكون بمعنى التخيير وقد يكون بمعنى الشك واذا كان بمعنى الشك لا يقع وروده في خطاب الله تعالى الا اذا كان
او خبرا واذا كان بمعنى التخيير صح وروده في الخطاب الوارد من جهته جل وعز كقوله فكفارته اطعام عشره مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه وكما قال او كفاره طعام مساكين او عدل ذلك صياما في جزا
الصيد ولا اشبهه فان ظاهر ذلك يفيد التخيير لا الترتيب ه وقد حكي ان في الناس من ذهب الى ان كفاره الصيد على
الترتيب وهو في خلاف ذلك والشافعي ايضا ما يدل عليه وان كان ظاهر مذهبه خلافه ولم يقل من قال بالترتيب في
ذلك لان الظاهر واما قال الغرض من الانسد لا بان ذلك في جمله الكفاره انها معادله بين الصيام والاطعام فتكون
جره ما اسد وعه لحكمه محل كفاره الظهار في وجوب الترتيب فيها فيجب ان يكون الظاهر مقتضى التخيير وهذا ابين ثم
اختلاف الناس في الواجبات على التخيير هل الكل مراد امرا على ما سنذكر القول فيه من بعد ه وقد ذكر اهل العربيه
ان او قد تكون لها موضعان اخران احدهما للاباحه والثاني للابهام على السامع فالاباحه كقولهم جالس
الحسن او ابن سيرين [illegible] فانه على عشي وقد مثلوا التخيير بقولهم كل السمك او اشرب اللبن والذي

[illegible]

يصح الفرق بينهما ليكونا قسمين فما يجعل للاباحه فالجمع بينهما جايز وما يجعل للتخيير
فهو اما ان يفعل هذا دون ذاك وذاك دون هذا ولا يجعل للاباحه فالجمع ه ولا يجمع بينهما
واما الشك فكقولهم زيد في الدار او عمرو ويفارق في ذلك قولهم زيد في الدار ام عمرو فقد يصح في جوابه
ان يقول لا او نعم لانه على شك من كون واحد منهما في الدار ه ولا فرق بين ان يدخل في الكلام
لفظه الاستفهام او لا بد خلا [illegible] لا تختلف فيقول القايل زيد في الدار او عمرو كما تقول
ازيد في الدار او عمرو ه واما الابهام على السامع فكقوله تعالى وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين ه وكقوله
تعالى وارسلناه الى مايه الف او يزيدون ويكون الغرض بالابهام ما يتعلق بصلاح المخاطب ويكون باعثا له على النظر
للتمييز بين الهدى والضلال وقد قيل ان المراد به ويزيدون فان او قد جا بمعنى الواو كما قيل في الواو انه يكون بمعنى او
قال لعوذون الجميد ه وقد زعمت ليلى باني فاجر لنفسي تقاها او عليها فجورها ه واما في فهي حقيقه في الظرف
فيقولوا زيد في الدار جعلت الدار ظرفا له ومتى حمل على غير هذا الوجه فمجاز ويصير مشبها بالحقيقه كقول الله تعالى
ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها وان امكن ان يشبه بالحقيقه من حيث يصير الجذع ظرفا له وان من ذلك
في وجه المجاز قول القايل فلان في الصلوه لين الصلوه لا يكون ظرفا له ولكن من حيث انه يشتغل بالصلوه لم يبات له
الاشتغال بغيرها ما ذكر بهذا اللفظ كما انه اذا كان في الدار لم يبات ان يكون في غيرها في تلك الحال وكذلك قولنا شك
خلاف في اللغه وحقيقه الظرف فيه لا تثبت فيه ولكنه اذا شك فيه لم يبات له في تلك الحال الشك ان يعرفه فهذه جمله الحروف التي

باب اثبات المجاز وذكر ما ينفصل به من الحقيقه

ذكرناها وما يتصل بها وبالله التوفيق واما هذه الكلمه فهو في معنى المسلك والممر فكان اللفظه
اما معنى المجاز فهو ما تقدم مما يفيد غير ما وضع له في الاصل واذا لم يجعل مكانا للاستقرار
اذا كان لها حال استقرار سمي حقيقه واذا لم يكن لها حال استقرار سمي مجازا تشبيها بالمسلك الذي لا يجعل مكانا او يعطي المعنى
ومتى خالف مخالف في ان اللغه تحتوي على المجاز وعلى الحقيقه فليس بعد واختلافه احد امرين اما ان يخالف في المعنى فانهم
المعنى وينازع في اللفظ فالمنازعه في العباره لا وجه لها مع تسليم المعنى والمرجع فيه الى ما عليه اهل هذا الشان والمنازعه في
قد تحرر جمله الكتب بهذا اللفظ كما عمله ابو عبيده في كتابه فسماه المجاز الى غير ذلك مما صنفوه ودونوه
المعنى غير ممكنه فان من عرف الحال فيما جرت عليه اللغه لا يقول الا ما نقوله لانا نعلم انهم وضعوا قولهم اسد للبهيمه
مخصوصه ثم وصفوا الشجاع لاجل ذلك تشبيها ووضعوا قولهم حمار للبهيمه مخصوصه ثم استعملوه في البليد تشبيها
ويقول القايل انا اشكر نعمتك والمشكور هو نفس المنع ويقال في المطر انه سما لما نزل من السما ه وقالوا انسان العين
لما تتصور فيه صوره الانسان ه واستعملوا لفظه الطول في البقا والطول ليس من صفات الاعراض لو ثبت البقا جنسا
واقتصار ذلك كثير على اكثر اهل اللغه تجري على هذا النهج وعلى هذا قالوا شاب الزبع وشاب الدار ه وقال قايلهم شاب
الارض من شوق تبارك ه وعرش السماري ه وحتى تمادت ه فان لم نجد جوازا الجانب اعتبارا ه وهذا اما لاوجه
فان سلم ان في اللغه مجازا وانكر ان في كلام الله سبحانه وتعالى مجازا على مذهب اي بكر محمد داود وغيره
ممن لا يرجع الى كثير تحصيل فالاصل في هذا الباب ان يثبت صحه مخاطبته ايانا بالمجاز
لنخاطبه فيه

ومن قال ذلك فانه موجود بوجود الوجود ... وإذا [illegible] على الحجة. وإنما قلنا يصح مخاطبته بالمجاز
لانه تعالى انما خاطبنا على [illegible] من عباده [illegible] العرب الا ترى انهم كما ايجزوا تارة وبسطوا اخرى
وهكذا حال القران [illegible] قصير الوبل [illegible] امهم لانه تعالى قد بسط في سورة الاعراف
وفي سورة الشعراء وقد اوجز في غيرهما من السور وهذا ظاهر فاذا ثبت ذلك
ولكن القوم قد يتجوزون بالمجاز على حد تخاطبهم بالحقيقة فيجب صحة ان يخبر
الله تعالى خطابه لهم على هذا الحد لتثبت المطابقة. وبعد فقد عرف من
حال اللغة ان الكلام الفصيح لا يثبت على طبقاته الا على استعمال المجاز فاما اذا تجرد عن
الجفاف زرى الكلام وضعف. وتحسن بالاستعارة والتشبيه وما اشبه ذلك ولهذا لم تظهر الفصاحة
في قوله حرمت عليكم امهاتكم ظهورها في الايات التي تجوز بها. فاذا اراد تعالى ان يجعل القران معجزا فلا بد من
ذكر المجاز لانه لا يتبين قوة الكلام اذا كان حقيقة ان تظهر فيه الفصاحة التامة. وهذا ظاهر لمن عرف
وضع اللغة فاذا ثبت ذلك صح ان يكون كلامه جل وعز مشتملا على الحقيقة وعلى المجاز. واما
وجود ذلك في القران فيغني باشتهاره عن الاكثار فيه فان الله تعالى يقول وقيل يا ارض ابلعي ماءك الى اخر الاية
وذلك مجاز. وقال واسئل القرية وقال وكم قصمنا من قرية. وقال فلما اسفونا والمراد اذا اسفوا اولياءنا وقال
واخفض لهما جناح الذل من الرحمة. وقال ان الذين يؤذون الله ورسوله. وقال فاذنوا بحرب من الله وانما جزاء الذين يحاربون الله
وقد الزم ابو العباس بن سريج من قال
من الرحمة وانه لهم الا تسلخ منه النهار. او يأتيهم عذاب يوم عظيم.
بهذا القول فاكلمه به قول الله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات. وان هدم الصلوات لا يجوز واراد مواضعها
وقال المراد تفريقها لما كان الهدم في البناء هو تفريق
وقال جدارا يريد ان ينقض وحكي عنه انه ارتكب هدم الصلوة. فالوجه الاعراض والكف
عن هذا الجد [illegible] معنى بلغ الكلام الى هذا الحد
اجزائه وربما حكي عنهم انهم يجوزون في الجهاد انه يريد [illegible] العبارة في الحقيقة فيحوج الى الاستعارة
وقد تعلق من خالف بوجهين احدهما قولهم انه انما يستعمل المجاز من تضيق به العبارة في الحقيقة
وهذه جهالة لانه ليس الا لاجله يعدل المتكلم عن الحقيقة
ولغير هذا من صفاته تعالى فلا يجوز الا ان يكون كلامه حقيقة
الى المجاز ما لمس الحاجة بل ما يريده من اطلاق كلامه على وجه يعد فصيحا وهذه الفصاحة لا تظهر في الحقائق
ظهورها في المجاز الا ترى ان قول الله تعالى واشتعل الراس شيبا يوافع من حيث كان مجازا مستغنيا باستعمال
الناس من الخطب من قوله لو قال اشتعل الشيب في الراس او ظهر او ما قام مقام هذين اللفظين وكذلك فيما تقدم
من الايات ولو جاز لقائل ان يقول ذلك لجاز ان يقال اذا عدل عن الايجاز والاختصار الى البسط والتطويل
فيجب ان يكون العي واللحن [illegible] لما كان عند اهل اللغة ان هذه طريقة في الكلام كالايجاز
[illegible] في الحقيقة والمجاز. والوجه الثاني قولهم ان كلام الله كله حق ولا بد في الحق

ان يكون حقيقة فكيف يكون مجازا وهذا ابعد من الاول لان معنى الحق في الكلام هو الصدق الحسن وهنا
قد يثبت في المجاز كما يثبت فيما هو حقيقة ما هو باطل الا ترى ان كلمة التثليث يوردها النصراني على حقيقة
اللغة وهو باطل بل كفر وقد بينا ان في القران مجازا وان كان كله حقا وعلى نحمل قول النبي عليه السلام زويت لي الارض
يا خيل [illegible] بالفوارس لارادته النساء وهو مجاز وان كان حقا. ويقول القايل ليس لنا [illegible] ولا ارض
ولا قليل ولا كثير ولا يسد ولا يبد الا ما شاكل وهو متجوز بالجميع وان كان صدقا اذا عنا به الحاجة
والمسكنة هذا ان اريد بالحق ما وصفناه فان اراد به انه حقيقة لفظا فهو الموضع الذي تنازعناه فيه
وقد بينا خلافه فثبت بهذه الجملة صحة ما نقوله. فاما قوله من بعد لا يجوز ان يكون هاهنا مجاز لا حقيقة
له وان كان يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها سواء كان ما يفيد فايدة واحدة او فوايد متفقة على الصلاح
او الاستغراق او فوايد مختلفة. وانما وجبت هذه الجملة لان المجاز هو الذي يستعمل في غير ما وضع له
في الاصل فلا بد من اصل قد وضع لفظه له ثم يستعمل في غيره وكذلك وانما يشبه المجاز بالحقيقة لاشتراكهما
في تلك الشبه يصح استعماله وكذلك فلا بد مما ينتظم لفظه معناه ثم يكون هاهنا ما لا ينتظمه الا بزيادة ولا نقصان فيه
فلما لم تثبت هذه الطريقة في الحقيقة جاز الا يكون لها مجاز
او نقل فكلما ذكرناه يبين انه لا بد للمجاز من حقيقة وكان من حكم الحقيقة ان تحمل على الظاهر
واعلم ان البغية بما تقدم هو انه اذا كان في كلام الله مجاز او حقيقة وجب ان يتميز لنا الحقيقة من المجاز ليصح حمل
الا لدلالة ومن حكم المجاز ان لا يعرف المراد به بل يرجع الى الدلالة والطريق الى الفصل هو اعتبار حال اللغة وما عرف من
خطاب الله على مراده ولهذا اقتضى تكليف ما لا يطاق [illegible] في اللفظ انه مجاز والذي يليه في الكتاب سواء لانه قال
حال من يتعاطاها فاقوى الوجوه في ذلك وجود النص عنه [illegible] ثم استعملوها في غيره تشبيها عرفناه مجازا وهذا جاز مجرى النص منهم
اذا عرفنا انهم وضعوا تلك اللفظة للشيء ثم [illegible] وانما يبعد ثبوت الاختلاف بينهم بان يجعل
اذ لا يكاد يعرف المجاز من جهتهم الا على هذه الطريقة [illegible] البليد حمارا تشبيها
الاول دلالة بجملة. والثاني دلالة مفصلة على ما يعرف من حالهم في تسمية [illegible] مقطوعا به [illegible]
والشجاع اسدا الى ما شاكل ذلك ثم لا فرق في هذا النص بين ان يكون معلوما [illegible] يعرف باخبار الاحاد قد يعرف الفرق بينهما بان تكون الحقيقة مطردة
منه فلا يقع العلم لانه يجري في وجوب العلم به مجرى اخبار الاحاد [illegible] والمجاز يقف حيث ورد فليس كل ما له اهل يسال كما قالوا اسال
الا المانع يمنع من اجرايه في نظايرها. فيفارق الحقيقة فانك تحمل الاطراد
القرية وغير ممتنع ان يكون في المجاز ما يدخله طريقة من الاطراد لا على جهة الوجوب [illegible] ويقول القايل
الدليل في الدلالة ويطرد لفظ الارادة في كل ما قرب كونه ووقوعه على ما قال يعلى جدار يريد ان ينقض
وقال الشاعر في مهمه فلقت بها هاماتها فلق الفؤوس اذا اردن نصولا
اذا اراد ان يكسر في الكوز وجوه [illegible] وقطرت عينه الى ما
ويطرد اضافة الفعل الى الجارحة التي يقع بها فيقول القايل كتبت بيده ونطق لسانه [illegible] وليس لاحد ان يقول فهذا
شاكل ذلك لان هذا كله مجاز من حيث تعلق بما لا يصح تعلقه به والاطراد ثابت [illegible] فيرجع عند الاتفاق
بتقض اشتباه الحقيقة بالمجاز لانا نقول وجوه الفصل كثيرة

وط من الاشتقاق والتصرف ... احد اللفظين بان يثبت في ... وقد يعرف الفرق بينهما ... لمن يشاء

في الامر اذا اريد الى امر شاء وقد يعرف ... في غيره عند استعماله في الطريقة هذه ولا يثبت محصوص معنى في استعمل الشي لو ... وجمع ... من شاكلهما

في المستقر وبحاز في هذا الفعل هو حقيقة في والفرق مجازا والفعل حقيقة القول به يراد انه الامر لفظ في نقوله ما على

الحقيقة تكون بان منهما يفرق وقد الحقايق من كثير في التعريف طرق يعوز قد كان وان ذكرناه الذي للوجه

اولى قرينه الى يحتج لم الحقيقة خالف لانه المجاز كذلك وليس غيره الى حاجة دون من بها المراد يعرف

وجا كقوله فيه اللفظ معنى حمل يمكن لا بما اللفظ يتعلق بان منهما الفصل يعرف وقد بعد نذكره ما على قراين

القرينه وسل ناظرة ربها الى ناضرة يومئذ ووجوه الله يحادون و الله يوذون الذين ان وقوله ربك

في وقاد العبد به اراد وانما القتل فيه يتاتى ولا الجايد تعلق لا لانه الصيد تقتلوا لا قوله ايضا ذلك ومن

مثله من الا كله ما شاكل وما ينقض ان يريد جدارا النوع هذا ومن بعين معلقا خبرا كان وان البر صيد عليكم وحرم قوله

عليكم اعتدى فمن وقوله مثلها سيئة سيئة وجزاء كقوله مجازا فيكون باسمه الشي على الجزاء يستعمل وقد

ويستعمل الاول دون جزاء والثاني الجزاء اطلقوا هذا على اعتداء ليس والثاني عليكم اعتدى ما بمثل عليه فاعتدوا

ما السما من لنا وانزل تعالى قال كما ايضا سما السحاب يسمون وهم السحاب من النازل المطر سموا هذا وعلى غيره من يقرب فيما

وعلى الاول قال الشاعر اذا سقط السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي المطر وقد يستعمل فيما يوصل

الى الشي ويكون سببا له كقولهم في المرض المخوف انه موت وقد حضره الموت وذكر في مثاله الموت النكاح وانهم

استعملوه في العقد لانه يقال الى الوطء فشبه به وكان مجازا من هذه الجملة ثم بين ان العرف الشرعي قد نقل

النكاح عن الوطء الى العقد هذا هو على اختلاف التاثير في هذه اللفظة ومن هذا الباب قوله تعالى وجعلنا

النهار معاشا لما ... حقيقة المعاش غير ذلك وقد يجب ان يتقدم من هذا القبيل ما يروى عن النبي صلى الله

عليه انه قال العينان تزنيان واليدان تزنيان والفرج يصدق فسمى النظر زنى لانه يشبهه وقد

يكون مجازا من حيث يستعمل فيما يجاوره غيره ويكون اسم ما جاوره جاريا عليه كقولهم في المعاني

انه الذي هو الوتد ولكنه مجاوره وكقولهم في المزادة انها راوية والراوية هي البعير الذي يحمل عليه

المزادة فهذه طريقة الفصل بين هذين الضربين وما كنا ذكرناه فالمذكور دلالة عليه والله

الموفق

باب ذكر الاسماء الشرعية والعرفية

اعلم ان وصف الاسم بانه شرعي اذا افاد فانه معروف بالشرع واذا اوجب الشرع اجراء هذا الاسم على هذه الفايده

فكانا جميع هذين الشرطين فهو من اسما الشرع ولا شبهة في ان ههنا احكاما عقلناها بالشرع

دون العقل فلا بد من ان ... وهذه الجملة تبتني على صحة نقل الاسما من اللغة ليفاد بها هذه الاحكام

او اذا دلنا بلفظة مبتداه وعلى ان هذا الذي يجب قد اوجبته الحكمة وان الحكمة اقتضت ... لا يسلك فيه طريقة النقل دون

لا بد الوضع وان هذا الذي قد صح ووجب في الحكمة هو ثابت موجود فاما صحة افادة هذه الاحكام باسما فهو ان ما

يتجدد ولم يكن معلوما من قبل صح الاخبار عنه بلفظة تميزه من غيره على ما نعلم من حال الصانع اذا استحدث الة لانه يضع

لها اسما تتميز به من غيره ومن يولد له ولد فانه يجب تسميته باسم يميزه عن سائر اولاده وبعد فما اقتضى صحة المواضعة

على اسما في الاصل هو الذي يقتضي صحة ما ذكرناه لانهم لما وضعوا للمعلومات الفاظا ابانوا بعضها من بعض لعلمهم بطريقه

للعلة التي ذكرناها فصارت الحاجة الى التعريف موجبة عليهم في كل ما يعقلونه ... مثله في الثاني وهذا يوجب

الفعل بينها وهذا يوجب في الثاني ... واما توجه الحاجة الى العباد فهو كالصانع يضع للادوات

ان يضعوا له لفظا ولا تتوجه هذه الحاجة الى المعرف الذي هو القديم تعالى ... بين الشاهد لين احوجنا ... الى هذا البنى فنقع

الحاجة الى المعرفة بذلك ولا فهو مستغن عنه فان قيل فهذه الطريقة تتاتى في ... قلنا ان فيه تعالى وجها يمكن

المواضعة عليه بالاشاره ويصح تعريفه الغير مراده بهذه الطريقه ومثله لا يجب في العدل ... لهم فيستدل ذلك

معرفة ما قلناه وهو وقوع المواضعة من اهل اللسان على لغة فيعرفهم باللغة التي تواضعوا عليها ما يريد ببيانه

منزلة الاشارة فيما وصورته هذا انهم اذا كانوا قد وضعوا للقيام على انفراده اسما وللركوع اسما وللسجود والقعود وغيرهما

اسما صح منه ان يقول ان لفظة الصلاة موضوعة في خطابي اذا وردت عليكم لمجموع هذه الافعال فاما وجوب ذلك من حيث الحكمة فلانه

لانه اذا لم يتبع لما قد كلفنا اسما لم يكن لنا طريق الى المعرفة فاقتضى تكليف ما لا يطاق ما دامت الحاجة الى التعريف وجب في الحكمة

ما ذكرناه بل اذا كنا نعلم في الشاهد وجوب ذلك من طريق الحكمة فهو في الله تعالى اولى واوجب ثم يثبت في هذا النقل طريقه

من الجبار فان شانقل لفظة ما عقلوه موضوعة عندهم في شي فاستعملها في شي اخر مستفادا بالشرع ولكن هذا الثاني هو الدليل

لكي يكون تعالى مكلفا للعرب باللغة العربية وليثبت جميع القران عربيا على ما وصفه به ولاجل ذلك نفينا ان يكون في القران

لفظة ما نشتبه على ما ادعاه بعضهم ولهذه الجملة طلب شيوخنا رحمهم الله وجه التسمية في الالفاظ الشرعية

بالالفاظ اللغوية ليثبت خطابه تعالى باللغة العربية ولا ما التعريف يثبت بكلا الوجهين واما الوجود في ذلك فانه منقسم

الى اسما اجريت على الافعال والى اسما اجريت على الفاعلين المكلفين فسمينا هذا الضرب الثاني بانها اسما دينية تفرقة

بينها وبين ما اجريت على الافعال وان كان الكل على سوا في انه اسم شرعي وجملتها تنقسم الى وجهين احدها يكون موضوعا

لمعنى لم يكونوا قد عقلوه اصلا وانما عرف بالشرع والثاني ان يكون قد عقلوه ولكن اوجب الشرع استعماله في بعض ما

كانوا يستعملونه او يراد فيه شروط مخصوصة ولا تخرج الكلام عن ان يكون شرعيا فاما الاول فهو كقولنا صلوة لانهم عقلوا

من اطلاقها في اصل اللغة الدعا وقد حمل قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وعلى هذا قال الشاعر

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا وقال الاعشى

وصهبا طاف يهوديها وابرزها وعليها ختم وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وكل هذا

يراد به الدعا وعن النبي عليه السلام من دعي الى طعام فليجب فان كان مفطرا فلياكل وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم بالبركة ويقال صلى الله عليه اذا دعا

عليه وقد تجوز وابي الرحمه والمغفرة لقوله صلى الله عليه اللهم صل على ال ابي اوفى لما اتاه بالصدقة اي

في الشرع مستعملة في افعال مخصوصة لها تحليل وتحريم وفيها اذكار واركان وان كانوا قد اختلفوا
اعتراضهم وقد صارت [illegible] ولكن على كل حال اذا اطلقنا هذا اللفظ في الشريعة افدنا بها غير
في الصلوة على الجنازة انها خارجة عن هذا [illegible] ضربا من الشبه فعلى انه لما فيها من الدعا سميت صلوة كما
ما تعارفه اهل اللغة فهو لا يخرج عن ان يكون [illegible] كل صلوة فيها دعا حتى ان ما لا دعا فيه لا يسمى صلوة لكن وجه الشبه
تسمية التحيات تشهدا لان فيها التشهد ثم لا يجب ان تكون [illegible] وقيل هو من [illegible] صلى بالنار اي لزمها [illegible] في الصلوة ملازمة الدعا وربما جعل
بين الالفاظ لا يجب فيه الاطراد وقيل [illegible] ويتبع بعض افعال الصلوة بعضا فيكون من قولهم سبق فلان وصلى فلان اي
وجه الشبه ان المصلي يعقب الركعة [illegible] وقيل ان وجه الشبه ان العادة في الحلبة
ثلاثة من ذلك مشهورة اول الخيل السابق والثاني المصلي والثالث المجلي
ان يقف المسلمون صفوفا فاذا ركعوا كان [illegible] وهو عظم الورك [illegible] الصلا سمي بذلك ولا
يمتنع ان يكون السابق والمصلي ماخوذا من هذا ايضا وقد يستعمل مجازا في موضع الصلوة كقوله وصلوات :: وقد قيل في
الصوات انه صلوة. واما الزكوة فعندهم الطهارة او النما كقولهم [illegible] وقد يقال زكى فلان فلانا اذا مدحه وهو من
الطهارة لانه [illegible] والبراءة من العيوب وقد استعمل [illegible] في الشريعة واجر الصدقة لاخراج مال مخصوص فذلك
الطهارة لانه [illegible] الثواب على ذلك فيكون من جهة المعنى واما الضرب الثاني فهو كالصوم لانه
اما ان يكون طهرة له من المعاصي او يضاعف له [illegible] وعلى ذلك استعملوا هذا اللفظ في الوقوف وكقول الشاعر
مستعمل عندهم في الامساك [illegible] وقال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا وامساكا
خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وخيل تعلك اللجما ٥
عن الكلام وقد صار بالشرع مستعملا في امساك مخصوص [illegible] ولذلك قولنا وضوء مخصوص بغسل هذه الاعضاء
والبيع والنكاح صار من اسما الشرع مخصوصا [illegible] والقبول فيما هو بيع ولا اعتبار حال العقد الذي يسمى نكاحا فيما
يتصل بالسلوك وغيرها :: ونحو هذه الجملة الكلام في الايمان لانه بالشرع قد استعمل في افعال تعقلت بالعلم وانما عقلوا امتثل
امان الغير من الخوف والتصديق واما الوجه [illegible] فانهم لم يفهموا منها قول القائل لا اله الا الله [illegible] فصار كل ما ذكرناه
منقولا عن بابه واما الاسما التي كقولنا مومن وفاسق وكافر لانه يستعمل المومن في استحقاق الثواب والتعظيم وما كان ذلك مما
يعرف عقلا [illegible] او صدق غيره ولكنه يشبه بالمصدق من حيث لا ينفك المومن من كونه مصدقا وان كان
لا يجعل ذلك مطردا على ما تقدم والفاسق هو المستحق للعقاب واصله من الخروج على وجه [illegible] فكانه لا يخرج فاسقا
الا وهو [illegible] على الخروج بنفسه او بغيره والكافر هو المستحق العقاب العظيم واصله من التغطية كما قالوا في الليل
والبحر وكان هذا المكلف قد غطى نعم الله تعالى عليه فسمي كافرا فهذه طريقة القول في ذلك :: واما الاسما العرفية
فالاصل في ذلك انه كما يجوز منهم ابتدا الوضع على اللغة افادوا بها معنى من المعاني فغير ممتنع ان يختاروا العدول
عن ذلك الى غيره من الالفاظ وكما لا يمتنع هذا لا يمتنع ان يخصوا ما وضعوا له بعض ذلك دون بعض وبالزيادة على ما كان
في الاصل او النقصان وهذا ظاهر واذا تاملت مجازي كلامهم عرفت صحة ما نقوله وجملة ذلك لا يخرج عن طريقين فاما
ان يتجاوزوا استعماله في بعض ما وضعوه له واما ان ينقلوه عن بابه فيستعملونه في غيره فالاول هو كقولهم دابة
لانه استعمل في هذا الحيوان المخصوص بعد استعماله في كل ما يدب ودمنوا استعمل الا ان

في غير هذه البهيمة كان اشاعا كما انهم استعملوا لفظ الاسد في الشجاع فهو توسع واذا اطلقوه انصرف الى هذا السبع
ونحو هذا قولهم ملك لان الالوكة والمالكة هي الرسالة خص بذلك بعض الرسل و الجن هو موضوع للاستتار ثم
يستعمل في بعض من يستتر عن العيون :: وقالوا في القارورة انها استعملت فيما يستقر فيه الشي ثم استعمل في بعض ذلك دون
والخابية لما تخبا فيه وصفوا ذلك بشي دون ما عداه واما الضرب الثاني فهو استعمالهم الغائط
بعض من يستتر عن العيون فقضا الحاجة فاذا قال القائل
في الكناية عن قضا الحاجة لانه كان مفيدا عندهم للارض المطمينة ثم تعارفوا استعماله في قضا الحاجة
ذهب فلان يتغوط فهم منه ما قلناه وكان استعماله في الارض المطمينة مجازا وفي الاصل انما استعمل تشبيها من حيث
جرت عاداتهم بقضا الحاجة في هذه المواضع ثم غلب عرفه الاستعمال على قضا الحاجة وانتقل بتعارفهم عن بابه ونحو ذلك
استعمال الوطء والمسيس وغيرهما في الجماع لانه ما عرف قد صار مفيدا لا لانه كان للتسبب الداعي لهم الى هذه الطريقة انهم
استهجنوا الافصاح بقضا الحاجة او بالجماع فكنوا عنها بالفاظ كما مست حاجتهم الى العبارة عن هذه البهيمة المخصوصة
خلاف الحاجة الى الانبا عن غيرها فوضعوا لهم قولنا دابة بالعرف ونقلوه عن بابه في نظايره وقد عدّ من باب العرف قولنا
فيما يستمعه انه كلام الله ونشعر فلانا لو ما شاكل ذلك لما كان المعتبر عندهم بصورة مخصوصة فقط فصار هذا في بابه بمنزلة ما
حدثه الفاعل في تسمية كلامه ونظير هذا في اعتبار الصورة هو قولهم ان هذه صلوة ظهر وسوا قيمت في هذه الزاوية
مع علمنا بتضادها ومن هذا الباب قولنا فقيه ومعلم فان ذلك من جهة عرف اللغة يفيد اختصاصا لا يفيده اصلها فهذه
طريقه اسما العرف. ولا ينبغي ينقل اهل اللغة عن بابه لا يعرف من جهة اهلها او شرع وقد بينا حالها فاما ما عدا ذلك فهو
من اسما الاصطلاح فاما باب الكلام العلوم كقول المتكلمين جوهر وعرض وقول الفقيه حدث وما اشبهه فلا يجب ادخاله في
هذه الجملة :: وقال في اخر الباب ان الفقهاء خصوا الايمان بالعرف كما خصوها بالحقايق لما كان من حكم العرف تقدمه
في الرتبة على الحقيقة الا ان العرف لما انقسم فربما كان عرفا شايعا عاما وربما اختص بقوم دون قوم ووقت دون وقت
اعتبر حاله على هذه الطريقة فلهذا اذا حلف والله لا اكلت الرؤوس انصرف الى ما تعورف في ذلك الوقت وعلى هذا اختلف
الفقها في حكم هذه اليمين اعتبر ولم يكن اختلافهم الا لاختلاف العادات في اكل الرؤوس فوجب حمله على ما يتعارف دون غيره

باب في ترتيب الخطاب اللغوي والشرعي والعرفي وذكر احقها بالتقديم

الاصل في هذا الباب الذي قدمناه من جملة اقسام الخطاب لا يخرج من ان يكون على عرف الشرع او على عرف اللغة او اهل اللغة
وفي اصل اللغة اما ان يكون حقيقة او مجازا فحمل هذه الوجوه الاربعة ثم الترتيب فيما يجب حمل خطابه تعالى عليه ان مبدأ بالشرعي
فان لم يمكن حمل على عرف اللغة فان لم يمكن لمانع حمل على حقيقته فان منع مانع حمل على المجاز للاقرب دون الابعد
فان لم يصح حمله على الشرعي حمل على عرف اللغة من حيث يرد الخطاب عليه فينقله عن بابه فيحمل محل العرف
ثم القول في محمد حمله على الاقرب مختلفين هو حقيقة فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ما سيجي تفصيله من بعد وانما
بدانا بالعرف الشرعي لان ذلك هو كمواضعه تجدده على عرف اللغة من خاطبه فكذلك الحال ههنا وكان المذكور ثانيا
واهل اللغة فكما ان خطاب المخاطب يحمل على ما يحصل بينه وبين من خاطبه عهده فيه لان مواضعه منهم طارية على المواضعة
عرفا للغة لانه الذي يرد الخطاب عليه ولم ينقله عن بابه وهو اولى من اهل اللغة فقد يكون عرف قوم بخلاف عرف غيرهم ولكن الذي يوجب حمل
الا اولى وان كان هذا العرف مختلف

خطاب الله عليه من عرف اللغة هو العرف الذي لا يختص بطائفة دون طائفة فاذا كان الكل مخاطبين بذلك فالعرف عرف لجماعتهم
ويجب ما ذكرناه وان كان عرفا لبعضهم والخطاب لجماعتهم لم يحمل ذلك على عرفهم الا ان يختص الخطاب من ذلك العرف
عرف له والذي يلي ذلك هو اصل اللغة ثم الحقيقة لا شبهة في انها اولى لان العدول عن الحقيقة الى المجاز يكون
لضرورة ولدلالة ناقلة من الوجوه التي قد منعنا هذا فاذا امكننا حمل الخطاب على حقيقته لم نعدل الى المجاز فاذا لم يمكن حمله
المجاز الاقرب على الحقيقة والمجاز فكان اولى من المجاز الابعد الا ان تتساوى وجوه المجاز والجمع يتعذر فيفتقر الى دلالة ويصير
من باب المجمل فهذه طريقة القول في هذا الباب فاما كيف هذه الجملة في اللفظة التي تترجح الى كل واحد من هذه الابواب
الاربعة بنفسه ويفيد في كل واحد منها ما يفيده فيقدم البعض على البعض على ما ذكرنا فاما اذا لم يكن كذلك لم يتات
هذا الترتيب

باب ذكر الطريق الى معرفة مراد الله تعالى بخطابه

قد ذكرنا من قبل ان
اصول ادلة الفقه الا وهذه الادلة يكون الا طريقها الخطاب وعنه يتفرع غيره من الادلة فيجب ان نبين الحال من الشروط
الذي يكون خطابه تعالى دليلا لنا على الاحكام وانما ذكر في الباب الشروط التي ترجع الى حال المخاطب وان كان ذلك لانهم
دون ان يعرف كيفية الخطاب من جهة اللغة وان يعرف في هذا الكلام انه خطاب فاذا دل من قبل الله لان من دون هذين لانا نق
الكلف في معرفة مراده بخطابه وانما احتجنا الى تكلف هذا القول لما لم يكن لنا من طريق الضرورة سبيل الى معرفة مراده تعالى
خطابه واحتجنا الى الاستدلال فاما لو وقعت الضرورة اليه لم نحتج الى ذلك في كل حال فاذا ثبت ذلك وكان الكلام لا يصير في
الاصل خطابا لجنسه لكن من قصد مخصوص لفاعله فكذلك لا يصير دلالة لنا على مراده لكونه خطابا بل لا بد من مراعاة امر
سواه وانما نورد هذا الكلام على من يعلم لنا ان خطابه تعالى دالة وكلامه حجة فاما من خالف فزعم ان المسموع ليس هو الكلام
في التحقيق وانما هو كلام لا ينافي انه يكون دليلا او قال انه لا طريق يعرف به مراد المتكلم بالخطاب فهو خارج عن هذا
عن هذا الباب ويكفينا ان نحاجه بالخروج عن مذهب العلماء واجماع المسلمين فالشروط التي ذكرها في الكتاب ان
يعلم المكلف انه تعالى لا يخاطب الا ويريد بخطابه امرا ما فلا يصح خلوه من افادة لمن خاطبه ويعلم ايضا انه لا يخاطب
على وجه يقبح من الكذب والامر بالقبيح والنهي عن الحسن ويعلم ايضا انه لا يجوز ان يخاطب بلغة ولا يريد ما تعارفوه
في تلك اللغة ثم لا يبين المراد به بدلالة فيكون ملغزا معميا وقد كان في جميع هذه الوجوه الثلاثة في الشرط الثاني
وهو ان تعالى يجب ان يعلم انه لا يخاطب على وجه يقبح فان ما عداه من الوجهين يكون المنع راجعا الى القبح
لكنه رحمه الله قد فصله لغرض صحيح وذلك لانه كان هاهنا قوم من الحشوية اختصوا بانه تعالى يجوز ان
يخاطب ولا يريد بخطابه افادة شيء اصلا وانما يحسن التعبد بالتلاوة قالوا وذلك في الـ ... بان
المتشابه وما شاكلها فهو لا يجوزون عليه الكذب والامر بالقبيح ولا ان ... يعمي مراده
فافردنا هذا الشرط لدخوله في هذا الباب وقالت المرجئة انه تعالى يخاطبنا ... باي
الوعد التي تتضمن العموم وليس تنادي لنا مع المعرى من القرآن ... ما يقتضيه الظاهر

لم لا يفعل فيه شرطا او استثناء ما بين الله ذلك حالها لنا فيخلو في تجويز الالغاز والتعمية عليه فافردنا
ذلك لنبين فساد مقالتهم وفي كتاب المجبرة وهو العطوي من اجاز الكذب على الله تعالى عن ذلك واحتج على
قومه بان ما اجازوه اعظم مما اجازه لكنه لم يجوز ذلك في الاحكام ومنع من وجوده في القرآن وان كان لا امارة له
من واحد من الامرين فافردنا هذا الشرط ايضا فاما لو عقدنا الباب عليه لم ينكشف هذه الفائدة التي حصلت عند
التفصيل وان كان الغرض ينصرف الى مكالمة المجبرة فاما الدلالة على الشرط الاول فهو ان الغرض المقصود
بالخطاب هو افادة المخاطب غيره بخطابه شيئا وما يحصل من بعد فعلى طريق التبع له فاذا لم يحصل ذلك صار
عابثا عن غرض مثله ودخل في حد العبث وجرى وجود الخطاب والحال هذه مجرى عدمه في انه لا
غرض فيه ولا ينتقض هذه الجملة بالكلام الذي يفعله احدنا في نفسه لان في ذلك غرضا مثله وهو ما يتعلق بالحفظ
والدرس وكيفية الترتيب ولانا اردنا بما ذكرناه ما يكون خطابا للغير فحكمنا انه اذا عري عن الافادة
صار عبثا وليس حال الخطاب كحال غيره من الافعال التي تحسن حصل هناك قصد او لم يحصل او يقع حصل هناك
قصد او لم يحصل فانه ما خرج من هذين الضربين فلا بد من قصد ليحسن واذا لم يقصد به الافادة قبح الخطاب على ما قلناه
فان قالوا الحمل فيه غرض وهو التعبد بالتلاوة فيكون لنا في ذلك لطف وهذا اكبر الاغراض فيخرج عن العبث
قيل له عن ذلك اجوبة احدها انه لا بد في وجه الحسن ان يقترن بالفعل وان لا يتراخى عنه وانما يتاتى التعبد
بالتلاوة بعد وجود الخطاب فما الذي اقتضى حسنه في الاول ليصح من بعد ان يتعبد بتلاوته ولا يمكن ان يقول قد
يقترن وجه الحسن بالفعل الحسن نحو العوض والاعتبار الذين يشترطونه في حسن الالام وكذلك ما قلناه وهذا لانا
نقول ان كون الفعل متضمنا للنفع وكونه مؤديا الى النفع هما وجهان لحسن الفعل وهذا مفارق له وانما النفع
يتاخر ولم يجعل حسنه لذلك النفع الذي يتراخى فبطل ما ظنه وثانيها انه انما يعلم التعبد بالتلاوة بخطاب اخر
وان اجرنا في الخطاب الاول ان لا يراد به شيء اجرنا مثله في الثاني فلم نعرف الغرض الذي قاله وعاد ما ذكرناه من
العبث والثالث انه اذا صح ان يجعل في هذا الخطاب افادة العوض وصح التعبد بالتلاوة فالتعري به على احد
الوجهين دون الاخر يقتضي كونه عبثا من احدهما فيكون بمنزلة ما نقول في الحظر والاباحة ان خلو هذه الاشياء
التي ينتفع بها فصح ان يكون لوجه النفع كما صح ان يكون للاستدلال فقصره على احدهما عبثا من الوجه الاخر
والرابع ان التعبد بالتلاوة لا يكون الا لطفا اذا كان المرء متدينا بالمعاندة فيتعظ بهو اعظم ويتجنب من المعاني
ما كان نهيا انطوى على تركه وهذا لا يتم دون ان يستفاد به معنى من المعاني
وما كان هذا امرا اعتقد على ادائه ولا بد من تشبيه بين اللطف وبين ما هو لطف فيه وليس من فعل
ليتنبه هذا الوجه من اللطف بين هذا انه لا بد من تنبيه بين اللطف وانما التنبيه ما يرجع الى علمه بما يستحق بكل واحد منهم
الطاعة والانصراف عن القبيح وبين القراءة تنبيه

بالخطاب • والخامس انه لو كان ما قالوه هو الغرض لم يكن لجعله القرآن بلغة العرب
منها وهذا النقص معروف ما ان
مزيته على غيره من اللغات بل كان لا وجه ليس لجعله نذرا على طبقات الفصاحة بل كان لا معنى لان جعل بعضه بصورة الامر
وبعضه بصورة النهي بل كان حكمه ويجوز حكمه ويجوز مهملا ما وقعت عليه مواضعه بل حمل القرآن حرفا يجري حكم الصوت المفرد
ويجري المصحف بل لا فضيلة بهذه الجملة انه اذا لم يكن بالاوصاف التي ذكرناها فهو لاجل انه اراد به امرا من الامور
فان قيل ان الغاية يتعبد بالتلاوة فقط فكيف يصح انكاركم لذلك
ولم يكن الا انا عند انا على ما وجدوه خطابه عليه • قيل له انما انكرنا ان يكون له غرض آخر من التعبد بالتلاوة والغرض ولكن ذلك بعد ان يكون المخاطب يريد امرا من الامور وهناك
قيل له لسنا ننكر ان يتعلق به غرض آخر من التعبد بالتلاوة والغرض بذلك عندنا هو ان يتعلق النقل ويتواتر على حد يقع الحجة به لكنه كما قال تعالى انا نحن نزلنا
من يعرفه من يتعبد بالتلاوة والغرض بذلك ان ناخذ الصبيان بذلك للغرض الذي ذكرناه • هذا وليس يتعذر على العاجز
الذكر وانا له لحافظون متعبدنا بالحفظ والتلاوة وان ناخذ الصبيان بذلك للغرض الذي ذكرناه • هذا الباب • فان
انه يعرف انه قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر وان صفة الصلاة ما هي وان كان العالم يتوصل الى التفصيل في هذا الباب • فان
قيل فان احدنا قد يحسن منه ان اراد كلاما ان يفيد به شيئا وان لا يريد به افادة شيء له الاشياء فكيف منعتم ذلك • قيل له انما قلنا هذا فيما نخاطب
به احدنا غيره وقد يعلم وان كان لا احدنا في ذلك غرض وهو ما يرجع الى الحفظ والدرس وترتيب الكلام • وهذا في الله مفقود • فان
قيل فالله تعالى حيث انزل الكلام في اللوح المحفوظ قد ادخله ولما انزله الى الرسول صلى الله عليه فيكون عاريا عن الفائدة والحال
هذه وعلى هذا دل ما روي عن النبي صلى الله عليه كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر • لانه لم يكن هناك منتفع مستفيد لذلك الذكر
واعطافا فانه عند اخبار الخلق يقول لمن الملك اليوم وليس هناك منتفع معتبر فكل هذا يقدح فيما اصلتم وبعد فكيف انكرتم
ذلك وقد حكى الله تعالى عن العلماء انهم يقولون في المتشابه امنا به كل من عند ربنا فيوقنون ولا علم لهم بمراده بل كيف دفعتم
ذلك مع ان في القرآن اشياء لا يمكن ان يعرف معانيها وليست بلغة العرب مثل قوله عليهم ثياب من سندس خضر واستبرق
والمعروف من السندس البزيون وليس هذا مراده تعالى ولا الاستبرق لا يعرف معناه ومثل قوله ترميهم بحجارة من سجيل
ومثل المشكاة فانها بلغة الحبش والقسطاس بلغة الروم ومثل قوله ان شجرة الزقوم وذلك غير معروف • وقال في شجرة هذه
طلعها كانه رؤوس الشياطين وهم ما شاهدوا الشياطين وكقوله في فواتح السور حم وص وغيرها • قيل له
اما الجواب على قول السائل انه اذا ادخله في اللوح علم تعالى انه لا بد من ان يكون هناك من يسمعه ويستفيد به ولهذا يقع الكلام
في حال يكون في الحال من يتعبد بذلك اذ لم لا يعلمنا حكمه من اراده تعالى امر من الامور ولسنا نجوز ان يكون وجود القرآن من
جهة غير معروف الى الوجود حيث من ينتفع به ويعتبر فالخبر محمول على وجود غيره معه وليس في ظاهره قوله ثم خلق
الذكر انه لم يخلق معه غيره فبطل التعلق به • وقوله لمن الملك اليوم فهو في الحالة التي يحشر الناس لقوله يوم هم بارزون
وفي ذلك فائدة ظاهرة من حيث يزداد المؤمنون سرورا ويزداد الاعداء حزنا ليتحقق كل فريق منهم انه لا حكم الا لله
في ذلك اليوم • واما حال المتشابه فالصحيح عندنا ان العلماء يعرفون الغرض به ويكونون بقدر ذلك ان الله يعلمه مع الراسخين في العلم
وهم مع ذلك يقولون امنا به كل من عند ربنا هذا انه مدحهم انه اقام على الايمان يقتضي علمهم بذلك ولا فلا مدح لمن صدق من
دون علم وليس معقول المحكمات ما نص ام الكتاب يقتضي انه يستدرك المراد بالمتشابه بالرد اليها وقوله في
اخر الاية وما يذكر الا اولوا الالباب دلالة ايضا على ذلك فاما الذين قالوا آخر فلا اصل في الجواب عنه

ان العرب كانت في غاية الحرص على ابطال امر الرسول صلى الله عليه فلو ظفروا باطلاع لا يمكن المراد به لقدحوا به في نبوته
ولقالوا كيف تدعي انه عربي مبين منزل من عند الله وانت تخاطبنا فيه بما لا يمكننا معرفته وفيما ليس هو بلغتنا فلما لم ينقل
ذلك عنهم عرفنا ان الامر بخلاف ما ظنه السائل • فاما السندس فهو الديباج الرقيق والاستبرق ما غلظ من
الديباج وفيه للاجابة ان الله تعالى جعل لهم ثيابا رقيقة عند الاشتغال بالاتكاء وجعل لهم ثيابا غليظة عند التراب وغير
ممتنع في الاستبرق ان يكون معربا فقد كانت العرب تعقل ذلك • وهذه الثياب لو لم تكن من اعلى الثياب جمالا عندنا
لمن خوطب بذلك كان عندهم انه من اعلاها فهو كوعدهم بالماء واللبن وقوله السجيل هو معرب من سنك وكل واما
المشكاة فقد حصل فيها اتفاق اللغتين في الكوة والقسطاس حصل فيها اتفاق لغة الروم ولغة العرب في الميزان وذلك
غير ممتنع كما اتفقت لغة العرب والعجم في التنور وما شاكله • واما الزقوم فهو عبارة عندهم عما يكره
الطبع وتنفر النفس عنه وكذلك الشياطين لانهم اذا ذموا خلقه منكرة قالوا هو شيطان وصورة الروس معروفة واما
اوائل السور فهي اسماء السور على ما قاله بعضهم او ان يريد تعالى بذلك ان هذا القرآن مركب من هذه الحروف وقد
عجزوا عن الاتيان بمثله وتفصيل ذلك يطول • فتثبت بهذه الجملة انه تعالى لا يجوز ان يخاطب الا ويريد بخطابه امرا
من الامور • واما الشرط فدليل العدل يأتي عليه فهو مذكور في موضعه وانما يصح لنا ان نقول انه لا يامر بالقبيح
ولا ينهى عن الحسن اذا ثبت انه ليس الذي يوثر في حسن الشيء امره ولا الذي يوجب قبحه نهيه لحيث تعلقا اذا كان
عالما بقبح القبيح وبغناه عنه نعلم انه يجوز ان يقع منه الكذب ولا الامر بالقبيح ولا النهي عن الحسن بان هذا اوجد في القبح
ولن يجد وقوعه من الله جل وعز ويبين صحة هذا ان تجويز الكذب عليه في شيء يخرجنا عن الثقة بشيء من خطابه
لين الطريقة واحدة • فلو قدرنا ان الكذب لا يقبح لكان يجب نفيه عنه تعالى لكي يصح ان نثق باخباره فكيف وقد ثبت
قبحه لا بحاله ولسنا نتكلم في هذا الباب الا من سلم ان كلامه فعله يصح منه ان يقال قد يقع على وجه فيقبح وعلى وجه
فيحسن فاما من نازع في ذلك فيكاملنا هذا الاوجه له • وان كان لا اصل منهم الا وهو يوافق في ان المسموع هو فعله تعالى
فيتم الكلام على ما نقوله • واما الشرط الثالث فالامر فيه ايضا ظاهر وذلك لانه تعالى لو خاطبنا بخطاب موضوع
لفائدة مخصوصة عند اهل اللغة ثم لم يرد بذلك ولا يبين ما يريده به بدلا له صار عبثا فلحق بالقسم الاول لانه
لا فرق بين انه لا يريد شيئا وبين ان يريد ما لا يمكن الوقوف عليه • ويبين هذا ان تجويز الالغاز والتعمية عليه في بعض
الاحوال تقتضي تجويزه في سائر خطابه فلا يبقى لنا طريق العلم بمراده اصلا لان طريق العلم بمراده تعالى طريق
واحد فان افسد على نفسه في البعض فقد افسده في الجميع • فان قيل فكما جاز على الرسول التعمية والالغاز
في بعض الاحوال ثم لم يسد ذلك طريق العلم من ادعاه عليه السلام في الاحكام فهلا قلتم مثله في خطاب الله تعالى
وهكذا الحال في سائر العادات • قيل له ان لمعرفة مراد الله طريقة واحدة وهي الاستدلال بظاهره
كلامه وانما يفترق اليه من القرائن مما يضاف اليه من الادلة فاذا ابطل المرء ذلك على نفسه في البعض
فسد ذلك في الجميع وليس كذلك معرفة مراد غيره لان للضرورة مدخلا في معرفته

مراد الرسول وغيره فلهذا لا يعتمد وما كان من باب الاسناد الا الى الرسول عليه السلم فبان خطابه انه يجب فيه ما ذكرناه محكم
يرد على القديم تعالى من الخطاب ولا احاد لم يجوز على الرسول الا الغاز في الشرع المؤدي عن الله وانما اجزناه فيما يختص
وبعد فان الرسول وغيره قد يثبت لهم غرض في الالغاز والتعمية لجواز الحاجة عليهم والقديم تعالى عن ذلك
فان القديم تعالى يخاطب العباد لينتفعوا بخطابه وليعرفوا المراد به والالغاز والتعمية يخرجان عن هذا الغرض
فاذا ثبتت هذه الجملة ولم يصح دفع الضرورة الى مراد القديم تعالى بخطابه في حال التكليف لما كان الطريق الى معرفة
ذاته يعود الا له فلا بد من نفي الالغاز والتعمية عنه في خطابه وليس يمكن ان يضطر ملكا من الملائكة الى مراده فيعرف
غيره من جهته ذلك لان الحال لا تختلف في المكلفين في باب المعرفة فان كان متى اراد تعالى ذلك لم يكن في
الخطاب فايده ٭ فان قيل فهلا اجزتم بعض مراده ان يعرف بخطابه وان جاز عليه الالغاز في البعض وهو ان يخاطبنا
في البعض بما لا يحتمل الا شيا واحدا او يخاطب ويدل خطابه بشيء يزيل الاحتمال ٭ قيل له لا خطاب الا وهو معترض
للاحتمال فيكون مراد المخاطب بازه ما وضع له وثانيه غير ما وضع له فيكون مجازا ٭ وبعد فان الذي عند السايل انه لا يحتمل
انما يجب حمله على ظاهره او على ما خلا عن قرينة وهذا بعينه قائم في الاصل فانه لم يجب حمله الا على ظاهره
الا انه يحتمل وبهذا يجب عن قولهم انه خاطب ويدل ليس التاكيد ايضا خطاب فمن اين يجب حمله
فكذلك حمل ما قالوا الا انه يحتمل وهل اجاز عليه الالغاز والتعمية في التاكيد كاجازته ذلك
على ما يقتضيه ظاهره مع قول السايل في الاصل بما قاله وهلا خاطبه تعالى ايانا بالفاظ التوعيد واراد بها غير ما وضعت له في
نفس الموكد وليس ينقض الجملة التي قدمناها ٭ وانما انكرنا عليهم ذلك مع عدم البيان فاين احدهما من
الاصل الا انه لا يجوز ان يخاطب بذلك الا ويقترن اليه البيان ٭ فهذه جملة القول في ذكر الشروط التي يعرف بها مراد الله تعالى بخطابه فاما ما يتصل بالقراين التي هي
الاخر ٭ فهذه جملة القول في ذكر الشروط التي يعرف بها مراد الله تعالى بخطابه
عن الخطاب فيجي القول فيها في مواضعها ان شا الله

باب في الطريق الى معرفة مراد الرسول عليه السلم ومراد الامة

اعلم ان هذا الباب بعد العلم بنبوته وبعد العلم بان هذا الخطاب
خطاب له وان كان ذلك يتوقف على العلم باللغة لكن المقصود هو ما عدا ذلك من الفصول ٭ وجملة القول في هذا ان للعلم
بمراده طريقين احدهما الضرورة ولا اختصاص لا فيما نقل حاله حالما يعرف من مراد الله والعلم بمراده على جهة
الضرورة يكون على وجهين احدهما بمشاهدته وسماع كلامه فيقع عند ذلك الاضطرار الى مقصده ٭ والثاني بان
يسمعه السامع ويضطر الى قصده ثم ينقله الى غيره فاذا تواتر بذلك الخبر وقع العلم الضروري بقصده فهذا الضرب
فاما يعرف من مراده ضرورة لسنا نحتاج الى تكلف القول في الشروط التي معها يعلم مراده بخطابه ٭ واما نحتاج الى بيان
ما يعلم مراده بالدليل وذلك بان يعرف ان الكذب وما يجري مجراه من امر بقبيح ونهي عن حسن لا يجوز
عليه وكذلك الكتمان والتقية وما شاكلها فاذا حصل للمرء هذه الطريقة عرف مراده وعرف كونه حقا وصوابا
واما اذا عرف مراده بما سنذكره في باب الكذب من شروط الاخبار فعند ذلك يعلم نفي الكذب عنه وما حل محل
الكذب من الامر بالقبيح والنهي عن الحسن ٭ ومنها ان يعرف ان الكتمان والتقية لا يجوزان عليه ٭ ومنها

ان يعرف ان الالغاز والتعمية لا يجوز عليه بل يجب في خطابه ان يكون مفيدا لما وضع له بظاهره او بقرينة تقارنه
والشرط الرابع قوله وان لا يخاطبنا على وجه يقع التنفير عنه ٭ وقد ذكر في الشرح ان هذا الرابع لا يصح
ان يجعل شرطا في معرفة مراده بخطابه فان الامور المنفرة عنه انما يجب نفيها عنه لما يرجع الى القبول لا لما يرجع
الى مكلف معرفة مراده ٭ وقال في الدرس الغرض بذلك انه لا يخاطب ويوخر البيان عن حال الخطاب لان خطابه
على هذا الوجه وان لم يكن هناك حاجة يقع به تنفير فلا يمكن معرفة مراده بالخطاب فيجب ان يكون له بيان قد اخره
ولم يحتج ان يشترط في معرفة مراده ما شرطنا في معرفة مراده تعالى بخطابه من قولنا يجب ان يعلم ان خطابه تعلق
لا يجوز ان يرد على وجه لا يريد به شيا وهاهنا حذفنا ذلك الشرط لان كلامنا هو فيما يتصل بما ذكره الشرح الذي يحمله
عن الله تعالى البنا وذلك مما لا بد من ان يتضمن مراد الله صلى الله عليه ٭ فان قيل فالشرط الذي فسرتموه في تاخير البيان
انما كان يلزم لو صح منه تقديم الخطاب على وقت الحاجة ٭ قيل له هو كذلك ولا مانع يمنع منه بان يتعلق به صلاح ولطف
وان لم يلزم فيه فعل ولا يكون والحال هذه مخيرا بين ان يكون يؤدي او لا يؤدي لان التخيير انما يثبت بين فعلين يستويان
في وجه الصلاح والوقت واحد وقد بينا المسلة على تعلق صلاح بذلك ٭ فان قيل فانه اذا لم يبين مراد خطابه الذي اداه
عبثا فكذلك لا يجوز ٭ قيل له فاذا كان عبثا فهو قبيح بنفسه لانه لا يجوز في كل شي يتصل بالادا ان يقع منه صلى الله عليه
فيه ما يقبح ولذلك لم يجوز عليه الصغاير في الادا لما لم يجوز عليه السهو على ما نذكره ٭ فاما الدلالة على نفي الكذب عنه
فيما يؤديه عن الله تعالى فطريقان احدهما ان ما ظهر عليه من المعجز هو في حكم المقرون مع كل خبر يخبر به عن الله تعالى لانه
يدل على صدقه في كل ما يؤديه عن الله فكانه اذا قال ان الله
يدل بتصريحه على صدقه في دعوه النبوة ومن جهة المعنى يدل على صدقه فيه ما ظهر على من المعجز ٭ والثاني ان غرض القديم
قد اوجب عليكم الظهر اربع ركعات يقترن اليه والدلالة على صدقه فيما يؤديه عنه تعالى لكان قد فعل
تعالى بارساله اذا كان ما يرجع الى معرفة الخلق مما لم يعرف من جهته فلو عرف من حاله انه يكذب فيما يؤديه عن الله فالاجماع
ما يعود على غرضه بالابطال والنقض فلا يصح في الحكيم ذلك ٭ فاذا اردت نفي الكذب عنه في غير ما يؤديه عن الله وايضا وان تجويز
يشهد لك به ثم تعرف صحة الاجماع بما يؤديه عن الله فلا يقع في العلم به افتقار الى نفي الكذب عنه لانه يقول القايل
الكذب عليه في غير الشرع يقتضي تجويزه عليه فيما يؤديه من الشرع فلا تقع به الثقة وان كان في هذا ضعف
انا نفي عنه الكذب فيما يؤديه عن الله تعالى لما ذكرنا من الدليلين ويبقى على تجويزه عليه في غيره ٭ وقد قيل ان الكذب في
الاصل منفر عن القبول منه حتى لا يكون للمكلف الخلق اليه اذا قطعوا على نفي الكذب عنه حمله كسكونهم اليه
اذا اجازوه عليه على وجه الجملة ٭ وهذا ظاهر من احوال الناس ومتى كانت بعثته للطف فيجب ان يفعل على
ابلغ الوجوه ٭ واذا ثبتت هذه الجملة فالامر بالقبيح يجري مجرى الخبر بانه حسن مخصوص وكذلك النهي عن الحسن
يوجب نفي ذلك كله عنه ٭ واما نفي الكتمان عنه فلان الغرض ببعثته ان يعرف من جهته صلاحنا فلو جوزنا
ان يكون كاتما لم يقع ببعثته ازاحة العلة فعاد على الغرض بالنقض لانا كنا الا نامن ان لا يكون قد ادى الينا مصالحنا
او فيما ادى شرطا لم يبينه وليس يصح من الحكيم ان يبعث من هذا صفته بل قد منع من ان يخفى

في نفسه بعد اعتزاله فيه فكيف يجوز ان يخفوا ما خص بالشرع والذي نريده بنفي الكتمان هو فيما يتصل بالشرع الذي
يودعه دون ما يختص به من احوال نفسه لان ذلك جائز عليه ما لم ينقض تنفيرا ولست تنتقض هذه الجملة بقول
القائل انه قد جاز عندكم تاخير التبليغ وهذا ضرب من الكتمان وذلك لان الكتمان لا يثبت الا بان يترك الاظهار ما قد
مست الحاجة الى اظهاره فالوقوف عليه من جهته ولا بد من ان يكون له في الاظهار داع وفي الكف عنه داع
اخر ولكنه يغلب احد الداعيين على الاخر لما يتعلق بمنافعه ومضاره ولاجل ذلك لم يبح الكتمان عليه تعلق ولو ان لا امر
علينا ما علمناه للوجه الذي كلمناكم حق الاحتراز عن شي من الاشياء ان يكون كاتما له وقد عرفنا خلافه وعلى هذه الطريقة تمدح
المرء بكتمان السر لانه يدفع الى المضاره النفس في ترك الاظهار فاذا كان كذلك ولم يتعلق للمكلفين صلاح بتقديم التبليغ لم
يعد كاتما وعلى ذلك اذا لم يكن الحادثة فاذكر حال الاظهار وغيره فلا كتمان وليس هذا من باب تاخير بيان الخطاب
عن حال الخطاب لان الحاجة هناك ماسة في معرفة ما خاطب به فيعد بتركه كاتما فان قيل فانه يكتم ثم يبعث الله نبيا
اخر يبين ما قد كتمه كم قيل له فلا يكون اذا في نقضه هذا الوصول غرض وبعد فتجويزه على الاول يودي بتجويزه على الثاني
فلابد من ان يستمر كذلك ابدا فلا ينقطع ومتى قيل انا نظر الى نقصه واصر جملتهم فتنقل حال الشرع قلنا فيعتقد الثاني عبث
وعلى انه وان وقع الفرقة الى فحد فليس يخلو خب ذلك انه ليس هناك شرع يتوقف ما بينه واما نقع الفرقة الى ما بقي وهذا
لا يبعي من الاظهار فان قيل فانه قد حتم بان يبين كثيرا من الشرع لبعضهم دون بعض قيل له انما يجب ان يعلمه الكل فليس يقع
فيه تخصيص وانما يبيح ما قلته في فروع الشرع يصح الرجوع فيها الى اخبار الاحاد فاذا علم من حاله من خبره انه يقوم
باذاعته حين الحاجة جاز ذلك بحكم يبانه نفسه وليس من شان جميع الشرع ان يكون الطريق اليه واحدا من التواتر وما شاكله
بل يختلف الحال على ما ذكرنا فعلى هذا الوجه جاز ان يبين صلى الله عليه حقا بجميع الشرع واحدا من الامه فلا يبوق
الا من جهته فان قيل افتجوزون له عند الاكراه ان يكذب فيما يوديه عن الله تعالى او اذا خوف من الاداء الاستعمال التقيه
عند هذه الاحوال فيقال فلم منع ذلك فيمن اكره على كلمة الكفر ان لا يجوز له الا الاظهار مع المخافه فاذا جاز فيه ذلك فلم لا
تقولون مثله في الرسول قيل له ليس يخلو الخوف الذي يرد عليه من احد امرين اما ان يكون مطريقه الضرب وقطع
الاعضاء والجراحات وما شاكل ذلك واما ان يكون مطريقه القتل وافاته الروح فاما الاول فلا يجوز له اخفاء الشرع
لاجل ان يحمل المشقة على ما يقوم دون تبليغ الرساله لانه لما عظمت منزلة النبوه حتى زاد ثوابها على ثواب كل طاعة بها
يستقل المعمل الامر حمل العوارض دون اداها واما الثاني فانه ينظر في حاله فاذا كان قد ادى كل الشرع ووجب عليه اذ اهذا
السر الواحد يخوف من اجله لو قد اداه وان يستقبل القتل وكذلك ان كان قد اوحى اليه بجميع ما شرع لا امته حتى لم
يبق هنالك سر فيقتله او لا يكتم وبودي ولا يبالي بانه يقتل لان منزلته بذلك تعظم وليس في قتله اكثر من زوال تكليفه وذلك لا
يجالد بزوال الكفر فان كان يخوف بزوال الوحي عليه حالا فهو قد يتغني بقاه وعلم ان الله تعالى يمنع قاتله من قتله
وبعصمه من الغاية وبجدها عند بعض العوارض وان قتله فان الله تعالى يحيه ليقوم بتاديه الشرع ان لم يمنع
القاتل لغرض من الصلاح ويقوم قتله اياه مقام موته فتملك بين حالتيه ومتى تحقق المنع الذي ذكرناه ذال الاكراه
عنه وحل محل السلطان الذي حوله غلمانه واعوانه فيدخل عليه واحد بيده سيف يريد قتله ليس
داخل

الاكراه فيقول بعلم السلطان انه لا بد يعرف عنه ويفارق حاله حال احدنا اذا اكره على كتمان الحق
او اظهار الباطل ولا قبل لين ذلك مقصور عليه لا يتعداه ولا يتعلق للعباد به حكم وليس كذلك حال الرسول
لانه مامعه من الشرايع وهي مصالح للعباد فاذا اخفاه او كذب فيه اخل ذلك بعلمهم بصلاحهم فهذه طريقة القول
في هذا الشرط واما الشرط الثالث وهو المنع من جواز الالغاز والتعمية عليه في خطابه فلسنا نعتمد فيه على مثلها
قلناه في خطابه تعالى حيث قلنا ان تجويز ذلك عليه يقدح في معرفة مراده اصلا لان مراده قد يعرف ووقوع الفرقة اليه دون مراد الله
تعالى فيجب ان يعتمد في ذلك على انه على الغرض يبعثه بالنقض لانه تعالى انما يبعثه ليزيح علة المكلفين في معرفتهم بمصالحهم فاذا
كان خطابه الذي يوديه عن الله تعالى لا يريد به ظاهره ولا يضيف اليه البيان زالت هذه البغية فلهذا منعنا من جواز ذلك عليه
في خطابه وليس لاحد ان يقول انه خاطب في هذه الحال ولا يقرن الى ذلك البيان ثم يقرن اليه البيان في الثاني فيوقف مراده
لانه ليس يخلو من ان يكون هذه الحال حال الحاجة او لا يكون حال الحاجة وان كانت حال الحاجه فاذا رناه يبطله لين
الغرض ينتقض ويبطل وان قد قصد على حال الحاجة فذلك عبث ينتقض التقصير فلا يامن مثله في حال الحاجه وكما لا يجوز عليه
ان خاطب ابدا الا ويقرن عليه البيان لين لا يودي الى ما توجيه ذكرناه فكذلك لا يجوز ان يكون قد خاطب لولا وبين ثم يورد ذلك
الخطاب من بعد فعري عن ذلك البيان لان خطابه في كل حال المنع فهو دال على الاحكام وعلى المكلف تكليفه في ان يجرى ذلك
على ظاهره ان خلا عن القرينه فلو اخلاه في حال من الاحوال عمانه بعرف المراد لكان داخلا في التعمية وهذا الذي يبين محمد ذلك
ان خطابه صلى الله عليه جار مجرى خطاب الله عز وجل فكما ان الالغاز منفي عن خطابه في كل حال فكذلك عن خطاب الرسول وتبين ذلك
انه اقتضى تنفيرا واوجب المنع منه في كل حال وكما يبعد عند هذه الطريقة في احواله تكذلك في افعاله الشرعيه التي تكون دالا له
لنا على الاحكام بان يكون شرعا مبتدا او بيانا لمجمل وكذلك في الوحي من جهة ما هو من الامه له اتصال بالشرع لانها اجمع تجري مجرى
اقواله فلا يجوز الا ان تقع على الحد الذي يعرف الوجه الذي يختص به من كونه واجبا او مندوبا اليه او مباحا وان كان في الاجابه لا يلزم الا
اعتقادا دلالة دون فعل شرعي فان قال اذا جوزتم عليه الالغاز في بعض الحالات فهلا اجزتموه في كل حال قلنا انما نجوز ذلك فيما
يختص من احواله دون ما يتعلق بما دل الشرع فصار بمنزلة الكتمان الذي لا يجوز الا في امر يرجع الى منافعه ومضاره ولا يجوز في ما دينه
الشرع فعلى هذا يروى عنه انه حين سار الى بدر ساله السائل فقال ممن انتم فقال من ماء موردنا بذلك ومو هما انه يوهم وانما
عن النطفة التي خلق الله الخلق منها وقد روي غير هذه اللفظة في هذا الحديث مما فيه تعميه وليس اذا اجزنا عليه اذا من الامور
في غير الشرع فيجب تجويزه في الشرع ايضا فعلى هذا لم يجوز عليه الخطا والسهو فيما يوديه من الشرع لين البغيه
تبطل وانما يجوز عليه السهو بعد استقرار الشرع على وجه مخصوص لغرض من الصلاح وهو ان يعرف حكمه اذا وقع وعلى هذه
الطريقه لم يجوز عليه الصغاير فيما يوديه من الشرع وان جازت عليه في غير هذا الباب واما قولنا انه لا يخاطب على وجه
ينفر فقد ذكرنا انه ليس بشرط في معرفة مراده بخطابه لانه قد يجوز ان يخاطب على وجه الفحش ويجب ذلك ضربا من التنفير
وان امكن معرفة مراده فيجب ان يكون انما يجتنب على حد ما يجتنب الفظاظة والغلظة والكتابة وغيرها ومتى كان المراد
بذلك انه لا يوخر البيان عن حال الخطاب فهو داخل في باب الالغاز لانه اذا كان عاما وقد اراد به الخاص ثم لم يبينه
فهو من القبيل الاول ثم ذكر في اخر الفصل ان خطابه صلى الله عليه اذا ورد عنه فيجب حمله على ظاهره فان لم
يرد ظاهره فلابد من دليل اليه وهذا بين فيما يعلم انه صلى الله عليه قد قاله فاما من كان منقولا

الاجماع

والقاعدة لا انه لا مرجع اليه الا مرجع على وجوب العمل به فاذا تكاملت
طريق الاجتهاد فمعلوم انه لم يرد لا انه لا مرجع على ما يقتضيه ظاهره ولكن لا بد من اشتراط فيه فهو انه ان كان الراوي عن
شروطه الى معنا ظاهر قوله فلما قوله صلى الله عليه ما يدخله ضرب من الاحتمال فاما اذا لم يكن كذلك فقد يقوم مقام غالب
عادة فانه ان يكون مراده كذا وكذا هذا اذا كان مما لا يدخله ذلك فغالب الظن يقتضي انه اراد كيت وكيت ويقوم غالب الظن مقام العلم في وجوب
الظن مقام العلم فيقول ان كان عليه السلام اراد ذلك فغالب الظن فيما يسنده الى الرسول صلى الله عليه فكذلك في حال الراوي اذا نقل
العلم به كل الحاكم وكما يلزم العمل عند العلم والظن فان الشاهد اذا شهد عند الحاكم فله ان يحكم بشهادته
على المعنى ولم يقع الضرورة الى مراده وليس يقصد على ذلك فان الشاهد اذا شهد عند الحاكم فله ان يحكم بشهادته
عند وقوع الاضطرار الى مراده بشهادته وقد يقوم غالب الظن مقام العلم الضروري لين طريقه الا الاستدلال متعذره
وعلى هذا يرجع الى الشهادة الحرس عند من يقبلها الا ان غالب الظن يحصل وان لم يقع الضرورة ومن خالف فلعله
نوع العلم الضروري فلما تعذر لم يرجع الى شهادتهم ونظير هذه المسئلة ان المستفتي له ان يعمل بفتوى المفتي
عند حاجته الضرورية الى مراده بفتواه وعند عليه فيه انه اراد به كيت وكيت ولهذا لا نجد ان يعمى المفتي
لانه يبطل القول بالرجوع اليه فاما حال الائمة فاشرهم في حال الرسول فيما يتعلق بالشرع وان كان لا يجوز
علينا الخطاء عن الشرع ايضا على ما سنجيء في بابه ونخالف حكم احادهم حكم جملتهم والوجه ان يراعى في جماعتهم
ما قدروه في خطاب الرسول صلى الله عليه وآله لانه اذا وقعت الضرورة الى مقصدهم فلا كلام واذا احتجنا الى
طريقه الا الاستدلال لا وجب ان يشق عنهم الكذب والالغاز والتعمية وتاخير البيان وما شاكل ذلك ليتاتى الاستدلال
بقولهم على الاحكام او نعلم عليها فاما طريقة التعيين فمما يشتد في خطابه عليهم دون خطابهم لان ذلك انما
يجوز على الاحاد دون الجماعة الكثيرة كما لا يثبت مثل ذلك عليهم في المغالطة والغلطة وغيرها فهذا هو
الوجه في اعتبار هذه الشروط فان قيل فالحجة والذي يقع لنا العلم الضروري باخبارهم في الشرايع
وما شاكلها فلم يعتبر فيهم غير الائمة قيل له لان الحجة تقوم علينا بالعلم لا باحوال من خبرونا
والامر في الاخبار من جهتهم فعادة في حالهم حال الائمة الذين تقوم الحجة علينا بقولهم وفعلهم يستدل على صحته
ففارق حالهم حال الرسول عليه السلام في ذلك وليس كذلك من يقع العلم الضروري بخبره فان قال فما الخبر الذي يستدلون
على صحة خبره بل يتراعون في المخبر ما وصفهم من انتفاء هذه الامور عنه مثل ما تقولون في الواحد الذي نخبر بخبره
الجمع الكثير عن شيء ادعى عليهم مشاهدته فلم ينكروه فهلا ادعيتم في هؤلاء العدد الذي جعلتم كفهم عن النكير
دلالة على ما ادعيتم في الائمة قيل له لا يجب ما ظننته فيهم لان حال كل طائفة كحالهم في هذا الباب وليس حال
غير الائمة كحالهم كما لم يكن حال غير الرسول حاله فما غير ما ذكرناه ينكشف لك الفرق بين الامرين
الاصل في ذلك ان من كان

باب في ان من لم يرد بالخطاب لا بد ان يبين له المراد به

خاطبنا بالخطاب فعلا واعلاما او تعريفا للغير او كان قد كلف فعلا من الافعال لا انهم فيما منه ذلك الا بعد ان يبين
المراد له بهذا الخطاب او كان متضمن الخطاب صلاحا له فلا بد عند هذه الوجوه اجمع ان يبين له المراد بالخطاب اذ لو
خلا الخطاب لا بد عنه لما كان فيه شرط لما استثنينا الى ما شاكلها فلا بد من ان يفهم في ذلك له ليتم البيان

جاري مجرى الاغراض فكما لا بد من ان يقدر المكلف على ما كلف فكذلك لا بد من ان يبين له صفة ما كلف فعلا وتعريفا
على ما فصلناه فما يكلف المرء فعله اظهر من ان يحتاج الى مثال وما كلف اعلام الغير فهو كما كلف العالم تعريف المراد
احكام الحيض والغني احكام الزكوات واما ما كلف مما لا يتم معرفته الا بمعرفة ما اريد بهذا الخطاب فهو على
ما يقوله في وجوب نصب الائمة لانه لا يصح من احد نصب امام لنا مع علمه بالامور التي يقوم بها الائمة من تنفيذ
الاحكام واقامة الحدود وغير ذلك واما متضمن الخطاب اذا كان صلاحا فعلى ما نقوله في حمل الملكية
عليهم السلام في الخطاب الذي يودي الى الرسول عليه السلام لين الا اقرب انهم لا بد من ان يعرفوا المراد به ليتاتى طريقه اللطف
منهم فاذا ثبت ذلك انقسم حال هذا البيان فربما شاع شياعا يعرفه من توجه عليه فيه ويختلف ومن لم يتوجه عليه
فيه تكليف وربما كان بحيث يختص بعضهم دون بعض وان كنا لا نجوز لا بعد استقرار الشرع ان يكون هاهنا خطاب
يذهب العلماء عن بيانه مع البحث والفحص لين حال كل خطاب ليس يخرج عما ذكرناه من الوجوه ولا بد في جميعها من ان يتضاف اليه البيان
فاما من ليس يتعلق به الخطاب من بعض الوجوه التي ذكرناها فلا يجب ان يبين له حاله ويوقف على شرط واستثنا فيه كما ليس يجب فيه
الاوقات والتمكين ونظيره هذه المسئلة هو ان من غاب عن الرسول صلى الله عليه الى بعض البلاد وهو من اهل الاجتهاد فبلغه
خطاب عنه صلى الله عليه فليس له ان يجعل ذلك اصلا ويقيس عليه لتجويزه ان لا يكون هو المخاطب به فيكون فيه شرط لم
يوقف عليه ولتجويزه ان يكون منسوخا فلا يصح ان يجعل اصلا يقاس عليه ومن حيث لم يكن مخاطبا به لم يجب ان يعرفه وانما
يتاتى ذلك ما لم تكن الحال حال استقرار الشرع على وجه مخصوص فاما الان فبعد ذلك على ما تقدم من حيث قد عرف ان احوال المكلفين
في الشرع متفقة لا نجوز وهو من اهل العلم ان لا يعرف تخصيص ذلك العام وبيان ذلك المجمل وقد يصح ان يجعل الفائدة في ذلك
ان العامي اذا سمع الخطاب الذي هو خطاب العلماء فلا يجوز له ان ينطق على ما اريد لتجويزه ان يكون له بيان قد حصل لهم دونه
من حيث لا تكليف عليه في ذلك فلا يجوز له ان يجريه على هذه وعلى هذه الطريقة يقع النسخ عن قوم دون قوم ويصح ان يجعل نتيجة
ذلك ان من كان في هذا الزمان مع استقرار الشرع لو لم يبلغه الدعوة فاذا سمع خطابا ملتبسا من جملته انه نوعية في جملة من يلزمه
مضمونه لتجويزه ان يكون غير داخل في ذلك الجملة وان فيه بيانا لم يظهر له من حيث لا تكليف عليه فيه وانما يمكنه ذلك بعد العلم
بالنبوة وبعد استقرار الشرع على وجه واحد وبعد علمه ان المصالح متفقة وليس هذه حاله وهو ان لم يعلم ان هذا الخطاب
خطاب من الله تعالى لعباده فغالب الظن يقوم مقام العلم في ذلك فيما يتعلق بلزوم العمل عند ثم اذا لم يكن عارفا بجملة الشريعة
لا يتوجه عليه فيه تكليف فيجب ان يكونوا الحال فيمن خوطب بالخطاب وفيمن لم يخاطب به على هذه الطريقة من وجوب معرفته
البيان في احد الحالين دون الاخرى وقد ذكر في الشرح في هذا الباب ان الخطاب لا يكون خطابا لواحد الا بالقصد الا ان يكون
معينا بذلك الخطاب كما لا بد من قصد الى كونه خطابا واذا كان كذلك لم يمتنع ان يخص المخاطب بخطابه واحدا دون غيره
فعلى هذا قد يكون المخاطب بالخطاب مخصوصا والفعل الذي يتضمنه لا تخصيص فيه وقد ثبت التخصيص في الفعل وفي
المخاطب لانهم الائمة والاول هو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما قد دخل التخصيص في المخاطب
لانهم الائمة ومن يلي من قبلهم ولم يقتض ذلك تخصيصا في وجوب القطع عند تكامل الشروط في السرقة

لانهم الائمة

بل استوى حال الجميع في ذلك . والثاني نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ودخل التخصيص في الناس ولم يكن على عمومه بل اريد به الواجد للراحلة والزاد وان تكون هناك شروط اخر .
ودخل التخصيص في الواجب من الحج فلم يجب الا مرة واحدة لا اذا وقعت من هذا حاله فاعلم . غير ذلك
فليس يجوز لما ذكرناه . وبيان وجه الفرق بين الامرين ان ما كان متعديا الى الغير حتى
يلزم فعله فالتخصيص في المخاطب لا يقتضي التخصيص في ذلك الفعل وما لزم الفاعل على ان يفعل في نفسه
فالتخصيص في جانب المخاطب يقتضي من جهة المعنى تخصيصا في فعله فهذه طريقة القول في هذا الباب . هذا الباب

باب في ذكر الوجوه التي يحمل عليها مراد الله تعالى بخطابه

يمكننا ان نعلم المحكم من الخطاب لانه الذي يمكن معرفة المراد بظاهره الا عند اقتران امر سواه به وان كنا نعلم بالمجمل
امرا ما وانما نحتاج في التفصيل الى دلالة فانا نعلم ان قوله تعالى اقيموا الصلوة يقتضي ايجاد امر منا فعله
من الافعال فان اقترنت اليه دلالة النهي عن تركه عرف وجوبه وعرف بكونه انه وارد عن الله انه من باب العبادات
وانما نستدل على صورة الصلوة بغيره وان كان مجملا من جهة مفصلا من وجه اخر . ولهذه الطريقة لم يعقل قوله تعالى
والسارق والسارقة مجملا لكن معرفة المراد بظاهره ممكن . وانما نحتاج في معرفة من لم يرد منا قطعه الى دلالة
فثبت ان المقصد بالباب ما خرج عن باب المجمل الذي يستقل بنفسه دون ما يفتقر اليه من البيان . وجملة ما يخرج
عن المجمل لا يخلو على ما ذكرناه في الكتاب من احد امرين اما ان يكون محتملا او غير محتمل ولا قسمة تزيد على النفي والاثبات
ولغير المحتمل لا احتمال له الا ما يقتضيه اهل الوضع فكانه اما ان يكون قد وضعوه لفائدة واحدة فقط او
وضعوه لاجل الفوائد مختلفة فاما ان يكون كلها لفظة لا يحتمل ان يراد بها سوى شيء واحد وان يجب ان يراد بها اهل الوضع
باستعمالها فهذا ما لا يثبت في شيء من اللغات بل الشرع المقصد من حيث لا لفظة الا ويجب ان يراد بها
ويصح ان لا يراد بها غيره اتساعا فلا يجب ان يظن بنا انا قد ناقضنا حيث منعنا فيما مضى من الكتاب انه لا لفظ
الا ويجوز فيه الاحتمال وقد دفعنا الا ان ذلك فانه اذا كان المقصد ما ذكرناه فالطعن زائل . يبين هذا ان قوله تعالى
ذا القربى والارحام وقوله اقتلوا المشركين وقوله حرمت عليكم امهاتكم . وقوله والسارق والسارقة الى ما شاكل
ذلك كله من باب ما لم يوضع لمعنى واحد دون ما يدخله كقوله في الشرك وكقوله حتى يعطوا الجزية لانه يحتمل فقد دل
وما زاد عليه وقوله فقد جعلنا لوليه سلطانا . وقوله واتوا حقه لا ذكر فيه لا احتمال في ذلك متناهيه
ويعود الى القسم فنقول اما ما لا يحتمل فعلى ضربين احدهما ان يكون عاما والاخر ان يكون خاصا فالخاص ما يختص
واحدا فلا يتناول سواه والعام قد يكون عاما من حيث العموم وقد يكون من حيث الشمول والاستغراق
فليس يخلو هذا العام اذا ورد في خطابه تعالى من احد منزلتين اما ان يتجرد عن قرينة او يقترن اليه قرينة
فان تجرد عن قرينة فيجب حمله على ما يقتضيه ظاهره وكذلك في العام المتجرد عن قرينة . فاما اذا اقترنت
اليه قرينة . فقد قال في الكتاب لا يخلو من وجوه ثلثة اما ان تدل القرينة على ان ظاهره



غير مراد . فيعلم بدليل العقل انه لا بد من امر سواه مراد من حيث لا يجوز ان يعرى خطاب الحكيم عن فائدة واما
ان يدل على ان غيره مراد فيحمل عليه . واما ان تدل على ان ظاهره وغيره مرادان . ولا وليس في التقسيم
غيره . فنقول اما ان تدل الدلالة على ان ظاهره ليس بمراد او تدل على ان غيره مراد . اذا دلت على ان غير الظاهر
مراد فاذا لم يكن للاهد القدرة وامكن الجمع بين الظاهر وغير الظاهر حملنا الظاهر على انه مراد باللفظ
وغير الظاهر مراد بدلالة . اللهم الا ان يكون كذلك ~~كانت هذه القسمة وما ذكره من ان ظاهره~~ الذي دل على ان
غير الظاهر مراد دل على ان الظاهر غير مراد او منع من ارادتهما مانع فاما اذا لم يكن كذلك كانت هذه القسمة
وما ذكره من ان ظاهره وغيره مرادان سوا نحمل ان القرينة اما ان تقتضي ان الظاهر ليس بمراد اصلا او تقتضي ان
غير ظاهره مراد ثم ينظر فان امكن الجمع بينه وبين الظاهر كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا والا جمل
على ان الظاهر ليس بمراد وكقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك ونحو قوله فلا تك في مرية مما يعبد هولا
وما اشبهها او في هذه القسمة يستوي العام والخاص الا انه يراد في العام قسمة اخرى وهي ان بعض الظاهر مراد
دون بعض وهذا لا يتاتى في الخاص فاذا انفردت هذه الجملة وقامت دلالة على ان الظاهر ليس بمراد او قامت على
ان غير الظاهر ايضا مراد معه فقد صار اللفظ مجازا لانه قد اريد بها في احدى الحالين غير ما وضعت له وفي
الحالة الاخرى اريد بها ما وضعت له وما لم توضع له والكلام لا يخرج عن باب المجاز واذا كان كذلك لم يخل حال وجوه المجاز
من احد امرين اما ان تكون منحصرة او غير منحصرة فان انحصرت الوجوه لم يخل من امرين اما ان يستوي الكل في قوته من الحقيقة
او يكون البعض اقرب فالخطاب بالحمل عليه اولى لانه ينزل مع
من احد امرين اما ان تكون منحصرة او غير منحصرة . وان كان وجوه المجاز اقرب فكذلك لا يحمل على الابعد مع وجود
او يكون للبعض تقدم على البعض في هذه القضية فكما انه لا يحمل على المجاز وهناك حقيقة لا بد لا له في الاخر الى ان بد من ذلك او
المجاز الابعد مجرى المجاز مع الحقيقة يحتاج الى حذف وضمير على السعاية اقرب
الاقرب وانما يتميز لك الاقرب من الابعد بان يكون احد الامرين يحتاج الى واسطة ولذلك اذا قيل اهلك فلان فلانا نحمله على السعاية
احدهما يشبه بالحقيقة بنفسه والاخر يحتاج الى واسطة وان لم يكن قد تولى اهلاكه وعلى هذا كان قوله
على من حمله على الله مكن غيره من اهلاكه اذا كنا نعلم ان اللفظ مجاز فان دلت الدلالة على ان الابعد مراد
تعالى وسل القرية بان يحمل على الاهل اولى من الملاك فاعتبر الباب على ذلك . فان دلت
مع الحقيقة واما ان استويا الكل فلا مزية لبعضها على البعض فسبيل الخطاب ان يكون محمولا على الجميع
لانه ليس بان يحمله على شيء منه اولى مما عداه فان تعذر حمله على الجميع مثل قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة على حقيقة من تقليب الحدقة غير ممكن فتاولوه على وجهين مجازين اذ ليس لاحدهما مزية على الاخر . فليس
على الاخر احدهما بمعنى انتظار الثواب والثاني بمعنى النظر الى ثواب الرب ولذلك قولنا دليل اذا لم يكن
حمله على فاعل الدلالة لا حمل الدلالة مجازا على العبارة عن الدلالة مجازا اذ ليس لاحدهما مزية على الاخر
التمييز فهو على ضربين احدهما ان يكون مجتهدا فيه بلا اشتراط والثاني ان يكون مشروطا بما يودي
اجتهاد المجتهد فيكون في الاول قد اراد هذا وذاك على سواء . وفي الثاني قد اراد هذا
اليه

على

من بعد بشرط ان يوافق اجتهاده واراد ذلك من غيره بشرط ان يطابق اجتهاده والكلام في كيفية ارادته ذلك سنذكره من بعد :. هذا اذا انحصرت الوجوه فان فاتت الحصر فلا وجه الا التوقف على دلالة ترد ولا دخل في تكليف ما لا يطاق فلا بد من ان يبين الله تعالى مراده به :. ويمكن تمثيل ذلك بقول القائل اعط زيدا درهما ويريد من عداه من الناس مع انهم غير محصورين والغرض بذلك تعذر امتثال المراد فيهم اجمع حتى يوصل الدرهم الواحد الى كل من عداه وهكذا لو قال لنا افعلوا ارادة او اعتقادا وكان الذي نقدر عليه من ذلك بلا حصر ولم يرد ارادة بعينها فاعداد يقف على الدليل :. وكذلك لو اخبر تعالى على انه يحب لونا واراد عينه ومعلوم ان الذي يقدر لا حصر له وان كان هذا لا يدخل في التعبد فهو كله لا يعرف المراد الا بقرينة :. فاما الضرب الثاني فهو القرين الاولين وهو المحتمل من الخطاب فليس يخرج عن ان يكون الظاهر معرا عن قرينة او يقترن اليه قرينة فان تجرد عن قرينة فيجب حمله على الجميع من حقائقه الا عند حالين احدهما ان يكون هناك تضادا وما جرى مجراه فيكون الجميع متعذرا :. والثاني ان تقدم لنا الدلالة تدل على انه ما اريد به كل ما يحتمله وجميع ما وضع له كما نعلم في اية القرء لانا نعلم انه لم يرد من المطلقة الاعتداد بالاطهار والحيض معا فحينئذ اذا لم يمكن حمله على جميع حقائقه حمل على التخيير اما بلا شرط واما بشرط ان يؤدي اجتهاد المجتهد اليه وليس يدخل في باب المحتمل ان يكون ما يحتمله مما لا ينحصر الوجوه فيه فيكون ذلك سببا لتعذر حمله على الكل :. فان الاسماء المحتملة هي التي يعبر عنها بالمشترك وكلها تفيد فوائد محصورة كما قلنا في القرء والشفق في اللون والجون والعين والمولى فاذا كان كذلك كان التعذر راجعا الى ما ذكرنا فاكثرها احتمالا هو العين والمولى فاما ما عداهما فانما احتمل الوجهين فقط :. ثم القول في كيفية ارادة الله بخطاب واحد معنيين مختلفين وعلى الخلاف بين العلماء فعندنا يصح ان يراد بها معنيان مختلفان بان يتكلم بها مرة واحدة وهو احتياري لي على انه اذا صح في اللفظة الواحدة ان يراد بها معنيان مختلفان ... مع قوله ان كل مجتهد لا بد منه ما يؤدي اجتهاده اليه ويريدها لا الامرين معا وابو هاشم اذا منع من ذلك ... مثل مذهبه في ذلك كابي الحسن وغيره الا ان المحفوظ عنه ثلاثة من ان يسلك فيه مسلكا اخر غير ذلك من يذهب ... يريد باحدى المرتين الطهر ممن في هذا الباب عن ابي هاشم انه قال يجب ان يتكلم باية القرء مرتين ... يؤدي به اجتهاده اليه وبالاخرى الحيض ممن يؤدي به اجتهاده اليه :. وسيجي القول في هذه المسئلة من بعد :. والحال عنده في اللفظ المفيد لمعنيين مختلفين اذا تجرد الظاهر عن قرينة ولم يمنع مانع من التخيير كالحال في الامرين ولا علم بالناسخ وكالحال في الاية الواحدة اذا اقترنت بقراءتين عن جهته وجا فيه انه تعالى اراد الجميع ان تكون ... وبالخاصة ان تكون ... كقوله وارجلكم وارجلكم بالنصب والجر على ما حكي عن الحسن من التخيير ونحو هذا ما في الروايتين عن النبي عليه السلام اذا فعل الشي ... وكفعل رسول الله عليه السلام ... من الجهر والاخفا والافراد في الاقامة والتثنية ورفع اليدين وتركه والقنوت وتركه فيجب كله طريقه

بلغ

في التخيير اذ لا مزية للبعض على البعض وعلى نحو هذا ذكر بعض العلماء في الاختلاف المباح انه من باب التخيير نحو قولهم في التشهد وكفعل سجود السهو بعد السلام او قبله الى ما شاكل ذلك :. والكلام في ان التخيير لا يثبت الا بنص تعليق دون ان يثبت بين الفعلين في تركه سنذكر عند الكلام في الكفارات وما فيها من التخيير :. فهذه طريقة الخطاب المحتمل اذا عري عن القرينة :. فاما اذا اقترنت اليه قرينة فليس يخلو اما ان تدل هذه القرينة على ان احد محتمليه ليس بمراد فيعلم ان الثاني هو المراد لا محالة لان خطابه تعالى لا يخرج عن ان يفاد منه شي من الاشياء :. واما ان تدل هذه القرينة على ان احدهما مراد فقد قال شيوخنا ... انا نعلم ان الثاني ليس بمراد وان المراد هو ما قد دل الدليل عليه :. ثم فصل بين هذا وبين العموم فقال ان في العموم اذا قامت دلالة على ان البعض مراد كان الباقي ايضا مرادا وهذا البعض قد علمناه بدليلين فيصير لنا في نصب الدليل الثاني صلاح ولا فرق بين المحتمل والعموم في هذا الوجه :. واما ان تدل الدلالة على ان الغير مراد فاذا لم يقترن الى ذلك ان الظاهر ليس بمراد كان هو والظاهر جميعا مرادين وان دلت دلالة على ان الغير هو المراد فقط حمل عليه كقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد :. فالصيد مفرد بالالف واللام اللذين يفيدان الاستغراق فيكون عاما والدلالة قد دلت على ان الصيد لا يمكن قتله وان المراد به المصيد وما يدل على ان المراد به العموم وغيره كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان المراد على ما يقوله قاضي القضاة الذكران دون الاناث لان هذا حقيقة اللفظ فيدخل التكرار فيه بظاهره وقد حكي عن الشافعي ان الاناث يدخلن فيه لاجل التغليب لان المخاطبة اذا تناولتهما جميعا فالغلبة للذكران دون الاناث :. فجعل الخطاب لهم ثم الحال في الوجهين جميعا تقتضي ان الخطاب مجاز لانه ان اريد به والاناث بقرينة ... فقد صار اللفظ مجازا فينظر في حال المجاز على الحد الذي قدمناه في الفصل المتقدم من الاخفاء وعدمه والاستواء في الوجوه وتفاوتها ثم تجري الحال في كيفية ارادته على نحو ما تقدم ايضا :. فاما اذا خاطب بلفظ شرعي وامكن المخاطب للامرين بلفظ واحد مرة واحدة او اريد منه على نحو ما تقدم ... نحو قولنا صلاة لانه يقع على ما يختص بهذه الاركان المعهودة ويقع على صلاة الجنازة وقد يتجوز بها ايضا في الطواف ... وجملته ان الخطاب بان نحمله على الشرعي ... ان يبين احتماله لمعنيين فهو محمول عليهما جميعا ... وهذا ما قد تقدم في باب ترتيب الخطاب المعروف :. فانه ان منع مانع من حمله عليه نحمله على عرف اللغة فان تعذر نحمله على اصل اللغة ثم تجري الحال في الحقيقتين في كل باب من هذه الابواب على ما اصلناه وبالله التوفيق

باب في ذكر ما يصح ان يراد بالعبارة الواحدة من المعاني المختلفة وما لا يصح ان يراد من ذلك وكيفية القول فيه

اعلم ان اللفظة التي تفيد في مسميات ... لم يختلف العلماء في ان اللفظة الواحدة مثل الفاظ العموم من نحو قولنا من وما ... فائدة واحدة ان المخاطب بها يجوز ان يريد بها اجمع بهذه اللفظة ... واختلفوا فيما افاد معاني مختلفة بان يكون ... اسماء الاجناس الى ما شاكل ذلك ... من وما وما دخله الالف واللام من الاسماء المشتركة فيكون حقيقة فيها نحو قولنا قرء وشفق وما

وان ... المعنيين المختلفين باللفظة الواحدة كيف جواز ان يريد المعنيين المختلفين باللفظة الواحدة
ناطعها والذي يدل عليه كلام ابي علي في التفسير وغيره من كتبه وهو الصحيح عندنا فاما ابو هاشم فقد
لم توجد له هذه المسئلة مقصودا اليها وانما هو الظاهر من مذهب الشافعي واصحابه وهو الصحيح عندنا
ذكر هذه المسئلة في البغداديات وبين انه لا يصح ان يرجع في فايده هذه الاسما المشتركه الى معنى واحد مثاله قولنا
قرو الطهر والحيض على الحقيقة وانما هما معنيان مختلفان لا يشتبهان في شي من الصفات فيفارق اللون الذي يجمع ان
يقال انه يفيد فايده تجمع احاطة من ثبوت هيئة للمبالغة وابطل قول من قال انه يفيد الجنس او الوقت بانه يتعذر
الاشارة الى جنس او وقت يقال فيهما انه قرو علا ما قال ذلك لمن كان عنده ان الله تعالى قد اراد الطهر ممن يوديه
احتياده اليه والحيض ممن يوديه احتياده اليه فقال يجب ان يخاطب الله به من يبني اراد باحدهما الطهر وبالاخر
الحيض على ما سبق ولابد لكلامه من منع من ان يراد المعنيين المختلفين باللفظ الواحد ما قاله رحمه الله وانما قال ذلك
لما كان عنده ان اللفظة الواحدة لا يراد بها معنيان مختلفان وتابعه الشيخ ابو عبد الله على هذا المذهب فقال لا يصح ان
يراد باللفظة الواحدة معنيان مختلفان فاذا ان كثير من فروع اهل العراق لا تستقيم الا على هذا القول لكنه يشترط
في ذلك مع كون العبارة واحدة ان يكون المعنى واحدا والوقت واحدا فعند هذا لا يصح ان يتناوله امران مختلفان فاما
اذا تغايرت العبارة او تغاير المعنى او اختلفت العبارة والمعنى واختلف الوقت فجاز ان يريد معنيين مختلفين
ولم يفصل في هذه الطريقة بين ان تكون اللفظة حقيقة في امرين او مجازا فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او كناية في
احدهما صريحا في الاخر فعلى هذا قال لا يجوز ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا محمولا على الوطء
والعقد وان كان عنده حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقال لا يجوز في قوله او لامستم النسا ان يريد به اللمس باليد
والجماع لما ثبت ان الجماع اذا كان هو كناية مرادا فلا يجوز ان يكون الصريح ايضا مرادا وقال لا يجوز ان يراد
باللفظة الاقتصار على الشي والتعدي عنه ومجاوزته كقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ولا يريد به الوضوء والغسل وعلى
هذا بنى قوله في الخبر المروي لا صلوة الا بفاتحة الكتاب انه لا يجوز ان يريد نفي الكمال ونفي الاجزا لان فيهما معنيان
مختلفان وجعله من باب المجمل وكذلك قوله لا نكاح الا بولي وفرق بين ذلك وبين ما ورد من الخبر بلفظة
القبول مثل قوله عليه السلم لا يقبل الله صلوة الا بطهور وذكر ان القبول في الشرعيات اجزا ونفيه
يفيد نفي الاجزا وكذلك فانه بنى على هذا المذهب ان النهي الوارد في تحريم الزنا لا يصح ان يكون مفيدا التعليق
هذا الحكم بالاثم وبالمعنى بل جعل العلم بالمعنى الذي لاجله ثبت التحريم في هذه الاجناس المستفاد لا باللفظ بل بدلالة
لانه كان يستغني القدح في اصل الذي اصله بمن يقول ولا يبطل على ما اصله في جواز التوضي بالنبيذ فيقول تأمل
ملكه عليه السلم من خالطه فلم تجدوا ما ... الماء والنبيذ لانها تشترك في معنى الماء فهو كالاشتراك ... الما
النحس للرقيق والعاتي المكاتب ولانه ما ... كان الا القراح ما اللغة ولذلك يقول اذا اوجب سترا لركبة
ان لم اهل بذلك لما ... ولا صلى الله عليه ... عورة فانه قد حلت اللفظ الواحد على انه اراد معنيين ولكني قد
عرف ان ستر ... لا يتم الا بستر ... الركبة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه فهذه جملة ما ذهب اليه
الشيخ ابو عبد الله واهل المذهب الذي هو المنع في ان يراد بالعبارة معنيان مختلفان هو الاب قال اصحاب
او حنيفة واليه ذهب ابو الحسن ولكن التفصيل الذي ذكرناه حكى عن الشيخ ابي عبد الله والصحيح عندنا انه يجوز
ان يريد بالمخاطبة بخطابه الواحد معنيين مختلفين سوا كان اللفظ حقيقة فيهما

او مجازا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر على التفصيل المتقدم الا ان يكون هناك منع والمنع من ذلك احد
امرين اما ان يكون في اللفظ مستعملا في هذين المعنيين لا حقيقة ولا مجازا كما مثل به في الكتاب من ان قوله
تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق لم يستعمل حقيقة ولا مجازا في الامر بالاحسان الى الناس
وامتنع ان يريدها المريد بالفظ واما ان يكون المنع راجعا الى الارادة من تناف او ما يجري مجراه
على ما نقوله في الامر والنهي والتهديد والاباحة لان في ذلك ارادة وكراهة وربما كان مقتضيا لاثبات
الارادة ونفيها على مثل ما يقال في الاقتصار على الشي والتخطي عنه فاذا ال هذان المانعان صح ان يريد المخاطب
بخطابه هذين المعنيين وصارت هذه الجملة بتوطية الدلالة على ما نقوله لانا نقول لو كان هاهنا ما كان يمنع من
ان يراد باللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يخل ذلك المانع من احد امرين اما ان يكون ما يرجع الى اللفظ او ما
يرجع الى الارادة فاذا كنا نعلم صحة استعمال اللفظ في هذين الامرين حقيقة او مجازا وعلمنا صحة ان يريد المريد هذين
الامرين من دون عبارة فيجب ان يصح وهناك عبارة لانا نعلم انه لا يصح ارادته لا تفترق الحال بين ان يكون هناك عبارة
او لا تكون فكذلك ما لا يمتنع كونه مرادا في نفسه يجب ان لا تختلف الحال فيه بوجود العبارة وعدمها واحد
ما يستدل به انه اذا صح في المخاطب ان يريد بهذا اللفظ احد المعنيين وصح ان يريد به المعنى الاخر على البدل منه
فيجب ان يصح ان يريدهما جميعا بهذا اللفظ لانه ليس بين ارادتيهما تناف ولا ما يجري مجراه واصل هذه الدلالة ما
نقوله في صفات الاجناس لانا نقول اذا صح عند الخصم ان تكون هذه الذات موجودة لا سوادا وان تكون موجودة
حلاوة بدلا من كونها سوادا فيجب ان يصح من الجاعل ان يجعله عليها لانه ليس بينها تناف ولا ما يجري مجراه فكيف
انكر ابو هاشم ان يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان مع قوله بهذا الاصل ولا فرق بينه وبين ما اوردناه في هذه
المسئلة فان قيل ما انكرتم ان كاهنا مانعا وهو انا نجدهم لم يستعملوا اللفظ الواحد في معنيين مختلفين في الوقت
الواحد ولو وجدناهم مستعملين لذلك لما منعناه قيل له منع في هذا تسليم انه يصح ولكنه لم يوجد في خطاب اهل اللغة وذلك انا لو
ثم لم يقدح في المقصود بالمسئلة لانا نعلم انهم لم يقيدوا باللفظة الواحدة كلتى الحقيقتين بشاهد حال فاذا لم يثبت هذا
في خطاب الله تعالى فيجب حمله على الحقيقتين الا اذا دل على خلافه دليل واذا ماك ينتزعن بانفسهن ثلثة قروء
حمل على الاطهار والحيض ما لم يمنع مانع من كونهما جميعا مرادين وبعد فقد يصح من المتكلم لعده من اللغات ان يدل على مراده
على جهة الاجمال والابهام كما يدل على جهة التعيين والتفصيل فلا يمتنع ان يقول رايت عينا فيعرف السامع ان مراده
ليس يخلو من جملة اشيا مخصوصة فيعرف مراده على وجه ما ويصح من المتكلم هذا الضرب من الكلام على انه قد حكي عن
سيبويه انه قال قول القائل الويل لفلان دعا عليه واخبار عن حاله فقد استعمله في هذين المعنيين وبعد فانه يطلق
قولنا ... على الله تعالى ويفيد انه عدو ويريد انه فاعل للكرم ويقول فيه حكيم بمعنى عالم وبمعنى فاعل للحكمة وكيف
يمتنع من ذلك وبعد فلا مانع يمنع من ان يقول اعد لنا العين عاب الشفق عندما يغيب البياض والحمرة معا فيريدهما
جميعا بخطاب واحد وبين صحة هذا ما روي عن ابن مسعود انه قال قبلة الرجل امراته وجسه بيدها
من اللمس فحمل اللمس على هذين المعنيين وبعد فلا

نحو ان يقول احدثا العبره اذا احدثت فتطهر مع علمنا باختلاف الاحداث فيريد الكل بهذا اللفظ • او يقول اذا
لمست امراتك ماعدا الكفاره فيريد المسيس والجماع او يقول اذا اجنبت الجنابه فاغتسل مع علمنا باختلاف
اسباب الجنابه • والذي يوضح هذه الجمله انه مهما اشتد هذا في الاشياء فلم يستنع للنفي فيقول القايل من لم يلمس امراته
فلا وضو عليه فيريد الامرين جميعا • وبعد فان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم قد فهم منه الامهات والجدات • ومن قوله
ومما يدل على ذلك ان الاسم يكون حقيقه في الامرين على الجمع او حقيقه في احدهما مجازا في الاخر او يقول
تابل بعد حقيقه على ضرب من الترتيب بان يستعمل في الامر فان لم يكن ففي هذه الجمله فكل هذا يبين صحه ما نقوله • وبعد فان اهل
العلم حيث اختلفوا في الاقرا وهل اريد بها الحيض او الاطهار لم يذهب احد منهم الى ان اللفظ يمتنع ان يراد جميعا به وانما ذهبوا
الى ان الصحابه حملت هذا اللفظ على احد الامرين فدل هذا من حالهم على انه لولا هذا الدليل لحملوا القرو على الامرين • وبعد
فانهم جعلوا كل مجتهد مصيبا وهذا ظاهر من احوال الصحابه ومن بعدهم فمن كان منهم يحمل القرو على الاطهار فهو مصيب عندهم
وكذلك من حمله على الحيض ولا احد منهم ينسب احد هذين القايلين الى انه حمل خطاب الله على ما لم يرده او لا يصح ان يريده
يكشف صحه المنع مما قلناه • فان قال الشيخ عبد ابي هاشم ان الله تعالى قد اراد هما ولكن بلفظين تكلم بهما في وقتين مما ذكرتم لا
يبطل قوله • قيل له الامر على ما ذكرته في حكايه قوله • ولكن الظاهر من حال العلماء انهم ما اختلفوا في انه تعالى لم يتكلم بالقراه
ولا بعضه • فان قال اذا اراد هما • وهذا ما ابطلناه فلا وجه لما قاله • فان قال اذا اراد بها وهذا ما فطنته على ذلك المذهب
هل يكفي اراده واحده لهما فلنا لا فلا بد من ارادتين احدهما تتناول هذه الحقيقه • والاخرى تلك او تتناولهما والاخرى تتناول
المجاز • فان قيل فهل يجوز انه يراد به الفرض والنفل • قلنا ان اردت في الشي الواحد او الاشيا المعينه ان تكون دلاله على انها
بعينها واجبه وهي بعينها نافله فلا وان اردت دلالته على ان هذا فرض وذاك نفل فنعم • وعلى هذه الجمله دخل تحت
قوله تعالى اقيموا الصلوه كل الصلوه الشرعيه ما يحتاج الجميع الى بيان لكونه لا يعد مجمله وكذلك حمل العراقيون قوله اقيموا
الصلوه على ان العقائد داخله في الاداء وجعلوا فعل الرسول صلى الله عليه بيانا له فيما يتصل بالترتيب في الفوايت • فاما
من خالف فانه يحتج بوجوه • منها قوله انا نجد تعذر ذلك من انفسنا حتى انا اذا اردنا بعبارة لم يصح ان نريد بها الاحرا واحدا
وهذا ضعيف لانا نقول بل نجد من انفسنا انا نتم على ما سبقنا عليه الكلام لا الاول بل هذا هو اقرب مما ادعوه • يبين هذا
انه اذا صح انه اراد كلا الامرين من دون عبارة يصح ان يصح مع العبارة ايضا ومتى وقع ذلك في جانب التجاذب احتج
الى الرجوع الى غيره وسقط التعلق به • ومنها قولهم لو صح ان يراد بالعبارة الواحده معنيان مختلفان لم يكن
بعض ذلك بان يحمل على بعض فكان يصح ان يريد باللفظ الواحد الامر والنهي والتعظيم والاهانه والتهديد والاباحه والاقتصار
على الشي وتعديه الى غيره وهذا باطل لانا انا نجيز ان يريد معنيين مختلفين بعبارة واحده متى لم يكن هناك مانع فيما يرجع
الى الاراده من تنافي بينهما وبين الكراهه وان يودي الى تنافيها وتعيها او ان يكون المانع راجعا الى الدواعي
وما سنا هذا فعلا ولا جاء هذه الطريقه لا يصح كلما قالوه في العباره الواحده ولانه في العبادتين يبين صحه
ما ذكرناه انه اذا امر فقد اراد المامور به ولو انه نهى فقد كرهه ولا يصح كونه مريدا للشي كارها له في حاله
واحده ولا تفرق في ذلك العبارة الواحده والعبارتان • وكذلك الحال في التهديد والاباحه او الامر
واما ما نفوا التعظيم والاستخفاف فانهما يتنافيان اذا كانا على طريقه واحده لما يرجع الى الدواعي

و لهذا لا يصح ان يعظمه ويهينه بعبارة بعينها حتى لو كان له لسانان لصح ان يمدحه باحدهما ويذمه بالاخر
بطريقه واحده في حاله واحده ومن الاقتصار على الشي ومجاوزته ما يقتضي تنافي الاراده وانه لا تثبت فهو
اكد من التضاد • ومنها قولهم ان استعماله في الحقيقه والمجاز يقتضي استعماله فيما وضع له والعدول به عما وضع
له وهذا نفي واثبات والجواب ان هذا يتعلق بعبارة فاذا اردت استعماله في الحقيقه والمجاز فهو موضع الكلام
فلما دل لا يجوز وان اردت به غيره فاوضحه • هذا على ان المتكلم يتكلم باللفظه الواحده ويقصد بها افاده معنيين
مختلفين من دون ان يخطر له بالبال لانهم استعملوها في شي حقيقه واستعملوها في خلافه مجازا واذا لم يخطر به
ذلك بالبال لم يقصد الى ما وضعت له والى ما لم توضع له فان صودوا هذا الكلام في العارف باللغه الذي يخطر له ذلك
بالبال قلنا يصح منه ان يستعمله فيما وضع له من وجه ويقصد خلاف ما وضع له من وجه اخر فلا يؤدي الحال يكون
المثبت من الوجوه هو المنفي والمستعمل هو المعدول به حتى اذا قال رايت اسدا يريد به هذه البهيمه ويريد به
الشجاع القوي تشبيها به وكذلك في كل الحقايق والمجازات • ومنها قولهم من حكم الحقيقه ان يطابق اللفظ المعنى من
دون زياده او نقصان او نقل والمجاز بالعكس من ذلك فلا يطابقه • وهذا ايضا لا يصح لانا نقول انه يطابقه من وجه
ولا يطابق من وجه اخر • وهذا لا ينافي وانما يتنافى والوجه واحد كما لا يجوز ان يراد الشي من وجه ويكره من ذلك
الوجه بعينه ويصح ارادته للشي من وجه وكراهته له من وجه اخر فيصح بهذه الجمله انه يجوز ان يراد باللفظه
الواحده ما ذكرناه من المعاني المختلفه • ثم بين رحمه الله الكلام في كيفيه حمل الخطاب على المعاني المختلفه ولا
بد ان اللفظه اما ان تكون لها بالشرع حقيقه واحده او حقيقتان وتكون باقيا على عرف اللغه فيكون له حقيقتان في
اللغه او هو على اصل اللغه في افاده الحقايق فاذا كان الشرع قد افاد في اللفظه زايدا على حقيقه الحقيقه ولم يعرض
ما يمنع من حملها عليها بان تقوم دلاله على ان المراد احدهما فيجب حملها عليهما معا اذ ليس احدهما باحق من الاخر
فاذا منع هذا المانع فان تعرى عن القرينه الداله على ان احدهما هو المراد كانا مرادين على ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد
ونحو هذا يجري القول في العرفي واللغوي ولكن البدايه بالشرع واجب ثم يتلوه العرفي ثم اللغوي وقد يعرض ما يمنع
من حمل اللفظه على الحقيقتين بان يكون حملها عليها يتنافى فيعلم ان المراد احدهما فانه اذا قال صل العشا حين
يغيب الشفق فلا يصح حمله على البياض والحمره لانه قد جعل وقت فعله مغيب الشفق ولا يغيب الحمره والبياض في
وقت واحد • وهكذا لو قال صل المغرب الى ان يغيب الشفق لم يمكن ان يجعل مجموعا عليهما لانه قد جعله غايه لفعل
المغرب فهناك اكد من التضاد فلابد من ان يقف على اجتهاد المجتهد • فاما حمله على الحقيقه والمجاز فلابد فيه من دلاله
لان من حكم اللفظ ان يحمل على ما يقتضيه ظاهره ولا يعدل عنه الا لدلاله وهكذا في الكنايه والصريح لابد من دليل
لان اللفظ بظاهره لا يبين عنها فهذا يفارق الحقيقتين • والذي قاله في اخر الباب ان الدلاله اذا دلت على ان
اللفظ قد اريد به المجاز لم يحمل على الحقيقه بل منع منها وقد اعتذر عنه • فقال اردت بذلك اذا كانت الدلاله اقتضت
ان المجاز هو المراد فقط او كان من باب ما اذا اريد به المجاز لم يصح ان يراد معه الحقيقه

فاما اذا لم يكن كذلك فارادة المجاز لا تمنع من ارادة الحقيقة وهذا واضح بحمد الله ٥

باب في ان الحكم الذي تقتضيه النص اذا ثبت بالدليل في شيء هل يجب القطع على انه قد اريد بذلك النص ام لا وما يتصل به ٥

معنى هذه المسألة ان تدل دلالة على حكم من
الاحكام ثم يرد عن الله تعالى نص يصح تناوله لذلك الحكم هل يجب القطع على انه قد اراد ذلك الحكم بهذا النص ام لا
والفقه في ذلك الفرعان اللذان اشتمل الباب عليهما من قوله تعالى اقيموا الصلوة ومن قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ٭ وقد
ذكر في الباب ايضا قوله او لامستم النساء ٭ فذكر بعض الشافعية انه اذا كان الله تعالى قد اوجب الصلوة بقوله اقيموا
الصلاة فيجب ان يدخل تحت هذا وجوب ما هو صلوة ٭ والصلوة على النبي صلى الله عليه قد ثبت وجوبها فوجب ان تقتضي
انه تعالى اراد بهذا الخطاب ٭ وقال الشيخ ابو عبد الله انه اذا كان الاجماع قد حصل على ان الجنب اذا لم يجد الما تيمم
حمل قوله تعالى او لامستم النسا على انه اراد بهذا اللمس ما اجمعوا عليه من الجماع ثم نقول واذا ثبت ذلك امتنع حمله على اللمس
باليد على مذهب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يراد به معنيان مختلفان ونحو هذه الطريقة سلكها هو وغيره من العراقيين في انه
اذا ثبت ان الوطء محرم فيجب ان يكون هو المراد بالظاهر في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ٭ واذا وجب ان يكون
الوطء مرادا لم يجز ان يراد العقد ايضا لقولهم ان العبارة الواحدة لا يجوز ان يراد بها معنيان مختلفان وعلى هذه
الطريقة حكي عن ابي العباس بن سريج من ان الحكم اذا علم بدلالة الاجماع وجب ان يقتضي تناول النص الوارد له فعلى هذا
القول اذا اجمعوا على ان العقد محرم فيجب صرف قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية وان لا تحمل على الوطء المختلف
في انه هل يحرم ام لا ومن حمل على ان الوطء مراد ايضا فطريقه الاستدلال دون اقتضاء النص كما تحمل الاذن على البر ٭٭
والصحيح عندنا هو ما اشار اليه في الكتاب وتحقيقه ان ينظر فان كان تناول النص لهذا الحكم من جهة حقيقة اللفظ فيه
فالواجب القطع على انه مراد بالنص وان كان يتناوله على جهة الاتساع والتجوز لم يجب القطع على انه مراد بهذا
الظاهر ٭٭ الا عند قيام الدلالة عليه وانما ذلك كذلك لانه متى كان حقيقة فيه فهو على حد لو لم يكن قد تقدم
لنا العلم بهذا الحكم لكنا نستفيده بمجرد هذا الظاهر ولوجب حمله عليه لا محالة لو خلينا واياه ٭ فكذلك يجب
وان تقدم لنا العلم بهذا الحكم من وجه اخر وليس اذا كان مجازا الا انا لو خلينا والظاهر لكنا لا نحمله عليه بل يفتقر
الى دليل ولاجل ذلك لم يجز ان يحمل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على ان قطع اليد قصاصا يدخل
تحته لانا لو خلينا واياه لحملناه على هذا الوجه وليس كذلك اذا كان حقيقة
لا محالة لما كنا لو خلينا وظاهره لم نحمله على ذلك وليس كذلك الادلة من حيث كانت طرقا لمعرفتها دون ان تكون
الحكم وكل الذي اقتضى هذه الجملة من الفصل بين الامرين ان الاحكام تتبع الادلة ومعلوم ان خطاب الله تعالى هو دليل لمعرفة
الادلة تابعة للاحكام فاذا كان كذلك وجب فيما هو دليل ان يتبعه الحكم فلذلك وجب ما ذكرناه فاذا تقرر هذه
للاحكام وبطابقها اذا كان حقيقة وليست ادلة بنفسها اذا كان مجازا ٭ ولهذا قلنا ان الدعا مجازا
الجملة ٭ قلنا ان قوله تعالى اقيموا الصلوة لا يصح ان يتناول الصلوة على النبي عليه السلام لانه يتناول الدعا وان قامت دلالة على
وجوب الصلوة على الرسول ٭ وحقيقة هذه الالفاظ المخصوصة فلا يجوز ان يكون الظاهر يتناول الدعا ويفارق ذلك ايه اللمس لان يتناولها اللمس
لا حقيقة

باليد حقيقة لكن اطلاق اللفظ اليه ينصرف ثم لا يمتنع ان يراد به الجماع على وجه الكناية وما لاجله منع العراقيون
من ذلك هو كون اللفظ مرادا به لمعنيين مختلفين مما لا مانع منه عندنا وكيف حملوه على المجاز دون الحقيقة لاجل
قيام الدلالة على ان الجماع مراد ومنعوا من حمله على ما يقتضيه ظاهر اللفظ من اللمس باليد ٭ واما ايه النكاح
فالكلام فيها يبنى على ان هذه اللفظة حقيقة فيماذا فاصحاب ابي حنيفة يحملونه على الوطء حقيقة ويجعلونها
مجازا في العقد من حيث يتوصل بالعقد اليه ويقولون ان اصل اللفظة ماخوذ من الجمع لقولهم انكح الغز ل
فستوي يجعلونه مثلا للامر الذي يدخلون فيه فينظرون ما يكون من ذلك واذا كان المراد به الجمع فهو
بالوطء اخص على هذا ٭ قال النبي صلى الله عليه لعن الله ناكح البهيمة ٭ فاما اصحاب الشافعي فانهم يجعلونه حقيقة
في العقد من حيث العرف لان عند اطلاقه يفهم منه العقد دون الوطء والحقايق بذلك تتميز على ما ثبت من
قولهم حضرنا نكاح فلان سوا كان من جهة الشهادة او غيرها ويقولون فلان مشغول بالنكاح ويراد به العقد لا
في موضع لا يتاتى ذلك كما يقال في نكاح البهيمة ويقال انكح فلان فلانة وعلى هذا قال تعالى فانكحوهن باذن اهلهن
وقال واذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن ٭ وقال فانكحوا ما طاب واراد بكل ذلك العقد ومثله في القران كثير ٭ ويبين
هذا انه لو اراد به الوطء لصح استعمال لفظ النكاح في الوطء بملك اليمين ومعلوم انه لا يسمى بذلك ٭ ويبين هذا انه
قد يطا الزوج بالرجعة فيملك هذا الوطء ولا يقال فيه انه نكاح فاذا ثبت انه حقيقة في العقد عرفا وجب ان يعرف
ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية ثم اذا قامت دلالة على ان الوطء محرم لم يمتنع ارادتهما باللفظة الواحدة وكذلك
فلو ثبت انه حقيقة في الوطء لم يمتنع ان يراد العقد مجازا باللفظة الواحدة على ما سبق فهذه طريقة القول في ذلك
في اقسام الكلام لا من

باب في الاوامر ٥ باب في الامر ما هو ٥

الكلام في الاوامر ٥ والغرض به هو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل او ما قام هذا المقام
لا يستعمل حقيقة الا في القول دون غيره وما يدخله اللام في الغايب ومتى استعمل في ذلك فهو مجاز
اذ ليس المعتبر بهذه الصيغة ٭ فاما المراعى ما يجعله مما يعرف وما يدخله الحد لانه لا بد من ذكره في الحد وان العلم بالحد يتضمن
من التهديد وما شاكله ومن حقه ان يكون هناك ارادة لا انه يذكر في الحد لكن ما يوثر في المحدود ٭ واما اعتبار الرتبة في تسمية
العلم بالمحدود فقد يعرف الامر من دون العلم بالارادة حتى يستدل به عليها كما يفعله مع العدليين ٭ وغيرهم يمتنع عندهم
القول امرا فظاهر لانه يمتنع عندهم ان يقول القايل امرت الوعيد السلطان ويصح ان يقال امر السلطان الوعيد
ان يكون للاشياء شرطه في اجرا معاني المسميات ضرب من الرتبة كما ثبت في تسمية الفعل طاعة انه يقف على كون المطاع فوق المطيع
وهذا ظاهر من حيث العرف فكذلك الحال في الامر ونحوها في اعتبار الرتبة الدعا فانه يقتضي كون المدعو فوق الداعي وبالعكس
مما قلناه في الامر ٭ فاما السوال فانه قد اجراه احمد بعد في الكتاب مجرى الدعا فقال في السوال والطلب يجب ان يكون دونه
السايل دون رتبة المسئول كما كان مثله في الدعا ولعمري ان هذا هو الاكثر ٭ ولكنه ليس من شرطه حتى لا يصح دخوله في اللغة
كما يقول سالت الرعية السلطان ٭ واما سوال الله تعالى العباد فليس هو من الباب الذي اردناه فثبت بهذه الجملة اختلاف
الالفاظ بحسب اختلاف الرتب ٭ فان قيل فقدمه تعالى على الشيطان بعكس الغرض وبامرهم
اذا كان اشد رتبة السايل فوق رتبة المسئول فانهم يقولون سال السلطان الرعية
وربما يقال السوال في متساوي الرتبة

قيل له انا لم نمنع من استعمال ذلك مجازا وانما تكلمنا في حقيقته على انه حيث تثبت له
التحقيقا وليس يعين نوقي من يامره ∴ قيل له انا لم نمنع من ذلك . . . هذا في كونه مجازا له
ونفيه العلو والاستعلاء جاز اجرا لفظ الامر فيه جريا على الاصل الثابت ونحوه
وقول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني ∴ فقد قيل انه صدر عن عمرو دون المقول له في الرتبة لان القائل هو عمرو بن العاص
والمامور هو معويه ∴ فان قيل فلم اقتصرتم بالامر على القول وهلا قلتم ما حكاه بعض البغداديين من ان الامر امران عقلي
وسمعي جعلوا ما تقرر في العقل من وجوب الواجب وغير ذلك من باب ما سمي امرا ويقال ان الله تعالى امرنا بذلك ونحن مامورون
به ∴ قيل له لان اهل اللغة بعد وضع اقسام الكلام ما دام لم نجد هناك كلام فلا يصح تسميته امرا وليس من حيث كشف عن حال
الفعل وعرف فيه وجوبه يجب ان يجري عليه لفظ الامر لانك تعلم ان الخبر يعرف حال الفعل في وجوب غيره ولا يسمى الخبر
امرا مع كونه كلاما فكيف ما خرج عن باب الكلام جملة فيجب ان يسمى بذلك ان يكون مجازا لا حقيقة ∴ فان قيل فكان لا يجوز ان يسمى
مطيعا اذا فعل ما قرر الله في عقله ان لم يكن ذلك من باب الامر ∴ قيل له انما كان يجب ما ظننته لو كان حقيقة للمطيع ان يفعل ما امره
به المطاع فاما اذا كان حقيقته ان يفعل ما اراده غيره منه فانه يصح وصفه بذلك كان هاهنا امرا او لم يكن فيجب ان
يكون استعماله في الارادة والاشارة والكتابة مجازا ∴ فان قيل هلا قلتم انه حقيقة في الفعل كما انه حقيقة في القول كما قاله
بعض من جعل افعال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واجبة لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وكيف تمنعون من ذلك مع
اطراده في الفعل كاطراده في القول وعلى هذا اتيانه فيما يرى من افعال الله تعالى انه امر الله اذا عظم الموقع فيه وحسن
النفع الغزير به وقال تعالى فاذا جاء امرنا وما امرنا الا واحدة وقال وما امر فرعون برشيد ∴ قيل له ان استعماله في
الفعل مجاز لا حقيقة لوجوه منها انه لو كان حقيقة في الفعل لوجب ان يتصرف تصرف الحقايق وكان يجب ان نجد استعماله
في كل فعل حتى اذا ما مر وقعد واكل وشرب يقال قد امر ويقال في الفاعل امر وفي المفعول انه مامور لان من حكم الحقيقة
ما ذكرناه من الاشتقاق وثبوت التصرف الا ترى انه لما كان حقيقة في القول المخصوص ثبت فيه هذا الوجه الذي ذكرناه
~~من الاشتقاق وثبوت التصرف الا ترى انه لما كان حقيقة في القول المخصوص ثبت فيه هذا الوجه الذي ذكرناه من الاشتقاق~~
فلما عرف انه لا يصح هذه الطريقة قلنا انه مجاز في الفعل وجرى استعمال لفظ الامر في الفعل مجرى استعمال لفظ الحرب
في الشيء لانه حقيقة في فعل مخصوص فلهذا اذا استعمل في الفعل حقيقة لا يختلف لفظ واحده ولفظ جمعه ومعلوم انه
لا فصل بين ان يقال امر فلان مستقيم وبين ان يقال اموره مستقيمة فلما لم يختلف عرفنا انه مجاز في الفعل فانه يجد
بالتطبيق على حد واحد وبعد فالمعلوم من حال من فعل ما امره به غيره انه يكون مطيعا وان كان لا نقض بالطاعة
على هذا الوجه فلو كان الامر حقيقة في الفعل لكان اذا وافقه في الفعل مطيعا وذلك بان يفعل مثل فعله ثم قد
عرفنا خلافه وبعد فلو كان حقيقة في الفعل لكان لا يجب اعتبار مجموع افعال واقعة على طريقة مخصوصة
في تسمية امرا لم يكن يصح في كل فعل كما انه اذا اتى بما يتصور بصورة هذا القول تسمى امرا ومعلوم خلاف
ذلك في الاكل والشرب وما شاكلها وبعد فالامر يضاده النهي عندهم فاذا كان النهي حقيقته القول المخصوص
فيجب في الامر مثله والا كان يلزم ان يكون النهي مستعملا في ان لا يفعل كما ان الامر يكون مستعملا في ان يفعل فبهذه
الجملة ثبت صحة ما قلناه فاما دعوى الاطراد في ذلك فغير مسلم لانا قد بينا انه لا يستعمل في كل فعل وان كان مجرد
الاطراد لا يدل على انه حقيقة كما قلناه في استعمال لفظ الدليل في الدلالة وما اشبه ذلك وقد بينا ان هذا اللفظ اعني
الامر مفيد ما لا ... من العلل والاغراض فيقول فعلته لامر وجيتك لامر

ذلك من عدم الاطراد على ما قلناه ∴ واما استعمال هذا اللفظ في المواضع التي ذكروها فمن حيث كانت افعالا واقعة على
ضرب من الترتيب وعلى طريقة مقصود اليها اجري اسم الامر عليه تشبيها بما كان من الاقوال لوقوعها على ترتيب مقصود اليه
وقد يستعمل لفظ الامر في الفعل الواحد مجازا تعظيما له وتفخيما كقوله وما امرنا الا واحدة ∴ وهذا جوابنا اذا طولبنا بتبيين
وجه التشبيه من المجاز في ذلك وبين الحقيقة فان كان لا يجب طلب التشبيه الا فيما طرا على اهل اللغة ولكن على ضرب من
التقريب بتثبيت ما قلناه ∴ فاما ما يحكى عن بعض اهل العربية من تحديدهم الفعل بانه ما جاز ان يكون امرا او خبرا ولا يخبر عنه
فرقا بينه وبين الاسم الذي يجوز كونه خبرا ويصح الاخبار عنه فذلك لا يوجب تسمية الفعل امرا لان كلامنا هو فيما انتفاه ومع
اللغة لانها الصناعة ومعلوم ان الفعل عندهم هو الحادث ولا حادث عندهم الا ولا يصح فيه التعريف وطريقه منسدة فثبت
انه ليس بحقيقة ∴ فان قال ها انكرتم انه اذا ذهب به مذهب الاسماء تعدد فيه التصريف وانما يصح اذا ذهب به مذهب المصادر
قيل له فاذا كان عندك انه في معنى الفعل حقيقة وكان الفعل مصدرا فيجب في الامر ان يكون ايضا مصدرا كما انه اذا كان الفعل
في معنى الجعل لم يصح ان يكون احدهما اسما والاخر مصدرا واذا كان كذلك ثبت صحة ما ادعيناه من التصريف والقوم كما
يتعلق بالاستعمال يتعلقون بقولهم ان اختلاف الجمعين يدل على انه حقيقة فيهما لانه لو كان مجازا في الفعل لسلك به عند
الجمع مسلك الحقايق ليثبت كونه مجازا ومعلوم انه يستعمل في جمع الامر اذا كان قولا اوامر واذا كان فعلا او امرا وهذا
غلط ظاهر وذلك ان الاوامر لا تصح ان يكون ذلك جمع امر وانما هو جمع آمرة لان فواعل يجيء في كلامهم على هذا النحو فيكون
واحده فاعلة لا فيما شذ عندهم عن القياس كفوارس وهوالك ونواكس فانها في جمع فاعل وكيف ان يكون جمعا لما هو مصدر والمصادر
لا تثنى ولا تجمع وعلى هذا قال تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فلما كان السمع مصدرا لم يجمعه وقالوا البصر لانه اسم
يجمع على ابصار لان مصدره هو البصارة ∴ وعلى هذا لم يقولوا العجبى حمودكم او اجمكم وقالوا العجبى جرحكم واذا كان كذلك
بطل ما ظنوه ∴ ويبين صحة ذلك انه لو كان قولنا امور جمعا للفاوق حاله حال لفظة الواحد ومعلوم انه لا فرق عندهم
بين ان يقال امر فلان مستقيم وبين ان يقال اموره مستقيمة واذا لم يسلم ان هذا جمع بطل ما تعلقوا به من اختلاف الجمعين الى
ان اللفظ حقيقة في الامرين وسلم ما قدمناه من انه حقيقة في القول المخصوص ومن الجائز اذا قيل امران وامور ان يراد
به الشان والطريقة ويكون استعماله في ذلك مجازا او حقيقة ما ذكرناه من القول قلت وقد يصح ان يكون الا وامر في جمع آمرة
وآمره هي فاعله وقد اقيم ذلك مقام المصدر كقوله تعالى ليس لوقعتها كاذبة وقوى هنا طرد الى ميسرة والمراد
فانتظار فعل ذلك يستعمل الاوامر في جميع الامر على هذا السبيل والله اعلم ∴ **باب في ذكر ما يصير**
الامر امرا وما وضع ليفيده في اللغة ∴ هذا الباب يشتمل على ما يوثر في كون الخطاب امرا والى ... لا
اما الاول فعندنا انه يوثر فيه خلاف ... بين القطبين خلاف
بد من كونه مريدا لما اراده على ما نقيده من جهة اللغة وفي كل واحد من النطقين خلاف ... وكنا قد عرفنا انه لا بد من كونه مريدا بارادته
كون الفاعل مريدا حتى لو قدر كونه مريدا بالفاعل لصح في خطابه ان يكون امرا ولكنا قد عرفنا انه لا بد من كونه مريدا الحصول على دواعيه
فيكون تاثير الارادة انما توجب كون الكلام امرا او خبرا اذا كانت من قبل المريد بها وموقوفة في الحصول على دواعيه
فلو قدر انه يحظر اليها لم يؤثر في كون خطابه امرا او خبرا واما يؤثر في كون الخطاب امرا ارادة المامور به
بيقظ دون ارادة احداثه خطابا لمن هو خطاب له وان كان في تفصيل ذلك خلاف بين شيوخنا لكن الصحيح ما ذكرناه
ولا فارادة احداثه خطابا لمن هو خطاب له ~~لمن هو خطاب له~~ يوجد فيما هو تهديد فاما يقع

دلّ

بلغ مقابلة

او

الفعل ما ذكرناه ومن كلام المتفقهة انه لصيغة ما يكون امرا واما البغداديون فانهم يجعلون امرا بعينه وجنسه
ولا يجيزون فيما هو امر بشيء ان يكون خبرا عنه ان يكون الا كذلك ثم ان العرض لا يصح وجوده الا وهو في هذا المحل ولا يصح وجوده الا في
هذا الوقت ومن كلام المجبرة ان قول القايل محمد رسول الله لا يجوز ان يكون خبرا الا عن محمد صلى الله عليه حتى ليس في
المقدور ايجاد هذا الكلام على وجه يكون خبرا عن غيره من المحمدين وكان الذي ادى اصل الفريقين الى ذلك نفيهم لكونه تعالى
مريدا والحق وادى الفريق الاخر اليه اثباته مريدا لنفسه :: والكلام في ابطال هذه الجملة ظاهر لان مثل صيغة
الامر يصح وجوده تهديدا كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ويصح وجوده تعريفا وتعجيزا كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
ولا يمكن انكار ذلك وان كان فيما نقول انه اباحة وارشاد وليس بامر وربما ارتكب بعضهم انه امر نحو قوله تعالى فانتشروا
في الارض وقوله واذا حللتم فاصطادوا واستشهدوا شهيدين وكل هذا عندنا بصورة الامر وليس بامر في الحقيقة كما ان
قوله كن ليس بامر بل هو تشبيه عند الاستجابة فصار لا يوجد في القران الامر الا على جهة الوجوب والندب وعلى
هذا لم يجعل قوله اخسئوا فيها امرا وانما جعل اذلالا واهانة :: واما قول من يقول انه لا يصح في هذه الصيغة ان يكون
امرا ابدا او خبرا او سوا جعل لعينه وجنسه او ليس كذلك فلا يصح لوجوه مذكورة في غير هذا الموضع وقد اقتصر
في الكتاب على ان هذا القول يرجع الى التجوز في الكلام وذلك ظاهر فاما الذي يدل ابتدا على انه انما يكون امرا لكونه
مريدا فهو انه ليس يخلو اما ان يكون كونه امرا لما يرجع اليه او لما يرجع الى حال الفاعل ومعلوم انه لا يكون امرا
لما يرجع اليه من وجوده وحدوثه وصفة جنسه وما شاكل ذلك لان جميع هذا يثبت فيما هو تهديد فيجب ان
يكون لما يرجع الى احوال الفاعل والذي يوثر في احواله مخصوصة فكونه قادرا لا يصح ان يوثر والا لزم ان يصح منه الاوامر
في حال السهو هذا اولى من قولنا انه قادر على جعله امرا وعلى جعله تهديدا فلا يختص باحدهما دون الاخر الا لوجه لانه باطل
المؤثر على العدم ومع ذلك فوجود ما يوجد منها هو لكونه قادرا فكذلك يقول الخصم :: واما كونه عالما فان جعل علمه بكونه
امرا مؤثرا فذلك اقتضى ان يتبع المعلوم العلم مع ان من حقه ان يكون العلم يتبعه وان جعل علمه بكيفية ترتيبه امرا فهو المؤثر
لزم ان يكون امرا لاجل هذا العلم مع كراهية المامور به :: واما الدواعي فتاثيرها في وجود وقوع الافعال لا في وقوعها على وجوه
ولو اثر الداعي ما لم يكن هناك علم وانما يتبع اذا كان له علم وبعد فقد يتساوى الداعيان ثم يتبع احدهما دون
الاخر فلا بد من امر زايد ولا يبقى بعد ذلك الا ما يقوله من كونه مريدا للمامور به لانه اذا قيل يوثر فيه كونه مريدا لكون خطابه
امرا دون ان يريد المامور به على ما يقوله الجبرية لزم وجوه من الفساد احدها انه كان يصير امرا وان كره المامور به
ومنها انه يصح الامر بما يستحيل حدوثه ووقوعه [illegible] وثانيها ان يجعل خطابه امرا لمن هو مقدور له خلافه ::
بان يريد ان يجعل خطابه امرا لمن يكون امرا لكونه مريدا
للامر به وكذلك يجري الخبر على ما يستحيل حدوثه نحو القديم والماضي فلما تعذر ذلك دل تعذره على انه انما يكون امرا لكونه مريدا
حدوث المامور به واعتقاده ولاستحالة حدوثه يمتنع من ارادته :: وثالثها انه كان لا يمتنع ان يصير خطابه امره بالشيء
تهديدا عليه بان يجعله على هذين الوجهين لانه ليس بينهما تناف ولا يجري مجراه لا فيما يرجع الى الاراد تين ولا الى غير ذلك
فلما وجدنا ارادة القديم لم يتعدا فعلا عن ذلك وحين عرفنا امتناع ذلك دل على انه انما يصير امرا لكونه
مريدا للمامور به وتهديدا لكونه كارها ومن المحال ان يكون مريدا للشيء وكارها له في حالة واحدة :: ورابعها

ما قد اطبق العلماء جميع الاعصار عليه انه بين قوله اعملوا ما شئتم وبين قوله اقيموا الصلوة فرقا وكذلك فبين قوله
افعلوا الخير وبين قوله ولا تقربوا الزنا وبين قوله واستفزز من استطعت منهم بصوتك وبين قوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فرق ولو كان الامر كما قالوه لوجب الا يثبت الفصل من حيث ان الله تعالى اراد في كل ذلك ان يكون خطابا
لمن هو خطاب له بل ما اراد الاستفزاز عندهم من ابليس كما اراد الصلوة منا واراد منا ترك الزنا كما اراد الصلوة فثبت
بهذه الجملة بطلان ما قالوه :: وقد ذكر رحمه الله في الشرح وجها اخر في ابطال ذلك وهو انه ليس تحت قولهم اراد
كونه امرا الا انه زايد على انه اراد المامور به اذ لا حكم للامر بكونه امرا كما تقول في الخبر ولكن لا فرق بين الامرين لانه
قد ثبت للامر بكونه امرا حكم كما نقول مثله في الخبر ولهذا صح كونه امرا تارة وغير امر اخرى :: وبين هذا ان كونه مريدا
يوثر في كونه امرا فلا بد من حكم يوثر فيه هذه الصفة فيجب ان يكون ابطال قولهم بالوجوه المتقدمة وليس لاحد ان يقول هلا
اثر في كونه امرا كونه مريدا للمامور به وكاره للضده لان هذا يوجب ان يكون الحكم الواحد قد اثر فيه صفتان مختلفتان وهذا
لا يصح :: وبعد فان الله تعالى قد امرنا بالنوافل ولم يكره منا اضدادها فبطل ذلك :: واما الاقتصار على مجرد ارادة احداثه فانه
يوجب ان لا ينفصل حال الامر من حال التهديد والتعريض وما شاكل ذلك والذي يوضح الجملة المتقدمة انه كلما يثبت من صفات الفاعل يثبت
ولا كونه امرا فاما اذا اراد المامور به صار امرا فعرفنا انه المؤثر دون ما عداه :: ولهذا يثبت كونه قادرا وعالما في التهديد
والاباحة على سوا كما يثبتان في الامر فعرفنا ان الامر على ما نقوله فهذه طريقة القول فيما يوثر في كون الخطاب امرا :: فاما
الفصل الثاني وهو ما وضع لفظ الامر في اللغة ليفيده فاول ما نذكره في ذلك الكلام على من قال انه لم يوضع لفظ الامر في
اللغة ليفاد به شي ولا ظاهر له يفهم به المراد بل يتوقف على الدلالة على ما قاله ابن ابي بشر وغيره ممن ذهب مذهبه
في الوقف :: والوجه في ابطاله ظاهر لغة وشرعا والمخالف في ذلك داخل في وجه اجماع الامة واجماع اهل اللغة :: وذلك
لان المامور في الشاهد يعقل من ظاهره قول غيره له افعل كذا مراده حتى اذا قال له ادخل الدار يعقل من ان مراده دخول الدار ولو جاز ان
فان قال له كل هذا الطعام عقل ان مراده اكل هذا الطعام ويجل ذلك عنده محل ان يقول له اتريد منك دخول الدار ولو جاز ان يتوقف فيما قاله
يتوقف كذلك في قوله اتريد منك كذا فرق وكذلك فلو جاز ان يتوقف فيما قاله ... وقد عرفنا ان ذلك باطل
بكل ما قلناه في قوله افعل كذا لم يكن بلبله وبين امكان مثل ذلك في قوله اخرج عمرو والابواب المادية
لجاز التوقف في الخبر وفيما جرى مجراه حتى اذا قال زيد في الدار او خرج عمرو ... فمن قال اذا كانت هذه اللفظة يصح
لانه يزيل مواضعة العرب على شي من اللغة ومن بلغ على هذا الحد فليس يجوز ان يكلم ومن قال الذي يسبق الى
اشتغالها في الامر والتهديد وغيرهما فلا بد من التوقف :: فالجواب ان حقيقتها هي للامر لانه الذي يسبق الى
القلب عند سماعه وما عداه مجاز وانما يعدل عنها بالقرينة من دلالة وشاهد حال وما اشبه ذلك وكان ذلك معقولا
في اللغة فالشرع يشهد لنا بقوله لانا نعلم ان من لدن الصحابة والى هذا العصر كان العلما باسرهم يحتجون بظواهر
الاوامر الواردة في كتاب الله عز وجل وعن الرسول صلى الله عليه على اكثر احكام الشرع فان لم يكن لذلك ظاهر فكيف يصح احتجاجهم
ومن ذهب هذا المذهب فلا مرية في
رجحهذا القول اخراج القران عن ان يكون حجة ودلالة وهذا وصفنا على ما وصفه تعالى به :: ومن ذهب ان ذلك للمامور
نعرفه :: فاذا صحت هذه الجملة قلنا ان الامر بظاهره موضوع لارادة الامر للمامور فقط وليس يعرف ان ذلك للمامور
به واجب ومندوب اليه لا بدليل :: فاما ادا الجد ما لغرض به ما ذكرناه وانا جاء المورد

يدل على الندب لا لظاهر لفظه ولكن لاجل انه يكشف عن ارادته ولـ[illegible] في مراده ان يفعل او يكون بعضه المباح الذي
يجوب ارادته او من فعله يجزي ارادته للفعل فيكون ادون حاله ان يحمل على الندب ويتوقف في الوجوب على دلالة وهذا
يدل على نايبنا وقول ابي هاشم وغيرهما من شيوخ المتكلمين • وسنذكر تمام الخلاف وفيما يتصل بها وامر الله تعالى وامر
رسوله عليه السلام في الباب الثاني ولكن المقصد بهذا الباب ما يفيده في اصل اللغة فان اكثر اهل اللغة والحنفية
والشافعية ذهبوا الى انه بظاهره يفيد الايجاب وان كلام الشافعي في احكام القران بخلاف ذلك فانه لما تكلم
في امر النكاح ليس بواجب ذكر ما يدل على انه بظاهره لا يفيد الوجوب واعاده بخالف قوله والمحكي عنه انه قال
يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل الندب ولا يحمل على الوجوب الا بدلالة وهذا يصح ان يكون وفاقا لنا ويصح ان يكون
قولا بالوقف وفي الناس من يقول انه يقتضي اطلاق المامور به واباحته ما ما وجوبه وكونه مندوبا اليه وهو
موقوف على الدلالة وهو لا ان يرجحه ما ذهب اليه من افاده الامر بظاهره من ارادته الامر المامور به والذي يدل عليه ان
قول القايل لغيره افعل كذا قايم مقام قوله اريد منك ان تفعل كذا فاذا لم يختلف قوله في ان قوله اريد منك كذا
لا ينبي عن الوجوب فكذلك لفظ الامر فان نازع في ذلك قلنا اما ان يفيد ما ذكرناه من ارادته فقط وارادته له وكراهيته
لضده او يقال يريده على سبيل الوجوب فان كان الاول فهو الذي نقوله وان كان الثاني لم يصح لوجوه احدها ان الله تعالى يامرنا
بالنوافل حقيقة كما يامرنا بالواجبات ولا يكره ما ضدها لانه لو كرهها لعاد واجبا • وثانيها انه قد يوجد المامور
بما انه لا يصح ان يكره • وثالثها انه قد يوجد بالصدق على التخيير نحو الارادة والكراهة مع العلم بانه لا ثالث لها يكره
بطل هذا القول • واما قوله انه يريده على طريق الوجوب فليس يعقل منه الا انه يكره تركه والا فليس الوجوب
ما يصح ان يراد ولا يصح ان يعلم بوقوع الفعل على الوجه الذي قد علم • فان قيل كيف اجريتم احد الامرين مجرى الاخر
مع صحة التصديق والتكذيب في قول القايل اريد منك ان تفعل وتعذرهما في قوله افعل قيل له لم ندع تطابقهما في
جميع الوجوه حتى يناقضنا ما ذكرته وانما ذكرنا ذلك من وجه اخر واحد وقد سلم • وبعد فلو كان هذا قادحا فيما قلناه
لقدح في لفظ الدعاء ان يجعل قايما مقام قوله اريد منك ان تفعل كذا • ولا اختلاف بينهم في ذلك مع علمنا بان التصديق
والتكذيب يتاتى في لفظ الارادة دون لفظ الدعاء • والذي يوضح هذه الجملة ان حقايق الالفاظ انما يعرف بما يسبق الى
الافهام عند ما يطرق السمع ومعلوم انه عند ما يسمع المتكلم قول واحد يقول لغيره افعل كذا يعرف انه قد
اراد منه امرا من الامور وما عدا ذلك ما يتوقف فيه على ما يتجدد في المستقبل فدل على ان حقيقته ما ذكرناه اذ
لا خلاف عندهم يجري مجرى الاشارة فانه في الخطاب يقام مقامها فاذا
ثبت ذلك تمهيد الحقايق ويبين هذا ان حال هذا اللفظ عندهم يجري مجرى الاشارة ...
كانت تفيد الارادة فكذلك لفظ الامر • واحدها ما استدل به في الكتاب انهم قد فصلوا بين الامر والسؤال بما يرجع
الى الرتبة ولا اولى ذكر الدعاء بدل السؤال بما تقدم القول فيه فقالوا في الدعا هو قول القايل لمن فوقه افعل وفي
الامر هو قوله لمن دونه افعل ولو كان بينهما فصل من جهة الفايدة لكان ذلك اولى بالذكر مما يرجع الى الرتبة فكان
من حقهم ان يقولوا ان الامر يقتضي الايجاب والسؤال والدعا لا يفيد الا الارادة ما تضمنه اللفظ لا انهم لما
عقلوا فايدة في الماضي من الالفاظ تخالف فايدة المستقبل جعلوا الفصل بينهما في اجمالي

الى ذلك • ولما كان لفظ المضارع يقتضي الحال فقط جعلوا الفصل بين المذكر والمؤنث والحاضر والغايب حروفا زايدة ولذلك
لما شابهت صورة الحال صورة المستقبل ادخلوا في الاستقبال السين وسوف • فاذا ثبت هذه الجملة صح ان من عادتهم
انهم انما يعدلون الى ذلك عند ما يرجع الى نفس اللفظ في الفصل متى لم يكن في نفس اللفظ ما يقتضي الفصل وان عند ثبوت
هذا الفصل لا يرجعون الى ذلك فلما وجدناهم فصلوا بين الامر والدعا والسؤال بما يرجع الى الرتبة ثم كان الدعا يفيد ارادة
الداعي فكذلك الامر وعلى نحو هذه الطريقة من الفصل فصلهم بين المجيب والمامور بما يرجع الى الرتبة وهذا يؤذن بان المعنى
واحد • وان الاختلاف هو من هذا الوجه • وايضا فان الامر ضد النهي ومعلوم انه لا يفيد الا كراهة الناهي لما نهى عنه
دون وجوب تركه والا لزم في نهي الظلمة عن الانصاف وغيره ان يقبح ويوجب علينا تركه وذلك معلوم بطلانه فاذا
ثبت انه ليس يفيد الا الكراهة وكان نقيض الامر فوجب ان يكون الامر مفيدا الارادة ليثبت ما بينهما من التنافي وايضا فان
الامر قد ثبت انه يقتضي كونه مريدا فقط اما ان يكون كونه مريدا فقط فهو الذي قلناه او
يكون كونه مريدا له كارها للضده وهذا باطل بالنوافل وبغيره مما تقدم ثم يقتضي ان يكون المعقلان المختلفان متواترتان في حكم
واحد فيجب ان يدل على انه مريد فقط • وقد قال في الكتاب ان كونه مرادا معلوم بالاتفاق وحظر تركه او كراهة الامر لذلك
مدعى مختلف فيه فيجب ان نتمسك بما اتفقوا عليه ونترك الباقي الى ان يقوم عليه الدليل ولكن في هذا تعويلا على عدم الدليل
والقايل ان يقول وما الذي به عرفت انه مقصور على ارادته فيقف القولان في النفي والثبوت موقفا واحدا • ثم قال
رحمه الله • وهذا الذي قلناه هو مذهب ابي هاشم واراد بذلك بيان المذاهب في هذا الباب فان قول ابي هاشم لم يختلف
في ان الامر ليس يفيد بظاهره الايجاب واليه رجع ابو علي نايبنا وقد كان اولا يذهب الى انه يفيد الوجوب بظاهره وهو
المحكي عن ابي القسم وحكى ان الشافعي قد اشار الى مثل ما نقوله في احكام القران على ما فصلناه في الحكاية عنه لكنه قال في
الشرح انما تبعنا كلامه فكان الاقرب انه يريد انه اذا خرد احتمل الندب واحتمل الوجوب فاذا ورد بعد الحظر اقتضى الاباحة
واذا احد في تعريف المصالح الحاضرة فهو على الارشاد • ولم يرد الوقف الذي حكيناه عن القايلين بانه لظاهره شيء من الاوامر
وان كان كلامه في سايركتبه يقتضي انه على الوجوب وحيث قال ما قال في احكام القران فرق بين الامر والنهي فلم يجعله
مجملا كالامر • وذكر ان الجمهور من الفقها يقولون بافادة الامر للايجاب لكنهم يختلفون فمنهم من يقول ان ظاهره يفيد الوجوب
ومنهم من يقول ان القرينة التي تقترن به في امر الله خاصة تفيد الايجاب لا لان موضوعه يفيده • وسنذكر ذلك في الباب الذي
يليه الا ان المقصد ها هنا هو ذكر الوجوه التي قد اعتمدها النصرة قول من جعل الامر موضوعا للايجاب ثم انما يقال ان العبد يعقل
من قول السيد افعل كذا وجوب الفعل عليه واستحسن العقلا اذا لم يفعل ما امره به تشبيه فدل هذا على انها موضوع للايجاب
وهذا مما حكي عن ابي علي انه ذكره حيث كان يذهب الى القول الاول • والجواب انا لا نسلم انه يعقل الوجوب من ظاهر لفظ الامر
وانما عرفه باقتران شاهد حال به • ولهذا لو كان ذلك من باب ما لا يعود ضرره ونفعه على السيد لم يعقل منه الوجوب مع
ان اللفظ بصورة الامر مثل ان يقول له كل اواشرب او صم بالنهار وقم بالليل وما شاكل ذلك فاذا ثبت ما قلناه صح ان
معرفة العبد بذلك هو لعادة سبقت من استضرار السيد بتاخيره ما امره به عنه وعلى هذا يعرف العقلا حسن ذمه اذا لم
يفعل ما امره به • والذي يدل على ان الاعتبار هو بما قلناه انه لا فرق في هذا الباب بين ان يقول السيد له افعل
كذى وبين ان يقول له انه يريد منك ان تفعل كذى او ما شاء من اشاره تنبي عن مراده فان في كل هذه الاحوال
اذا لم يفعل استحق الذم وان لم يشتمل ان شيا من ذلك لم يوضع للايجاب • وبعد

ان العبد لا يعقل من ظاهر امر السيد الايجاب الا بعد العلم بالله تعلى والعلم بايجابه عليه طاعه السيد والمقصود بهذه المسئله
وقد تماصرت شواهد الامر فيما يرد عن الامام بهذا الكلام في اوامر الله واوامر رسوله فكيف يجعل هذا حجه فيه مع تاخره عنه
للوعيد ورتبوا عليه استحقاق المامور للذم عند المخالفه ولكنه قد سبق لنا العلم بوجوب طاعه الامام فلاجل ذلك حملناه
على الوجوب: الا ترى انه اذا امر الواحد من الناس بالمجاهده عند حصول فتق في الاسلام او يامر الجلاد باقامه الحد
الى ما شاكل هذا وفي كل هذا وجوب سابق فتثبت صحه ما نقوله واحد ما يقولونه انه لو لم يكن الامر مفيدا للايجاب
لم يكن في اللغه لفظ يفيده فيخلو المعنى المعقول من لفظ موضوع له: والاصل في هذا الباب ان ما يفيد الوجوب لا يجب
ان يكون بلفظ الامر بل يجب ان يكون بلفظ الخبر ومتى كان بلفظ الامر اريد به الاراده والكراهه الا عند قيام الدلاله
على ان المراد به الوجوب واذا كان كذلك فقد اجبنا السايل الى ما اراد من لفظ موضوع للايجاب ولكنه بلفظ الخبر
نحو قوله حتمت وفرضت واوجبت والزمت او بان يلحقوا الى لفظ الامر نهيا عن تركه او وعيدا فيه زجر فان زعم انه
يجب ان يفاد هذا المعنى بلفظ الامر فهو موضع الخلاف: وبعد فليس ينفصل هذا القايل ممن يقول انه يجب ان لا
يكون للندب لفظ ان لم يكن الامر مقتضيا له فمتى قال يثبت له لفظ وهو قوله ندبت او انه مما الاولى فعله الى ما شاكل
ذلك فليس من جهه مثل هذه الطريقه الايجاب واصح ما قالوه ان تارك ما امر به يوصف بانه عاص والمعصيه
من الاسما المفيده للذم ولهذا لا يستحق الذم الا بترك الواجب او فعل القبيح وهذا يوذن بان الامر به يفيد الوجوب ولولا
ذلك ... على ان تارك الامر يوصف بانه عاص بان ادم عليه السلم وصفه الله تعلى بانه عصى لما ترك ما امر به وحكي عن موسى انه قال لهرون
عليهما السلم افعصيت امري ووصف ابليس بالمعصيه وبين استحقاقه للذم من حيث لم يفعل ما امره الله به ٥ وقال
الشاعر: امرتك امرا حازما فعصيتني واصبحت مسلوب الاماره نادما ٥ فهذه طرق تقريرهم هذا الوجه والاصل في الجواب
عن ذلك ان الذي تفيده لفظ العصيان في اللغه هو وقوع ما كرهه المعصي سوا كان حسنا او قبيحا وعلى هذا قالوا عصى الشيطان
كما قالوا عصى الله ويستعملونه في الحاجه والارشاد والمشوره ولا يدل شي من هذا على الوجوب وانما يدل على ما قلناه من الكراهه
كما ان الطاعه لا تفيد الا الاراده دون كون الفعل حسنا او قبيحا او واجبا على ما يقال اطاع الشيطان كما يقال اطاع الله
لكن هذه اللفظه قد صارت بعرف الشرع تفيد ما كرهه الله كما تفيد مطلق الطاعه وقوع ما اراده وكذلك حل
ذلك محل التقوى لانه بالعرف قد صار مستعملا في تقوى العقاب فيجب تجنب المجاز واذا كان كذلك وكان تعلى لا يكره الا القبيح حملنا
العصيه على ترك الواجب ولا يدل هذا على ان ما امر الله به فتاركه عاص لانه قد يامر بالندب كما يامر بالواجب
مع العلم ان المنذر استحق الذم لتركه ما امر به فقط بل لدلاله دلت على وجوبه عليه وهو الوعيد الذي قارنه الا
ترى ... ترك هذا الامر وان كنا نعرف ان هذا لا يمنع في ساير الاوامر فيجب ان يكون لفظ العاصي لا يطلق الا
على من ترك ما امر به مع قيام الدلاله على وجوبه هذا وليس عندنا ان العاصي من اسما الذم وعلى هذا قال تعلى
وعصى ادم ربه مع العلم بان الرسل لا يستحقون الذم ... والذي يوضح صحه ما قلناه
انه يستعمل لفظ المعصيه لو قال له اريد منك ان تفعل كذا فلم يفعله لانه يسمى عاصيا ولم يدل

هذا على ان قوله اريد منك ان تفعل كذا موضوع للايجاب فكذلك القول في لفظ الامر فكل هذا يكشف عن ان لفظ
الامر يفيد الاراده فقط ٥ فهذه الوجوه التي ذكرناها في هذا الباب ٥ وقد ذكرت طرقا اخر في نحو ذلك
ولكنه قد ذكر بعض هذه الوجوه في الباب الثاني فاذا انتهينا الى ذكره هناك ضممنا اليه ما سقط عن الكتاب
وبالله التوفيق

باب في ذكر اوامر الله تعلى واوامر رسوله هل يقتضيان الايجاب ام لا ٥

وذهب جمهور الفقها الى ان اوامر الله واوامر رسوله عليه السلم على الوجوب
الا ما حكيناه عن الشافعي من قوله في احكام القران وهذا هو قول ابي علي اخرا وهو قول ابي القسم واليه ذهب
الشيخ ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن ثم اختلف القايلون بذلك فمنهم من اثبته على الوجوب لما يدعيه
من وضع اللغه او عرفها: ومنهم من يقول هو على الوجوب لقرينه ثم يفترقون في تلك القرينه فربما ذكروا اما
يرجع الى نفس الامر من لفظه او معناه او يرجع الى حال الامر وربما ذكروا امرا منفصلا من طريق الاستدلال العقلي او
من طريق شرعي في ايات من القران او سنن وارده عن الرسول عليه السلم او دعوى الاجماع وكلها لا تخرج عن ان
يكون دلاله على ان حمل الامر على الوجوب او متناولا امرا بعينه في افاده الوجوب: ونحن نتكلم في كل ذلك فاما مذهب
ابي علي ثانيا على ما ذكره في التفسير وفي كتاب الاجتهاد وهو اختيار ابي هاشم وغيرهما من المتكلمين انه لا يفيد بظاهره
الا الاراده لله تعلى للمامور به ثم انما يعرف بقرينه انه يجب ان يكون على الندب لان ظاهره يفيده ولكن من حيث عرف انه
لا يريد القبيح ولا المباح فاذن ينبغي ان يحمل على الندب الى ان تقوم دلاله في شي بعينه انه على الوجوب ٥ وقد يحتمل ان
يقول قايل هو على الندب بظاهره لا بقرينه كما قال بعضهم انه يقتضي الوجوب بظاهره لا بقرينه: والاصل الذي ذكره في الكتاب هو
ان الفعل له صفات كثيره من الحسن المجرد ومن صفه زايده على الحسن فيكون مندوبا اليه يستحق بفعله الثواب ولا يستحق
بتركه العقاب ومن كونه واجبا ثم ينقسم الواجب الى المخير فيه والمضيق معين او على طريق الكفايه او ان يكون من باب
فروض الاعيان الى ما شاكل ذلك وتناول الامر لبعض هذه الصفات كتناوله للبعض في انه يكون حقيقه حتى لو تناول القبيح
لكان في الحقيقه كهو اذا تناول الواجب فيجب اذا كانت الصوره هذه ان يرجع الى ما يقتضيه اصل وضع الامر ومعلوم
انه يفيد الاراده فقط وكونه مرادا لا ينبي عن وجوبه: فان النوافل مراده وليست واجبه فيجب الا يحمل على الوجوب
الا بدلاله كما انا لا نحمله على الندب ايضا الا بالدلاله التي قدمناها: والحامل له على الوجوب مع ان اللفظ لا يقتضيه كالحامل
له على فعل اخر معه فان اللفظ لا يفيده: فان قيل فهلا حملتموه على اوسع الفوايد واعمها كما تفعلونه في لفظ الجمع
اذا تجرد عن قرينه حيث حملتموه على كل الاعداد وانما يكون حمله على اعم الفوايد متى قضيتم بانه على الوجوب
فيكون فيه استيفا ساير هذه الاوصاف: قيل له هذا غلط ظاهر لان اللفظ انما يحمل على اوسع الفوايد متى
لم ينافه ومعلوم انه ينافي كون الشي حسنا فقط وان يكون مندوبا اليه وكونه مندوبا اليه وكونه واجبا
الا ترى انه اذا تجرد كونه حسنا لم يستحق المدح والثواب: واذا كان مندوبا اليه فهو بهذه الصفه واذا
كان مندوبا اليه لم يستحق بتركه العقاب ومتى كان واجبا فهذا حكمه فكيف يتاتى حمله على هذه
الفوايد المتنافيه المتدافعه وليس هكذا لفظ الجمع لانك اذا حملته

فالاربعه داخله فيه يتركه ابداً فيفارق حاله اذا حمله على الاربعه حال
على الاربعه فالثلثه داخله فيه وان حمله على الخمسه قيل له قد بينا ان وجه الوجوب ليس مما يصح ارادته
على جهه الوجوب فان قيل فهلا حملتموه على ارادته على جهه الندب فليس يتناول ذلك بسوى كراهته لفقده وليس في ارادته للشي ما يوجب
اوصاف الفعل وما يتبعه واذا حقق فليس يتناول الارادة الحدوث وما يتبعه واذا نهى لم يكن في نهيه سوى كراهيته له دون كراهيته على وجه
كراهيته للضد كما قلنا في النوافل وغيرها وبين هذا انه اذا امر ما فعله فقط فان قال هلا كان حمله على الوجوب احق من حمله على بعض هذه الاوامر من حيث
فهكذي للامر يجب ان يكون فيه ارادته فقط قيل له بان القول بانه تجب طاعته وهذا يبني عن الوجوب كما يقع
جهه من تجب طاعته ولا تجب طاعته للاوامر والنفل لا تجب فينبغي لمن
صدر من الله وطاعه رسوله اذا اجرى على كلامه يتناقض لان في طاعته تعالى وطاعه رسول الله صلى الله عليه ما هو نفل
يكون الغرض بقولنا ان طاعه الله واجبه لزوم الانقياد لحكمه والمصير الى امره على ما يدل عليه الدليل فبطل ما ظننته من اجرا
لامره مجرى الاخبار انما يجب الانقياد لامره بحسب ما يدعونا وهذا يؤذن بالحاجه الى دلاله فان قيل فهذا الذي ذكرتم يقتضي
في خبره عن وجوب الشي بطريقه الايجاب ان لا يدل على وجوبه من جهه اللفظ قيل له انما دل على وجوب ما تضمنه من حيث
المعنى لا من حيث اللفظ ولا فاحدنا قد يوجد منه ما هو بصوره الايجاب مع علمنا بان ذلك الشي لا يجب وقد يجب ولا الايجاب قبيح
فاما اذا صدر من حكيم لا يجوز عليه الكذب فلو لم نحمل على الوجوب لا يقتضي كون خبره كذبا فلهذا حملنا على الوجوب وهذا غير
قايم في الامر فانه انما ينبي عن ارادته وليس يمتنع ان ارادته للمندوب اليه كما انه يريد الواجب فلا يمكن ان يقال من جهه المعنى
يجب ان يريد الواجب فقط كما قلناه في الخبر فثبت الفرق بين الامرين وليس لاحد ان يقول فاذا حملتموه على الارادة
فهلا كان حسن ذلك الفعل وما الحاجه بكم الى ان يكون مندوبا اليه وذلك لانه اذا كان يجري مجرى المباح فارادته تعالى
له في دار التكليف تنزل في القبح منزله ارادته للقبيح واذا لم يكن بد من ان يريد النوافل الى ان تقوم الدلاله على انه اراد
في بعض ما يريده الوجوب وليس يخلو المنع من كونه تعالى امرا بالنوافل ومريدا لها لا تراه قد رغب فيها وكلفنا لها وعد
علیها الثواب فقال تعالى في محكم كتابه وافعلوا الخير وما شاكل هذا من الايات وعلى هذا يكون الفاعل للنافله مطيعا لله
تعالى وكل هذا يوضح ما قلناه بل قد صرح تعالى بذلك في قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فبين انه
يفعلها وسنذكر فيما بعد قولهم ان الامر يقتضي الوجوب من
من الاحسان وايتاء ذي القربى وان كان الاحسان يتناول الواجب وغيره وان كان الامر يتناول الموضع حيث منع من تناول الامر للوجوب ~~من حيث المعنى~~
حيث المعنى وقد جرى في كلام قاضي القضاه رحمه الله في بعض المواضع قول النبي من انه لا يجوز الاخلال به فلا فيما يرجع
ان قال الامر يقتضي الايجاب والذي ينفصل الواجب من غيره استفادته من لفظ الامر بل انما يعرف
الى الايجاب بيننا وكذا الندب فهو كالنفل ان يهتم بهذا ان الوجوب لا يصح استحقاق الذم بالاخلال به فلا حاجه بنا الى
وجه الخبر ولكن قد يصح ان يقول القايل انه ينفصل بامر ثابت هو استحقاق الذم بالاخلال به فلا حاجه بنا الى ... من الله الوجوب
ما قاله في تصحيح هذا الباطل والعقيم ما تقدم واحدنا يستدل في اصل المسله بان يقول لو اقتضى الامر الوجوب
لم يخل اما ان يقتضيه من حيث اللغه بان يدعي ان اصله يقتضي الايجاب والوجوب فيما يقتضي ذلك او يقال بل انتقل بالشرع
الى الايجاب او القراين تقارنه واذا كنا قد بينا ان اصل اللغه وفرعها لا يقتضيان ذلك وانما تفيد الارادة
فحسب ولا يصح ان يدعي بالشرع انه يفيد الايجاب لانه كان يجب ان لا يصح استعمال لفظ الامر في غير الواجب

بل يكون فيها منع من اجرائه على الندب كما ان قولنا مومن لما انتقل بالشرع انه لا يطلق الا على طريق المدح لم يجز استعماله
على غير هذا الوجه وكذلك قولنا صلوه وما شاكلها وقد عرفنا جواز اجرا لفظ الامر على النوافل حقيقه
فبطل ذلك ومن وجه اخر وهو ان اللفظ انما ينتقل بالشرع الى معنى لا يستدرك عقلا وهذا مستمر في بابه ومعلوم
ان الوجوب معنى معقول من جهه اللغه والمعقول فلا يصح القول بان هذه اللفظه قد افادت الوجوب شرعا واذا لم
يصح في لفظ الامر افادته للوجوب من بعض هذه الوجوه بطل قول من حمله على الوجوب من دون دلاله وسنتكلم فيما بعد
في القراين التي يذكرونها ان شاء الله فاما الوجوه التي يتعلقون بها فقد ذكرنا جمله في الاول ونحن نفصلها
الان اذا اثبتوا الامر على الوجوب فلم يرجع الى لفظ الامر فهو كقولهم ان الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده
واذا قالوا لما يرجع الى معنى الامر كقولهم ان ارادته الشي هي نفسها كراهه لضده او يتضمن كراهه ضده وان لم تكن
هي بنفسها وكل هذا باطل لان الله تعالى امر بالنوافل واراد لها وسنبين من بعد في باب مفرد ان الامر بالشي
ليس بنهي عن ضده ولا يقتضي ذلك من جهه المعنى وبهذه الطريقه يبطل قولهم انه لا يفيد لفظا ولا معنى ولكن بما
يبطل حكمه للامر فانه لا يريد الشي الا وهو كاره لضده لانا قد عرفنا بعد امره بالنوافل ولم تكن حكمته تقتضي ان
ينهى عن ضدها لا محاله وقولهم ان الامر يقتضي النهي فاذا كان النهي يقتضي وجوب توكيد المنهي عنه فالامر يجب ان يفيد
وجوب فعل المامور به باطل ايضا لانهما من حيث الفايده لا يفترقان فالامر يفيد كما اراده ما امر به والنهي يفيد كراهه
لما نهي عنه وانما يعرف قبح ما نهي عنه ولزوم تركه بدلاله لا بظاهر النهي وهو انه لا يجوز ان يكره تعالى الحسن يجب ان يكون
ما كرهه قبيحا ولم يثبت انه تعالى لا يجوز ان يريد المندوب اليه يجب ان يفتقر الى دلاله في حمل امره على الوجوب
كما فعلنا مثله في النهي وقد حكي عن ابي الفرج المالكي انه قال عامه ما يفعله من يريد الزام غيره شيا ان يامره امرا
مجردا فان لم يحمله على الوجوب قدح في هذا الحكم وهذا في غايه البعد لانا نقول لا يتاتى منه ان يلزم غيره بلفظ الامر
مجرد داعي غيره وانما يمكنه ذلك بما يجري مجرى الخبر ومن ابن محمد ما ادعاه وحكي عن الشطوي انه قال لو لم يحمل على الايجاب
لم يكن بعض الوجوه والافعال بذلك احق من بعض وهذا ابعد لانا قد جعلنا نفس هذا المعنى هو الدلاله وبينا انه اذا كان
كذلك فالواجب حمله على ارادته للامر واذا كان للامر حكما دل على ان للفعل مدخلا في العباده فمن ابن حمله وجوب حمله على
الوجوب وكان الشيخ ابو عبد الله يحكي عن ابي الحسن انه كان يقول ان الامر يقتضي ايقاع المامور به وليس في اللفظ
جواز تركه فيجب ان لا يصح حمله على الندب لبن في ذلك حمله على ما لا يفيده اللفظ وهذا لا يصح لانا نقول اذا كان الامر
يقتضي ايقاع المامور به فعلى اي وجه يقتضي ايقاعه على جهه الوجوب او على جهه الندب فان في هذا دفع الخلاف
وهكذى لو عبرت العباره فقيل ان الامر يقتضي تعين المامور به لانا نقول على اي وجه يقتضي تعينه وكذلك لو ابدلت
ابدلت هذه العباره فقيل ان الامر يقتضي فعل المامور على هذا الفعل وحرمه عليه لانا نقول يقتضي كونه مقصودا
على هذا الفعل على اي سبيل فان كان يعني به انه لا يسوغ له تركه فهو الخلاف وان عني به انه يصير مقصودا
على ذلك الفعل في كونه طاعه لله وعباده فهو تجاب اليه وهذا لا ينبي عن الوجوب وبعد فلسنا
نعرف جواز تركه من ظاهر اللفظ وانما عرفناه باصل العقل من حيث ليس في

كون الشي مرادا ما يقتضي وجوبه وانما يقتضي اذا اراده الله تعالى ان يكون له مدخل في العباده بحظر تركه لاحتاج الى الدليل فبطل ما ظنه وعلى
هذا ينقلب على المستدل بان يقال فاذا حملته على حظر تركه فقد حملته على ما لا ينبي ظاهر اللفظ فاذا لا يصح حمله على الوجوب كما لا
يصح حمله على الندب وعلى ان هذا باطل بلفظ الدعا والسوال لانه يقتضي وقوع ما تناوله وليس يحظر جواز تركه لفظه ؛ وكذلك
يقول القايل لغيره اريد منك ان تفعل كذا يقتضي ايقاعه وكذلك تعالى عنه اباه ووعد عليه بنفع وليس هناك ما يقتضي جواز تركه ثم لم
يدل شي من هذا على الوجوب فكذلك الخلاف فيما ماكره وبلفظ الدعا والاراده يبطل قولهم انه يجب ان يكون مقصورا عليه مخصوصا
وبعد فانه انما يقتضي الامر استدعا الفعل وقد بينا ان للفعل صفات هي منافيه فمن اين اثبات بعضها باللفظ ينتقض بهذه الجمله
بطلان هذه الطريقه من الاستدلال وليس يمكن ان يقال فاذا كان الايجاب يتعلق بشي يمنع من العدول عنه الى غيره فكذلك
الامر يتعين تعلقه بالفعل وفيه ذلك انما انما نعرف وجوبه بعينه بهذا الدليل لا غير انما نعلم بنفس الامر الا اراده له فكان جواز
العدول عنه مبقى على اصل العقل وكان جواز العدول عن هذا الواجب مما قد منع ظاهر الايجاب منه فافترقا ؛ واصح
ماحكي عن الحسن وعن اكثر من صنف في هذا الباب قولهم ان الامر اما ان يفيد المنع او التخيير او الايجاب ؛ ومعلوم انه لا
يفيد بالامر المنع لان الامر لغيره لا يكون مانعا وهو بالنهي اخص منه بالامر وليس في اللفظ ما يقتضي التخيير لانه اما ان يقول
افعل شيا او كذا او افعل كذا ان شيت فليس الا افادته للوجوب ؛ ولا طايل في ذلك ان في القسمه خللا من وجهين احدهما انه
قد حذف من الجمله ما ذهب اليه وهو الترغيب من حيث المعنى والاراده فقط من حيث اللفظ فهلا ذكروا هذه القسمه
واطلوها ولا يمكنهم ان يقولوا اما ان ذلك داخل في التخيير لان التخيير بين الفعلين يثبت اذا استويا في وجوب الصلاح مع
ستووا اخر ذكرناها ولسنا نقول ان المندوب اليه يثبت مخيرا بينه وبين تركه ولا ان يكون قول القايل افعل كذا ان شيت
تخييرا الا انه قد علقه بارادته ومشيته وما هذا حاله لا يثبت فيه التكليف ؛ والوجه الثاني انه قد جعل التخيير
قسما والايجاب قسما والايجاب قد يكون على جهه التخيير كما قد يكون على جهه التضييق فقد دخل التخيير تحت الايجاب
ما فيه اراده بالاذكر لا وجه له فبطلت هذه الشبهه ونظير هذه القسمه قول بعضهم انه اما ان يفيد الامر لا باحد
والندب او الايجاب ولا شبهه في ان استعماله في الا باحد ليس بحقيقه فلو كانت حقيقه في الندب لوجب ان يكون استعماله
في الواجب مجازا ومعلوم انه لا يمكن ان يكون ذلك فيجب ان يكون حقيقه ما قلناه ؛ والاظهر ذلك هذا ذكره ابي بكر الرازي انه ذكر
والجواب ان حقيقه الامر هو اراده الامر من المامور ما امره به وسواء كان ذلك الشي حسنا او قبيحا فذلك حقيقه فيه
ليس ما وضع له في الاصل ثابت وعلى هذه الجمله يصح ان يقال امره بالظلم كما يقال امره بالعدل ولو كانت حقيقه للوجوب
لما صح ان يوصف احدنا بانه امر حقيقه لان الايجاب لا يصح الا من الله تعالى دون العباد فلما ثبت ان هذا الوصف يجري على احدنا
دل على ان حقيقه الاراده انما يعرف بوجه اخر انما تناوله الامر عباده لم يتسر كذلك وعلى انه ليس يفصل هذا القايل ممن يقلب
عليه فيقول فان كانت حقيقه الوجوب فيجب ان يكون استعماله في الندب مجازا ومعلوم ان هذا لا يتمكن التزامه فيجب
اذا استعملنا لفظ الامر فيما اراده الله ندبا كان او واجبا فهو حقيقه وانما يضاف الى احدهما علمنا انه اهمل تركه
لدليل الامر بتركه فنعرفه واجبا ونعلمه ذلك في الموضع الاخر فنحمله على الندب وهو حقيقه في الحالين معا
فاما ما يتعلقون به من قولهم عقليه تقتضي حمله على الوجوب فهو ما حكاه رحمه الله في الدرس عن بعض شيوخ عسكر
انه كان يقول ابو علي رحمه الله حين قال لمذهبه الاول وهو القول بان في حمله على الوجوب ضربا من
الاحتياط ؛ وكان الشيخ ابو عبدالله يستبعد هذه الحكايه عنه

لبعدها عن التفصيل وتحقيق هذا الوجه ان في حمله على الوجوب حملا على الاحتياط لانا لا نامن ان يكون واجبا فيكون
من مخلين بالواجب والنفل لا يضر فعله وانما الضرر في ترك الواجب فحمله على الوجوب الزم بدليل الاحتياط ويوكد
هذه الطريقه بان من فاتته صلوه من جمله صلوات كان الواجب عليه اذا لم يعرفها بعينها ان يقضي صلوه يوم وليله من حيث
الاحتياط وكذلك فيمن طلق واحده من نسايه وذهب عن العلم بالطالق منهن يلزمه الكف عن الاستمتاع بهن احتياطا
وعلى هذه الجمله قال صلى الله عليه دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب ان فعله لا يضر وريب ان تركه يضر ؛ ولا طايل
في هذا الباب فيما ناكوه ترك الاحتياط والعمل بما يضاده وذلك لان هذا الفعل ان كان ندبا فاعتقاده لوجوبه قبيح والنيه
التي تقارن الفعل قبيحه ايضا والعزم الذي يتقدم الفعل ويتعلق بان يوديه على جهه الوجوب قبيح واعتقاد قبح
تركه جهل واعتقاده قبح كراهه جهل اخر فكيف صار احتياطا من ذلك الوجه الواحد وهذه الوجوه تجعله ضد الا
حتياط ولسنا نخاف من حمله على الندب اذا عري عن قرينه كما لا نخاف في اجرا العموم على ظاهره عند خلوه عن القراين
وليس الذي لاجله لزمه قضا هذه الصلوه ما ظنه من الاحتياط بل لدلاله قامت في ذلك وهو ان الماخوذ عليه ان يتيقن
اداه لفرض الصلوه ولا يتيقن الا عند ما يقضي الصلوه الخمس فاذا وجب ذلك سمي هذه الطريقه دليل الاحتياط ولكن بعد قيام
الدلاله على وجوب ذلك على ما فصلناه ؛ وعلى هذه الطريقه اختلفوا فيمن يكثر منه السهو فقال بعضهم يتحرى وقال
بعضهم يبني على اليقين ولو كان مجرد الاحتياط يجب لصح ذكره هاهنا بل كان يصح ان يقول الحنفي للشافعي ان الاحتياط في
الوضو من الدم الخارج من البدن فهلا قلت بوجوبه او يقول الشافعي له ان الاحتياط في الوضو من مس الذكر فهلا قلت
بوجوبه ؛ وهكذا في باقي المسايل وان الحال في الطلاق كالحال فيما تقدم لان الدلاله هي التي اوجبت ذلك ؛ ولو ان قايلا
قال ان الاحتياط هو في حمله على الندب والوقف فيما يشك فيه لم ينفصل عنهم فحمله لاجل ذلك على الندب كما حملوه على الوجوب
وقول النبي صلى الله عليه دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانما هو في الشي الذي نجوز فيه وجها من وجوه القبح فان من حقنا ان
نجتنبه كما اذا قطعنا على ثبوت وجه القبح فيه ؛ ولهذا ذكره عقيب قوله الحلال بين والحرام بين وبين ذلك امور
مشتبهات ؛ واذا كان كذلك لم يكن فيه دلاله على ما ارادوه ؛ والذي يوضح صحه ما نقوله انه كان يلزم لاجل الاحتياط ان
يحمل قوله اريد منك ان تفعل كذا على افادته للوجوب فلما لم يجب ذلك في الاراده فكذلك في لفظ الامر ؛ فاما ما تعلقهم
ما الوجوه المنفصله التي ارجعه الى السمع تسليم منهم انه لولاها لما كان يجب ان يقع الكلام في تلك
القراين فاحالها فاقرب ما تعلقوا به قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فحذر من مخالفه امره ولم يقع التحذير
من مخالفه امره الا وهو على الوجوب واذا ثبت ان امره عليه السلام على الوجوب فكذلك امر الله تعالى لانه ان دل فانما يدل
ان يودي عن الله تعالى ولان احدا لم يفرق بين الموضعين فلا يستقيم لكم ان تدفعوا هذا الاستدلال بانه على ما قاله بعضهم من حيث تقدم
على ان امر رسول الله صلى الله عليه على الوجوب ولا يمكنكم ايضا ان تدعوا الاجمال فيه لانه لا خلاف بين القصه وارده في بيان الرسول
ذكر الله وذكر رسوله فلا يكون الضمير في قوله امره بان يرجع الى احدهما اولى من الاخر ؛ فالجواب الصحيح في ذلك
عليه السلام لانه تم ان اول الايه دليل عليه بقوله لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعا بعضكم بعضا وبدلاله قوله تعالى لا تجعلوا
يجري على طريقين احدهما ان هذه المخالفه ليس المراد بها الا المخالفه الرد والتكذيب والجحود وبدلاله انه لو
دعا الرسول بينكم كدعا بعضكم بعضا اي لا تجعلوا دعاه كدعا غيره في انه لا تقبلوا منه
كان الغرض ان لا يفعل ما امر به للزم ان لا يكون امر الا بالنوافل ولا اقتصر اذا لم يفعله

ان يكون مخالفه ومن خالفه فهو كافر خارج عن الدين فيصح لنا هذان الاجماعان احدهما ان مخالفه يكفر او يؤديه الى ذلك
او يستحق اللوم ؛ والثاني ان امره في النوافل نايب وان تاركه لا يستحق هذا الاسم ان الغرض ههنا مخالفة الرب والجحود
والنفي بين محمد ذلك انه توعد عليه بعذاب الاستيصال الذي ينزل بمن يرد على الرسل وليس هذه حال تارك النوافل
والطريقة الثالثة هي انه التحذير من المخالفة يتضمن البعث على الموافقة فيجب ان يقرر ان الموافقة بهذا تثبت لورود امره
وتجنب عند ذلك المخالفة ؛ ومعلوم ان الموافقة انما تثبت بان يأتمر امره على الوجه الذي امر به فاذا امر على الندب
حملناه على الوجوب فلسنا بموافقين له فيجب ان نعرف اولا حال امره ثم نرتب الموافقة والمخالفة عليه وفي
هذا سقوط تعلقهم ؛ واستدلوا بقوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان تولوا فقالوا قد ندب الى الطاعة
الوعيد بلفظ التولي فيجب ان يكون على الوجوب وكذلك قال وان تطيعوه تهتدوا ؛ فعلق الاهتداء به وهذا ينبي عن
الوجوب ؛ وربما تعلقوا بقوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الاية فبين وجوب
الرد الى الله والرسول وعلق الايمان بذلك وهذا ينبي عن وجوب الطاعة ؛ ولا بد لهم في كل الاية من ان
يتعلقوا بها على هذا الحد والا فان تعلقوا بظاهر لفظ الامر فهو موضع الخلاف ؛ والاصل في ذلك
ان القول بوجوب كل طاعة لله ولرسوله بينا فساده على ما تقدم لانه يدخل في الطاعة الندب ما هو ندب ولهذا الغرض الانقياد
لحكم الله تعالى وحكم رسوله عليه السلام ؛ واما لفظ التولي فهو مجمل لانه لم يبين الله انه تولى عما ذا فعليه ما حمل وليس في
قوله فعليه ما حمل وعليكم ما حملتم ما فيه خلاف واما الخلاف من عدا ذلك ؛ ولا شبهة في انه لا يريد بالتولي ان لا
يفعل ما امر لانه وصف يجري على المرء على جهة اللوم والتوبيخ وهذا لا يليق الا في التولي عن القبول
وعن الرد لما يقوله ؛ واما الاهتداء فقد ثبت في النوافل كما ثبت في الفرائض لانهما قد تساويا في اسم
الايمان فالذي بالنوافل فقد اهتدى كما يهتدي بالواجبات ؛ واما الاية الاخرى فليس فيها انه بد من بيان اصول
ادلة الشرع على ما نذكره في باب الاجماع والقياس ومن لم يرد الاحكام الى كتاب الله وسنة رسوله فقد اخطأ فصار
الاية حجة في وجوب الرد وكذلك نقول ولكن من اين ان اوامره واوامر رسوله على الوجوب ؛ واستدلوا بقوله تعالى
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فاوجب تسليم ما
امر به الرسول وعلق به الايمان وهذا يدل على ما نقوله ؛ والجواب ان القضاء هو الالزام والايجاب كقوله وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه وعلى هذا يقال قضى الحاكم اي اوجب ولا يقال قضى المفتي ؛ واذا كان الخلاف في لفظ الامر
كالفرد ولفظ يفيد الايجاب فقد عدلوا عن الواجب لانا نساعد على ان ما يقضي به هو واجب من حيث كان القضاء ايجابا
ونظير ذلك قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله
ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا ؛ لان قوله اذا قضى الله ورسوله امرا المعنى اوجب فعلا ليس الامر كما هنا هو هذا
القول المخصوص ؛ وقوله ومن يعص الله ورسوله قد يصح ان يكون كلاما مبتدأ وقد يصح ان يكون متعلقا
بما قبله من ذكر القضاء الذي يفيد الالزام والايجاب ؛ واما ما في القرآن من مثل قوله ومن يعص الله ورسوله

فان له نار جهنم ؛ فقد مضى في ذكر المعصية وما قد افادت بالشرع ما يقتضي الوجوب لا عادته ؛ وتعلقوا بقوله
تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله فقرن بين الامر والنهي فيجب ان يكونا سواء في الوجوب
خصوصا وقد ذكر بعده لفظ التقوى وهو التحذير ؛ والجواب انه لا ظاهر لذلك من حيث ان الاتيان والاخذ
لا يصحان في الاوامر فهو ادل على طريقة التشبيه بما يأتي فيه القبول من طريق الاخذ وحقه توجب القبول
فيما يؤديه الينا على كل وجه ؛ ومتى تعلقوا بظاهر الامر فهو موضع الخلاف ونحن لم نجعل النهي ما يجب
الانتهاء عنه لظاهره بل لدلالة قد تقدمت وتلك مفقودة ههنا واما التقوى فهي ثابتة في جميع الطاعات
واجتناب كل المقبحات فلا تعلق لهم به ؛ وتعلقوا بقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون ؛ وقال في وصف الكتاب
واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون فعلق الاقتداء والفلاح بذلك وهذا ايضا بعيد لانه ذكره بلفظ الامر
وفيه الخلاف ؛ وعلى ان اتباعه اذا وجب لم يقتض جوازا وامره لين الغرض هو اتباعه في امره والرجوع الى ما يقوله
ويقبله الشرع منه والاهتداء والفلاح يثبتان في الواجب والندب على سواء ؛ قالوا قد قال تعالى بلغ ما انزل اليك من
ربك وقال فاصدع بما تؤمر وهذا على الوجوب فكذلك سائر اوامره تعالى وهذا مما قد اقترن به دليل الوجوب بين في الاية
الاولى وعيدا مذكورا وقد عرفنا في الجملة ان ما ندب به الشرع واجب على الرسول اذ لا يجوز ان يكون من باب ما يندب اليه
لامر يرجع الى ان صلاح الخلق متعلق به ولا يفترق في باب التعريف والالطاف بين ان يكون الفعل في نفسه واجبا
او غير واجب في وجوب التعريف والتكليف ؛ وتعلقوا بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الاية قالوا فبين
انه يؤتيهم اجرا ان اطاعوا وان تولوا يعذبهم ؛ وهذا مما لا متعلق به لانه لم يبين من الداعي وليس فيه اكثر من انهم اذا
اطاعوا اثيبوا وان تولوا عذبوا والتولي محمول على ما تقدم ؛ وقد روي في التفاسير انه ورد في ... الاية
الذين كانوا بعد الرسول فدعوا الى قتال اهل الردة وغيرهم من اجناس الكفار ولا خلاف في ان اوامرهم ليست
على الوجوب ؛ واما قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانما عرف وجوب الركوع فيه بقوله ويل يومئذ
للمكذبين ؛ فمن اين استمر ان هذه الطريقة في كل امر ؛ وما يرد عليك من الايات بطريق الجواز على ما نبهت عليه ؛ فاما تعلقهم
بالسنة في هذا الباب بحديث الاقرع بن حابس انه سأل النبي عليه السلام في الحج العامنا هو ام للابد فقال بل لعامنا ولو قلت نعم
لوجبت ولو لم يفعلوا لضللتم ؛ فبين بذلك انه انما يلزم مرة واحدة لا في كل سنة ؛ ولو قلت هذا للابد للزم وهذا يدل على
ان امره يدل على الوجوب ؛ وليس في جملة ذلك لفظ من الفاظ الامر فيصح تعلقهم به على انه قد كان عقل وجوب الحج
بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ؛ ولو وجد من النبي عليه السلام امر في ذلك لحملناه على الوجوب من حيث
وانما خفي عليه التكرار لما رأى سائر العبادات تتكرر ؛ والمجمل هو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ؛ وتعلقوا بحديث
كان بيانا للمجمل وبيان المجمل يجري مجراه في الوجوب ؛ وان اختارت مفارقة زوجها لما ثبت من الخيار في المعتقة فقال لها اختاري
بريرة ان النبي صلى الله عليه حيث عتقت فقال لها لو راجعتيه فقالت اتأمرني يا رسول الله فقال لا انما اشفع فقالت فلا حاجة لي فيه فعقلت ان الامر والشفاعة من ادلة
زوجك فقالت اتأمرني يا رسول الله ؛ والجواب انا ان اردت بهذا الاستعلام انه اذا كان في ذلك شرع والامر قد
لا يدل على انا علقنا الوجوب من الامر ؛ فان قيل ان تشفعها النبي صلى الله عليه ؛ فانما عقلت الوجوب من اين انا عقلنا من بعد ذلك فما بعد في اختياره
وعتب في اختياره ثبت فيه منزلة الندب فيجب ان يكون انما طلبت سواه
كشف عنه

قيل له ليس كذلك لانا نستعمل اياه قد يفعل للمنافع الحاضرة ولاحوال الدنيا وماكان من مندوبات فلا يفعل الا للاخرة فيبقى النبي
صلى الله عليه ان يكون لذلك تعلق بالدين و تعلقوا بما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة ؛ قالوا فالندب هو معروف وقد افاد ان الامر يفيد فيه الوجوب ؛ وجوابنا ان هذه القرينة هي التي اقتضت
ان يكون هذا الامر على الوجوب لما تقدم كونه ندبا فلم يحتمل سؤاله فبين انه لو امر دل على الوجوب ؛ و تعلقوا
بحديث ابي سعيد الخدري وانه صلى الله عليه دعاه وهو في الصلوة فلم يجب فوبخه على ذلك وقال له الم تسمع قول الله
تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فتوبيخه اياه اشد لانه عليه بظاهر هذا الامر يفيد ما نقوله والجواب
عنه انه لم يعقل وجوب الاستجابة بظاهر قوله استجيبوا وانما عقله بدلالة اخرى ولهذا شاع قطعه للصلوة عند
الدعا ولا يتاتى ذلك في الامر فلماذا يجب ان تستوي حال امره وحال الاجابة حتى اذا وجبت اجابته وجب امره وجملته انه
ذلك اخبار احاد والمسئلة طريقها القطع فلا يصح التعلق بها واقرب الطرق التي يستدلون بها قولهم انه قد ثبت
من اجماع الصحابة ومن بعدهم في سائر الاعصار انهم كانوا يحملون الاوامر على الوجوب الا عند دلالة تقتضي غيره ؛ يبين
ذلك ان ابا بكر رضي الله عنه احتج على من امتنع من اداء الزكوة من اهل الردة فقال لا افرق بين ما جمع الله ؛ فعقل من ظاهر
قوله اقيموا الصلوة الوجوب فلم ينكر ذلك عليه وكذلك كان في كل زمان يقع التنازع فيصير الامر قاطعا للنزاع وشبيها
لذلك ... فدل هذا على ان الامر هو على الوجوب ؛ ويبين ذلك
انهم رجعوا الى الوجوب لاجل الامر وما دعاهم اليه من دون شي يجري بينهم ... الا الى مجرد النهي على كل
هذا انهم ماكانوا يرجعون في وجوب هذه الواجبات الا الى ظواهر الامر كما لم يرجعوا في حظر المحظورات الا الى مجرد
الطريقة على الوجوب من قوله صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وكان صلى الله عليه لا يزيدهم على مجرد
الامر في الايجاب ؛ وبعد فان المتعلق بهذا في الازمان ان المحتج على غيره في وجوب شي بالامر لا يعد لاحتجاجه الا الى صرفه عن
الوجوب بدلالة وما ولد ضربا من التاويل ولا يدفع قوله بان الامر بظاهره لا يفيد الوجوب والى هذه الطريقة
مال الشيخ ابو عبد الله رحمه الله والاصل في الجواب على ذلك انا لا نسلم شيئا من الاوامر انهم عقلوا الوجوب فيه بمجرده
بل الكثير على انه على الندب بلا خلاف بين العلماء فيه كما حملوا
باقترانه الى الدلالة فان دل على انهم حملوا كثيرا من الاوامر على انه على الندب بدلالة ولا ان ظاهره يقتضي الوجوب كان لنا
الكثير على الوجوب فمن اين صار احد الجنسين اولى من الاخر فاذا عقلوا الندب بدلالة وما نقلت تلك القرينة فحمل مجمل
ان تقول فارضوا فيما عقلوا منه الوجوب ؛ ومتى قالوا لم ينقل سوى لفظ الامر قلنا وكذلك في الندب ما نقل على
اخبار الاحاد العمل كان تابعا لما روي عنه في سجود السهو لما تعلق بالسهو فكذلك نقول في
عن ظاهر الامر فيجب ان نقف للقولان موقعا واحدا ومتى قيل استغنى باجماعهم عن نقل القرينة ؛ الا ترى انه قوله صلى الله عليه صلوا كما
الوجوب هذا والكثير من هذه الاوامر عقل منه الوجوب لوجوه مذكرة وعقل وجوب الصلوة لا بمجرد
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم هو بيان المجمل هو واجب يجري مجراه في الوجوب وعقل في الزكوة وجوبها
قوله اقيموا الصلوة بل بقوله كانت على المومنين كتابا موقوتا ؛ والكتابة هي الفرض والحتم وعقل في الزكوة وجوبها
بما اقترن به من الوعيد لمن كنز وما نبا على ذلك ؛ واما حديث ابي بكر فانه كان قد حصل لهم العلم بوجوب
الزكوة جملة واشتبه على اهل الردة استمرار الحال فيها فاحتج عليهم بالصلوة ولولا ذلك لوجب ان
يعقل ... لا تستمر ان من ظاهره التكليف وهذا مما لا يحتمل ... هكذى

الحال في كل امر يجب ان يقترن به وعيد او نهي عن خلافه ليثبت وجوبه فاما بظاهره فلا يصح الاحتجاج به على
الوجوب ؛ وعلى هذا صح باجماعهم ان الله تعالى امر بالنوافل فقال وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وغيره فيه خلو الخير
الواجب وغيره ويقف التمييز على دلالة ؛ فاما ما يجري عليه حال الفقها من صرف الامر عن الوجوب الى
الندب فهو مطابق لاعتقادهم انه بظاهره يفيد الوجوب وسبيل من لا يعتقد ذلك ان ينازع في ان هذا على
الوجوب او لانه يعدل الى طلب تاويل فليس في حكاية ذلك عنهم الا نقل حكاية مذهبهم في ان الامر على الوجوب
ودعوى الاجماع مع بقاء المخالف لا يمكن فثبت بجملة ما قلناه في هذا الباب ؛ ولو ان الامر على ما قلناه ؛ والا لزم
ان تكون افعال الرسول صلى الله عليه على الوجوب لمن مثل هذه الطريقة يمكن ذكره فيها فيقال انهم كانوا يفزعون
في وجوب الواجبات اليها فكما انا نقول قد رجعوا الى مجرد ذلك وادعوا قرائن اخر لحق كونه فعله بيانا فما
للمجمل او ما اشبه ذلك فلهذا يصح مثله في هذه الطريقة الا ان يسوي المخالف بين الموضعين ؛

باب في الامر الوارد بعد الحظر ما الذي يقتضيه

كلام من صنف في هذا الباب يدل على انهم
يقولون باطلاق الحظر لا جل هذا الامر ولا يجعلونه على الايجاب والندب وكانهم زاعوا في ذلك ان الذي يعاقب
الحظر هو الاباحة فيجب حمل الامر عليها قالوا وعلى هذا نعلم ان من حبس غيره عن التصرف ثم انه قال له تصرف
فهم منه اطلاق المنع وكذلك السلطان اذا منع الرعية من حضور بعض المواضع ثم امرهم بالحضور ثم الاباحة فكذلك
عقل من ذلك رفع المنع فاذا كنا نعلم ان عامة اهل الغاية يعود الى حال الاباحة
وربما اجروا الامر بعد الحظر مجرى الحظر الى غاية فاذا كانت الغاية كلها لما نزلت بعد الحظر اقتضت رفعه
الامر الذي يرد بعده وربما رجعوا في هذا الى الوجود فزعموا ان اوامر القران فانتشروا وابتغوا وقوله واذا حللتم فاصطادوا
فقط ولم تفد وجوبا ولا ندبا كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وقوله وهو الذي
وربما زعموا انه لا لفظ للاطلاق الحظر الا لفظ الامر فلو لم يحمل على الاباحة لخرج هذا المعنى عن ان يكون له لفظ يفيده
عند شيوخنا انه لا فرق بين ان يحصل هذا الامر بعد الحظر او يرد ابتداء في وجوب حمله على ما يفيد عبادة واجبا كان او مندوبا
اليه بحسب تعريفه من قرينة او اقتران دلالة ؛ والدلالة على ذلك ان حقيقة الامر على ما تقدم يفيد ارادة الامر من المامور
به ؛ وللالفاظ لا تتغير فوائدها بكيفية ورودها فاذا كان كذلك فحمله على انه فيما ورد بعد الحظر يفيد الاطلاق
حمله على المجاز ومن حكم الكلام ان لا يصرف عن حقيقته الى المجاز الا بدلالة وبعد فمعلوم انه لو ورد ابتداء لدل على الوجوب
او الندب فلذلك اذا ورد بعد الحظر لانه في وروده ابتداء دل على ما قلناه لظاهره مع خلوه عن القرائن وهذا موجود وقد ورد
في الثاني من حال الحظر ؛ فان قيل هلا اجريتم ذلك مجرى شرط او استثناء دان في الخطاب فكما انه والحال هذه لا يحمل على الظاهر
فكذلك تقدم الحظر على هذا المحل فيفارق حاله وهو كذلك مجاز وقد تزيد انه ان قيل له ان حصول الشرط والاستثناء يمنع من
اجرا اللفظ على ظاهره لانه لو اجرنا على ظاهره لكان فيه الغاء حكم الشرط وليس كذلك متى تقدم الحظر فان حمله على الوجوب
او الندب لا يلغي حكم الحظر المتقدم بل يجري الحظر على ما كان قد دل عليه النهي وتجري الامر على ما يقتضيه ظاهره الا ترى انه لا
يتنافى ان يكون الشي محظورا اليوم ويصير مثله واجبا او مندوبا اليه في غد فنطلق حمله على الاطلاق الحظر ؛ وقد عرفنا خلافه
فلما لم يجب ذلك في الحظر العقلي فكذلك الحظر السمعي ؛ ويبين هذا ايضا انه انما يصح ان يجعل تقدم
الحظر كالقرينة في ذلك لتعذر الجمع بين الحظر والاباحة ؛ فحمل الامر على دوال

بلغ التقابل ...

بعد ... الامر ... الحظر ... العقل ...

الحظر وثبوت الاباحه وهذا بعينه قائم في الوجوب والمندوب اليه لانه يتعذر كونه محظورا واجبا او مندوبا اليه
فلما ظهر والحال هذه حمله على ما قالوه اولى من حمله على ما قلناه واحد ما استدل به في المسئله ما قد عرفنا من ان ورود الامر
بعد الحظر العقلي لا يخالف حكمه حكم ما يرد من الاوامر ابتدا بل يفيد الوجوب او كونه مندوبا اليه وهذا بين لانا قد
عرفنا انا لو خلينا والعقل لكنا نستقبح الايمان بالصلوه على الحد الذي قد ورد الشرع به فلما ورد الامر بعد هذا
الحظر افاد فيه الوجوب او كونه مندوبا اليه فكذلك يجب في الحظر السمعي لان الحال واحده وايضا فان الامر
جار مجرى الخبر وهو بمنزله ان يقول اريد منك ان تفعل كذا ومعلوم انه لو ورد الخبر بعد الحظر لدل على ما نقوله ولوجب
حمله على ما يقتضيه ظاهره كما كان يجب لو ورد ابتدا فكذلك يجب مثله في الامر وايضا فقد عرفنا ان النهي الوارد
بعد الاباحه هو كالنهي المبتدا في ايجاب القبح واثبات الحظر فكذلك يجب في الاوامر الوارده بعد النهي يجب ان
يكون كالامر المبتدا فيما يفيده من ايجاب او ندب وكذلك فلو ورد الامر بعد الاباحه على ما نقوله فكذلك اذا ورد
بعد الحظر وما يوضح هذه الجمله وجودنا كثيرا من الاوامر بعد الحظر قد افاد الوجوب فانا نعلم ان الحائض منهيه عن
الصلوه في حال الحيض فاذا زال الحيض امرت بالصلوه وكانت واجبه لا مباحه وكذلك فان احدنا منهي عن الصلوه قبل دخول الوقت
فاذا دخل الوقت امر بها وهي واجبه ونظاير ذلك كثيره وهكذا فاذا لم يكن قد اوقع معصيه لمحظوره فعليه التوبه فاذا
واقعها امر بها على طريق الوجوب وقد ورد في القران ايضا له نظير فان قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله
في تقدير الامر وكانه قال فاذا بلغ الهدي محله فاحلقوا رؤوسكم ومعلوم ان الحلق هو نسك لا مباح وهذا وان كان تعليقا له
بغايه فلو لا تقدم بعد النهي جرى مجرى الامر على ما حكيناه عنهم في حمله على الوجوه التي اوردوها وقيل ايضا ان قوله عز وجل
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود هو امر بعد حظر الاكل ولا يجري على طريقه واحده في ازاله الحظر
فاما ما حكيناه عنهم اولا فقد اسقطناه لانا قد بينا ان الحظر كما يزول بالاباحه
قد يزول بالواجب والندب وعن الوصال واما الرجوع الى الاستعمال في الشاهد فلا يصح
لانه ما الواجب او الندب على اكثر ما يرد الا الاباحه فبطل تعلقهم به وعلى هذا اختلف الحال في ذلك فقد منع الوالد
لانا اذا حملناه على الاباحه فليس لمجرد لفظ الامر بل الشاهد حال تدل عليه وقولهم انه يجري مجرى تعليقه بغايه فلا يمكن
ولده من المضي الى المكتب ثم يامره بذلك ويكون امره مفيدا للوجوب لا للاباحه على ما قاله تعالى في ابدا الحلق
فلو سلم ذلك لكان ما قبل الغايه يختلف فقد يكون واجبا ومندوبا اليه كما قد يكون مباحا
واذا كان مفيدا للاباحه فلا جل الاصل في ذلك الشي هو الاباحه وقد يرد الحظر الى هذه الغايه فيبقى الباقي على اصله
وقولهم انه لا لفظ لا زاله الحظر الا الامر فهذا خلاف ما قد ورد الامر بعده لما ذكرناه لانه لا يمتنع ان يصير مثله واجبا او الباقي
فغلط لانه يمكن ان يقول الجنب اوهذا مباح او حلال او طلق او جايز او حسن كل هذا يفيد ذلك فلما ان يكون الذي يفيده هو
الامر لا محاله وهذا القول هو بعد من قول من قال ان الامر على الوجوب والا كان لا النظر يقتضيه فاما الرجوع الى
اوامر القران من الرجوع الى الوجوب وهذا لا يدل على ان خلافه لا يجوز كان اوامر القران اذا افادت الوجوب لم
يقتض هذا ان خلافه لا يمكن وكما ان عمومات الكتاب قد ثبت في جميعها او اكثرها انها مخصوصه لم يوجب هذا
ان خلافه لا يجوز حتى لا يكون للعموم لفظ يفيد وعلى ان الامر في كل ذلك موقوف على الدليل لا من
الجايز ان يلزمه الانتشار في الارض او يصير مندوبا اليه وكذلك الحال في الاصطياد لانه ربما
لم يجد سواه فيلزمه تحصيله وقد يجب الانتشار في الارض بعد قضا الصلوه

تبيحا اذا انصرف به عن واجب مضيق والحال في ذلك موقوف على الدلاله وبطل ما ظنوه

باب في ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر

فليس يخلو احال الخطاب الوارد عن الله تعالى من اوامره اما ان يكون مقيدا بذكر الايمان والمومنين فلا شبهه في
ان الكفار لا يدخلون واما ان يكون بلفظ عام للعقلا اجمع كقوله يا ايها الناس واما شاكل ذلك فقد اختلف فيه ما
من الاختلاف فقال بعض اصحاب ابي حنيفه وبعض اصحاب الشافعي انهم لا يدخلون في الخطاب المتضمن للشرعيات لعلل يذكرونها وفي
المتكلمين قوم قالوا ان التكليف انما يتوجه على من يتاتى منه الفعل في ثاني حال الامر دون غيره واحالوا لذلك تناوله لما صح
للكفار بالشرعيات لعلمنا الله يتعذر عليهم الاتيان بها في الثاني وانما يصح بعد اوقات كثيره ولا جل ذلك قالوا في الامر الموجود في
عصر رسول الله صلى الله عليه انه كان امرا للموجود في الوقت دون من يوجد من بعد حتى اوجبوا تجدد الامر من الله جل وعز لمن يوجد
حالا بعد حال ومستكمل شرط التكليف ومنهم من عذر الكافر في ترك الشرايع وفيهم من لم يعذره وقال شيوخنا ان
الكفار متعبدون بالشرايع والخطاب يتناولهم كشموله للمومنين وبه قال من حصل من فقها الطايفتين وهو قول ابي الحسن والدلاله
على ذلك وجوه احدها ان الخطاب يصلح والعباده مقدوره له ممكنه فصار ما يقتضي تناول هذا الخطاب للمومنين
يقتضي تناوله الكفار لانه لو امتنع دخوله تحت هذا الخطاب لم يكن المانع الا احد هذين وهذا ابلان فيجب دخوله تحته والاول
والدليل على ذلك هو انه يتعذر عليه ان ياتي بالصلوه مع ما هو فيه من الكفر لانه انما يصح اذا زال الكفر عند الامر بان الصلوه وما
شاكلها هي مصالح والطاف فلما لم يعرف الله لا يتاتى منه ايقاعها على الوجه الذي وجب وسنبين الجواب عن ذلك عند ذكر
شبههم فانه احرى لها ومما يبطله انه لا خلاف في انه يقام عليه الحد اذا زنى والقطع اذا سرق ولا احد في الحدود انها عقوبات
الا اذا قامت دلاله في بعض المواضع انها قد فعلت على طريق المحنه واذا ثبت فلو لم يكن مخاطبا بالامتناع من هذا القبيح
الشرعي لما استحق العقاب على فعله وبين هذا ان لا احد يقول فيما يفعل بالكافر من الحدود انها على طريق الامتحان واذا
ثبت انه عقوبه صح ما قلناه ولا يمكن ان يقال انما حد لا للزنا ولكن لانه لم يتخلص من الكفر فيعرف قبح الزنا لان هذا يقتضي ان
حد الزنا القيم لتمسكه بالكفر وهذا يقتضي ان لا يقام عليه حد الزنا وان لم يزن ويوجب ان يكون الزنا في حكم المباح منه وقد
ثبت خلافه فان قيل ان كانت العله في اقامه حد الزنى عليه انه قد كلف ترك قبحه فيمن لم يكلف تركه فانه لم تبلغه دعوه
النبي عليه السلم ان لا يقام الحد عليه لانه لا يتبيح منه ولم يكلف تركه قيل له كذلك يجب وعلى هذا روي عن عمر فيمن اعترف بالزنا
فقال ما نزلت على ما الا ايلت من اهل صاحب الماء يعني به طريقه الزنا ثم اظهر انه لم يعرف تحريمه انه لو وقف في اقامه الحد عليه ولكن
ثبت خلافه وثانيها ما لا خلاف في انه يلزمه ان ينظر في معجزات الرسول عليه السلم ليعرف صدقه
هذه الطريقه تنعقد الا ان الانشاد بنحوه للاسلام وثالثها ما لا خلاف في انه يلزمه ان ينظر في معجزات المعرفه بنبوته فان لم يكن متعبدا
في نبوته ولا واجب لوجوب ذلك عليه لان ما حمله صلاح له وهو لا طريق له الى الوصول الى ذلك الا المعرفه بنبوته انه مبعوث
بالشرع فما وجد وجوب النظر في صدقه فيما ادعاه صلى الله عليه والذي يوضح ذلك ما قد عرف من دينه ضروره انه مبعوث
الى الاحمر والاسود ولا يبعث الى من لا مصلحه له فيما اداه مما حمله من الشريعه وهذا يقتضي كونهم متعبدين بها وان تكون احوال
المكلفين اجمع متشابهه في كون شرعه مصلحه لهم ولا يبطل هذا باختلاف الاحوال فيهم لاختلاف الاسباب
كالحاكم في الحايض والطاهر والمقيم والمسافر لانهم اذا اتفقوا في الاسباب فقد اتفقوا في التكليف وهذا هو
المتبع فثبت انهم اذا كلفوا النظر في معجزه ولمعرفه شريعته ولكي يقوموا بها ولولا ذلك
لما كانوا معذورين بترك هذا النظر ورد ابطل الله تعالى قد حكى عن اهل النار انهم عدوا في جمله ما عوقبوا لاجله

انهم لم يكونوا من المصلين فلو لم تكن الصلوة واجبة عليهم لما استحقوا العقوبة بتركها ؛ ولا يمكن ان يحمل على انهم ارادوا
انا لم نك من المعتقدين لوجوب الصلوة لان الظاهر بخلافه وحمله على المجاز يفتقر الى دليل ولانه فقول القايل
لم اكن من الخاشعين يفيد انه لم يقرب ولا يفيد انه لم يكن معهم فثبت بذلك صحة ما نقوله ؛ وعلى نحو هذه الاية قوله
الله تعالى فويل للمصلين الذين لا يوتون الزكوة فتوعدهم بترك الزكوة فيجب ان يكونوا مخاطبين بها بفعلها وكذلك قال وما
منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الاية فدل بذلك على ان اخلالهم بالصلوة صار سببا لامتناع قبول النفقة منهم فان لم
تكن واجبة عليهم فكيف صار مانعا من قبول نفقاتهم وقد قال تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما بعد ما عدد القبايح وفي جملتها
الزنا والكافر هذا يقتضي ان كل من فعله يلق الاثام من دون تخصيص كافر من مومن ولن يكون كذلك الا وقد كلف الكل تركه
والامتناع منه ؛ فاما ما استدل به بعضهم من انه لو كان كافرا لما يكلفه هذه الشرعيات لصار تكليفه اياها موقوفا على اختياره
لانه لم يتوجه عليه فعل هذه الامور فاذا لم يصح هذا وجب ان يكون مكلفا بذلك وهو كافر كما كلف وهو مسلم فضعيف
لان القايل ان اسلامه يقف على اختياره ثم توجه التكليف عليه وتغير حاله فيه لا يقف على اختياره كما نقول في المقيم والمسافر
في الصوم وغيره عليه تارة والرخصة فيه اخرى فكان عندهم انه اذا اسلم تحصل من استكمال شروط التكليف ما لم يحصل في
الاول وخروجه عليه من جهة الله امرا لم يكن فالمعتمد ما تقدم ؛ فاما الشبه الذي يذكر في هذا الباب فقولهم انه كيف يصح
ان يومر بعبادة لا يصح منه ايقاعها على ما هو عليه ومعلوم انه ما دام كافرا ولا الاتيان بالصلوة متعذر عليه لا نيا وانما
يفعلها عبادة لله والقربة فيما يتعلق بكونها صلاحا وهو لا يعرف ذلك ؛ والجواب عنه ظاهر وهو ان الماخوذ عليه
ان يفعل بان يزيل عن نفسه الكفر يفعل الصلوة لانه يصح الجمع بينهما على وجه الفهم ومتى كان متمكنا من ازالة الكفر عن نفسه
والاتيان بالصلوة على الحد الذي قلناه صح ان نخاطبه وفارقت حاله حال من قطع رجل نفسه انه لما تعذر عليه بكل حال
القيام الى الصلوة لم يكلف ذلك واشبه حاله حال المحدث الذي يومر بالصلوة لما قدر على ازالة الحدث عن نفسه وان يأتي
بالصلوة على ما اخذ عليه ولولا صحة هذا لما صح ان نخاطب احدنا بالحج وان كان بينه وبين عرفة مسافة وكان لا يصح
في المفسد لصومه ان يكون مخاطبا بالقضا لما تعذر عليه الصوم في الحال فلما كان في هذا وفي اشباهه يتوجه التكليف
عليه لا محالة لصحة الاتيان منه بذلك الفعل وان احتاج الى دفع امر من الامور فكذلك الحال في الكافر وما قد خوطب
به من الشرعيات ولا يمكن ان يرتكب مثل هذا لانه يلزم في المجنون بالصلوة اذ لا يكون مخاطبا بالاتمام لانه انما
يمكنه ذلك بعد فعله لا فعال كثيرة ؛ وهذا ظاهر وليس يشبه حال الكافر حال الحايض في انها غير مخاطبة
بالصلوة لانها لا تقدر على ازالة الحيض عن نفسها وليس كذلك الكافر فصح بهذه الجملة انه لا يفتقر الى الاسلام
في توجه التكليف عليه والكلام فرق ظاهر بين وجوب الفعل وصحته للاداء ؛ الا ترى انه اذا كان قاعدا فعليه فرض
الصلوة وان كنا نعلم انه اذا كان محدثا فلا يصح منه ان ياتي بها كلفه من الصلوة متى قام اليها ولم
يمنع قعوده من كونه مكلفا وكذلك الحال في الكافر ؛ فان قيل ان الذي سلمتم به من توجه الخطاب الى المحدث
بالصلوة بخلاف حكم حال الكفر وذلك لان الكفر مانع من الصلوة مناف لها بكل حال وقيام الحدث لا يجري هذا
المجرى لا تراه اذا المستحاضة ومن به سلس البول تصح منه الصلوة وكذلك المتيمم تصح منه الصلوة مع بقا
الحدث ولا تصح الصلوة مع الكفر ففارق احدهما الاخر ؛ قيل له انا اردنا بذلك المحدث الذي

يتمكن من دفع الحدث عن نفسه بان يتطهر ومع هذا حاله فمعلوم ان صلاته لا تنعقد الا بالطهارة ؛ فاما مع فقدها فحكمه
وحكم الكافر في بطلان تلك العبادة سوا ومع هذا فقد توجه عليه فرض الصلوة بان يزيل عن نفسه الحدث ويأتي بالصلوة
فكذلك الحال في مسلتنا ؛ وبعد ففي ضروب الكفر ما يصح معه الصلوة وهو كل ما لا يكون الجهل بما ينافي علمه بوجوب الصلوة
عليه فكيف ساغ لهم ان يطلقوا القول بان الكفر مانع من الصلوة بكل حال ؛ واحد ما اوردوه قولهم انه لو كان
مخاطبا بذلك لكان اذا اسلم يلزمه القضا لان تركه للصلوة بكفره اعظم من تركه اياها عمدا ومن تركه لها بردة فاذا كان لو تركها
عمدا للزمه القضا ويلزم المرتد عند الشافعي رحمه قضا ما فاته فكذلك كان يجب في الكافر الاصلي ؛ ويبين هذا انه يكفي
في وجوب القضا انه لا يقع منه ذلك الفعل فلهذا اذا تركه سهوا لزمه كما يلزمه اذا تركه عمدا ؛ والاصل في الجواب
عن ذلك ان القضا فرض ثان فانما يلزم بدليل مجدد فاما ان يكون تابعا لوجوب المقضي فلا وعلى هذا يلزم الحايض قضا الصوم
ولما لزمها المقضي وقد يكون القضا المقضي واجبا مع سقوط القضا كما نقوله في الجمعة اذا فاتته انه لا يلزمه القضا وقد كان
المقضي واجبا فكذلك لا يمتنع سقوط القضا وان كان في الاول مخاطبا به فكما لا يمتنع وجوب القضا ولم يكن مخاطبا في الاول بالاداء
وبهذه الجملة يسقط كلما قالوه من ثبوت القضا في تارك
واجبا عليه وعلى هذا قال العراقيون بسقوط قضا الصلوة عن المرتد وبان لا يقع الفعل بل في كل هذه الوجوه يثبت لدليل منفصل فبطل ما
الصلوة عامدا او ساهيا وكذلك قولهم ان المعتبر في القضا هو ترك هذه العادات قالوا ولو كانوا مخاطبين بها لحلوا محل المومن في
قالوه وتعلقوا بوجه اخر وهو ما ثبت من مقادتنا اياهم على ترك هذه العادات باقرارنا اياهم على ترك التصديق بالرسول صلى الله عليه
الكفار ؛ والجواب ان ذلك باطل فكذلك كان يجب في الكفاية وجواز الاقرار على تركه امارة لفقد الوجوب فيه وعلى
وكما انهم لا يقرون على ذلك وبعد فليس سقوط المطالبة لا محالة ؛ فاذا ثبت هذا رجعنا الى الشرع في كيفية
مع علمنا انهم مخاطبون بذلك ولم يقتض بذلك سقوط وجوبه ؛ وقد
هذا سقطت المطالبة في الدين الموجل ولم يقتض هذا خلاف ما نقوله
اقرار اهل الذمة على الشروط المعروفة فعلى ذلك يقرون ولا يقتضي ؛ اذ دعهم الى شهادة ان لا اله
تعلقوا بما روي في قصة معاذ ان النبي صلى الله عليه واله قال له حين ارسله الى اليمن ولولا ف
الا الله فان اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم كذا وكذا فقدم على الدعا الى الصلوة اظهار الشهادتين
ذلك واجبا عليهم لما صح ان يصير مشروطا ؛ والجواب ان التعلق باخبار الاحاد في مثل ذلك لا يصح وان كان صلى الله عليه واله
انما اراد كيفية تعليمهم ومن حق ذلك ان يبتدا بالاهم فالاهم وليس في هذا منع من وجوبه عليهم وبعد فانما بعث معاذا الى اليمن لاخذ
الزكوة وما شاكل هذا ؛ وذلك مما لا يتم الا بعد الاسلام لانه تكليف للادا فمفارق توجه التكليف في الاصل ؛ وبعد فقايله
ما في ذلك ان تعليق الحكم بشرط ؛ فمن اين انه دال على ان ما عداه مخالف له ؛ فاما من خالف في ذلك من المتكلمين فعلتهم فيه
انه لو كان مامورا بالفعل بعد اوقات لوجب ان يقطع على انه يبقى اليها فلما ثبت انه يجوز الاخترام مع العلم بانه لا يجوز ان
يقطع دون ما كلف ؛ دل على انه ليس مكلف الا بما يقع في الثاني وفي هذا دلالة على ان الكفار مخاطبون بالشرعيات
وهذا بعيد لانه ينقض عليهم قولهم انه يكلف ما يقع في الثاني لوجوب ان يقطع على بقايه في الوقت الثاني ومعلوم انه
يجوز الاخترام في الثاني على حد تجويزه في الثالث فيجب اذا ان يقال انه يخاطب بهذه الافعال ونعلم ذلك من حاله على
شرط انه يبقى سليما متكامل الشروط في التكليف فتكون الاوقات كلها عنده سوا فكانه يصير مكلفا بجميع

احدهما بالقطع والاخر بالتجويز وفي كلتي الحالتين يلزمهم ما مار معه من تقصير يقع منه فهذه طريقة القول في هذا الباب •• فاما
العبيد داخلون في الخطاب الذي يصلح للاحرار مثل قوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا الى ما شاكل ذلك مثل العلة التي
تقدمت في دخول الكفار تحت خطاب المومنين وانما الذي يخرجهم من ذلك ان يكون الخطاب مخصوصا بالاحرار فيكون اللفظ مانعا منه او تكون
العبادة مما لا يتاتى من العبد ان يكون من باب العبادات المتعلقة بالاموال وقد عرفنا ان العبد لا يملك •• واما اذا لم يكن شي
من هذه الوجوه فحكمه حكم الحر وقد حكي عن قوم انهم متعبدون بذلك وقالوا ان تصرف العبد مملوكا عليه لسيده واوقاته مستغرقة
للقيام بخدمته فكيف يصح تعبده بالشرايع وهذا خطا فاحش وفيه خروج عن الاجماع ايضا فان الاستثنا فاني هو امر شرعي فعلى
ما ورد الشرع به من جهة للسيد استخدامه وقد استثنى الشرع للاوقات التي يلزم العبد فيها هذه العبادات عن جملة ما يملك السيد
تصرفه عليه واذا كانت هذه الواجبات قد حصل فيها هذا الضرب من الترتيب بطل قولهم وصارت منزلته منزلة الولد والولد لبن
طاعته لا ذمته ولكن بعد قيامه بما عليه من العبادة فكما استثنى في جهته فكذلك في حق العبد •• فاما دخول النسا تحت خطاب الرجل
ما الغرض به فان يكون الخطاب خاصا بالرجال فلا يكون [illegible] وما شاكلها من الفاظ العموم في العقلا فان بني ذلك لا تمييز الذكور من
الاناث ولكن يكون للفظ من الفاظ الجمع الموضوع للذكران فمتى لم يدخل النسا في ذلك فلا خلاف فظاهر قول الشافعي انه نهى
لا يدخلن في هذا الخطاب الا ان تقوم على ذلك دلالة تقتضي اتفاق الشرع بينهم في تلك العبادة وعلى هذا قال في الجهاد من النسا ان
وله تعلق جمع المومنين بجميع الفعال لما كان خطابا للذكور وهو دال على ان النسا لا يدخلن في ذلك وهذا هو الاصح من جهة العربية
وخالف اصحاب ابي حنيفة في ذلك وقالوا ان التذكير غالب للتانيث فيجب ان يكون النسا تابعات للرجال •• في هذا الخطاب والدلالة
على الاول انهم ما فرقوا من طريق اللغة فرقهم بين الفاظ التانيث والتذكير في الواحد وفي الجمع وفي التثنية ايضا في بعض الحالات
فكما لا يدخل الرجال في خطاب النسا فكذلك لا يدخلن في خطابهم وعلى هذا ذكر الله المسلمين وعطف عليهم بالمسلمات وما
ثبت من جهة العطف يقتضي التغاير بين الامرين وبعد فحكم الخطاب انه يحمل على ما اذا طرق السمع عقل معه السامع المراد
ومعلوم ان جمع الذكور اذا طرق السمع لم يعقل منه دخول النسا فيجب صحة ما قلناه •• واما تغليب التذكير على التانيث
فقد جرى في كلام فصحا العرب [illegible] في بعض المواضع انه مجاز لا يمنع ان يجعل اصلا ولكنه قد يطرد كما طرد الحقايق
فلا يصح هذا الانتصار والصحيح ما قاله في الشرح وفي التذكير من انه انما يغلب التذكير على التانيث متى اراد المخاطب ان
يجمعهما بلفظة واحدة فيقال له ما اراد دخوله [illegible] فان التذكير في كلامهم اغلب وهذا يقتضي سبق العلم
بقصد المخاطب الى الامرين فاما ان يكون اطلاق لفظ الذكور يدخل فيه النسا فمن اين يجب ان يكون الصحيح ما قلناه فاذا
قامت دلالة على انه اراد فيه النسا وكان ذلك مما يصح فيهن دخلن معهم في الخطاب وهذا واضح •• فاما الصبي فاذا لم يكن
قد بلغ وكان قد راهق فغير ممتنع ان تتوجه عليه التكاليف العقلية فاما السمعيات فانه متى كان المعلوم من
حاله انه يبلغ ويجتمع فيه شروط التكليف فالخطاب الذي يرد على العقلا هو خطاب له مثل قوله تعالى اقيموا الصلوه
ويكون الغرض به فان كان عند بلوغه لا يتوجه عليه خطاب مجدد •• واذا عرف من حاله خلافه لم يتوجه عليه هذا الخطاب
في الاول لا انا نقول بانه وما لم يبلغ قد كلف بهذه الافعال لان هذه التكاليف الشرعية مرتفعة عمن ليس ببالغ وانما نقول
انه يؤمر بذلك اذا بلغ وعقل وليس ضربنا اياهم على الصلوه جاريا مجرى اقامتنا للحدود على المكلفين لان ذلك هو على جهة
التاديب والغرض به ان يتاهب بفعلها وعلمنا ان في ذلك صلاحا ولولا ما قلناه للزم لو زنا او قتل او سرق ان
تقام عليه هذه الحدود وليس كذلك ما يفعله بالمكلف وعلى هذا يضرب الولد عند تركه للتاديب وان كان ذلك من باب
المباح فهذا يضرب على تركه للصلوه •• فاما الخلاف الفقها في اسلام الصبي هل يصح اسلامه

وفي صلوته هل تصح وكذلك في حجه وفي وصيته عند المرض وما شاكل ذلك فهو اختلاف منهم في ان الاحكام التي تثبت لهذه
الافعال لو وجد من البالغين هل يثبت في افعال الصبيان ام لا •• وهذا لا يقتضي انهم مخاطبون بهذه
العبادات وكما لا يدخل الصبي في العبادات التي تختص بالابدان فكذلك في العبادات التي تختص بالاموال
وانما يجوز ذلك ويتبدى به ان ماله من الاموال التي يتعلق بها نفقة الزوجات •• واروش الجنايات وضمان
المتلفات •• والزكوه قد اختلفوا فيها ويكون التكليف في الحقيقة متوجها الى القيم بامره دون الصبي نفسه لانه
ان ذلك ربما احتاج الى نية ولا تتاتى ذلك من الصبي فعلى هذه الطريقة تجري هذه المسايل

باب في الامر بالشي هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا

ليس الغرض بهذا الباب ان لفظ الامر بالشي
هل هو امر بما لا يتم الا به فان الحسن يفصل بين الامرين ويفرق بين الصيغتين ولكن الغرض بذلك ان الامر الحكيم اذا
امر بالشي فهل تقتضي حكمته ان يكون امره بذلك لفظا امرا بما لا يتم ذلك من دونه من حيث المعنى •• وهذا بمنزلة ما يقال اذا
اراد المسبب ارادة السبب ام الامر امر بالسبب •• ومعلوم ان احدى الارادتين غير الاخرى واحد الامرين غير الاخر
ولكن المراد ما ذكرناه فاذا انعرفت هذه الجملة قلنا ليس يمتنع ان يكون الصلاح ان يكلف المرء بالفعل مطلقا ولا يمتنع ان
يكون الصلاح ان يكلف بالفعل اذا حصلت له شروط واوصاف بل قد عرفنا ان الله قد يلزم احدنا الشي عند شرط ولولاه كان لا يلزم
على ما نعلم من حال من استودع مالا ان حفظه انما يلزمه متى تكفل بحفظه فاذا صح هذا في العقليات لم يمتنع مثله في الشرعيات
فيحصل من ذلك ان الامر يرد على المكلف تارة على الاطلاق وتارة اذا كان على شرط وصفة فجعلنا هذه الطريقة هي الفاصلة بين
الامر اذا كان امرا بما لا يتم الا به وبين ما لا يكون كذلك فقلنا متى ورد على الاطلاق وقد علم الله انه لا يتم الا بمقدمة لذلك الفعل لزمه
ما لا يتم هذا الفعل الا به ومتى ورد على شرط وصفة لم يلزمه تحصيله لنفسه عليها وان كانت هذه الشروط تختلف فربما
كانت مما لا يقدر المكلف عليه اصلا وربما كانت مما يقدر عليه وان لم يلزمه فيجب ان يجري الكلام على هذه الطريقة •• والصلوه
اذا امر بها مطلقا ومعلوم انها لا تتم الا بالطهارة والطهارة لا تتم الا بتحصيل الما لزم المصلي كل ذلك الا عند
اعذار تسقطه ذكرها الفقها والوقوف بعرفة لما لم يتم الا بقطع المسافة لزم واختلفوا فيما مر وبان من الاختلاف وقال الشافعي اذا صام
[illegible] ستر العورة لا يستر الركبة لزم صوم يوم كامل لان ذلك لما لم يتبعض وجب تمامه
وعلى هذا قال اصحاب ابي حنيفة انه اذا لم يتم [illegible] صوم يوم فنقص في اخره عن مد لزم [illegible] لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
في كفارة الصيد وجعل مكان كل مد صوم يوم وقد روي مثل ذلك عن ابن عباس لانه اوجب العمرة على الازواج لانه قال
الصوم فيه من حيث لم يتم الواجب الا به •• وقد روي مثل ذلك [illegible] واما الله تعالى بالانفاق على الازواج لانه قال
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وهو الامر بالصلوه فهذا وما شاكله هو القول في الضرب الاول
فاما الضرب الثاني فهو كامر الله تعالى بالحج لان الشرط فيه ان يكون مستطيعا بوجود الزاد والراحلة وكالامر بالزكوة
لانه وارد على مالك النصاب فليس يلزمه ان يجعل لنفسه مستطيعا بالزاد والراحلة ولا يحصل لنفسه المال ليتوجه
عليه فرض الزكوة فيجب ان يجري القول في الامر على هذه الطريقة •• ويشبه الحال في الامر بالشي انه امر بما لا يتم
الا به الامر بالمسبب والايجاب لان في ذلك امرا بالسبب والايجاب من حيث علم من حاله انه لا يتم دونه بل حالهما اكد
من حال هذه المقدمات لانه تتعلق حدوث المسبب بحدوث السبب وليس كذلك في الاول فيجب اذا امرنا
بالايلام ان يكون امرا بالضرب واذا امرنا بما يوافقه الادراك ان يكون امرا بالذبح

وإذا أمرنا بالأمانة ... أن يكون ... لعدوا بالتزمي ... ولما أن هذا الباب مستمر
في هذا الوجه فليس بمستمر في الأمر بالسبب مع المسبب لأنه ... قد يكون السبب مأموراً
به ومراداً دون نفس المسبب كما نقوله فيمن يرمي الكافر فإذا أصاب ... مسلماً فلم يرد ذلك
مأموراً به ولا مراداً فيفارق أحدهما من الآخر من هذه الجهة ∴ فأما حكم السبب فإنه يجري على حكم
المسبب فإنه إذا كان المسبب واجباً أو مندوباً إليه أو مباحاً فالسبب يجري مجراه ولا يخرج عن هذه الجملة إلا أن يكون
المسبب قبيحاً فإنه قد لا يكون سببه كذلك وهذا أيضاً إنما يصح متى لم يخطر له ذلك على بال فأما إن خطر له هذا المسبب
بالبال قبح السبب لقبح نفس المسبب ∴ ومن الباب الذي قدمناه في الأمر بالشيء فيكون أمراً بما لا يتم إلا به ما يقوله
شيوخنا في وجوب نصب الأئمة من حيث كان ذلك لا يتم لأنه تعالى لما أوجب إقامة الحدود على العصاة من الزناة والسراق
وجب ما لا يتم الأمر إلا به من إقامة الأئمة من حيث كان ذلك أمراً مطلقاً وهذا ظاهر ∴ ومما يتفرع من هذا الباب نظائر لذلك فإن
أبا علي قال إذا أوجب العلم بالله تعالى ليتأتى شكر النعمة التي أنعم بها فقد أوجب ذلك لأن الواجب لا يتم إلا به ∴ وإن كان ذلك عندنا
لا يصح بل إنما يلزمه شكر النعمة متى عرفه وعرف كونه منعماً فيكون هذا من الباب الثاني عندنا ∴ ومن هذا أيضاً أنه إذا لم يصح
التخلص من قبيح إلا بأن لا يفعل من الأفعال أو بأن لا يفعل شيئاً وجب ذلك كوجوب الامتناع من المحظور فعلى هذا المكلف
إذا طلق واحدة من نسائه ثم ذهب عن العلم بها فإنه يلزمه الكف من الاستمتاع بهن أجمع إلى أن تنكشف له المطلقة
بعينها أو يغلط عن الطلاق في واحدة منهن ونحو هذا هو كفه عن الماء الذي اشتبه الطاهر منه بالنجس أو
المال الذي اختلط فيه الحلال بالحرام إلى أن يستعمل فيه التحري إلا أن يرجع أو يرجع في الحلال والحرام إلى
أمر يسوغ له التصرف فيه ∴ ومن هذا الباب أيضاً إذا فاتته صلاة ولا يعرف بعينها لأنه قد أخذ عليه قضاء
صلاة يوم وليلة لما صار ما يلزمه لا يتم أداؤه له إلا بذلك ∴ فأجر الباب على هذه الطريقة ∴ وربما يتصل بذلك
مسائل جدلية لمن سأل خصمه عن فرع من الفروع فقد تضمن بذلك تسليم الأصل الذي يبني هذا الفرع عليه لما
كان سؤاله عنه لا يتم إلا بتسليم هذا الأصل فمتى عاد ونازع فيه فقد انتقل انتقالاً ∴ فصار لهذا الباب
حظ كثير للشيعة في هذه المسائل فأحكمها وأجر نظائرها عليها

باب في أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى

إنما وجب أن نتكلم في هذا الباب لأن فيمن زعم أن الأمر على الوجوب من بنى ذلك على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وهذا ينبئ عن وجوب الفعل
المأمور به ∴ وربما قالوا بأنه إذا اقتضى الأمر على الوجوب فالأمر بالشيء نهي عن ضده وإرادته كراهة لضده فإرادته
تجعل ذلك طريقاً لكون الأمر على الوجوب وتارة تجعل كون الأمر على الوجوب طريقاً لكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده
ولكون إرادة الشيء كراهة لضده ∴ وكان الذي دعاهم إلى أصل هذا الكلام ما ألزمناه المجبرة في
كونه تعالى مريداً للمعصية أنه كان يلزم أن يكون يريد الضدين فقالوا إن إرادته لأحدهما كراهة للآخر وكراهته له
إرادة لضده فلما ظنوا أن ذلك يمكن أن يجعل أصلاً لنصرة القول بأن الأمر على الوجوب فقالوا إن الأمر
بالشيء نهي عن ضده كما قالوا إن إرادة الشيء كراهة لضده ثم لم يفترقوا ففيهم من قصر هذه

القضية على الأمر فقط ∴ ومنهم من قال بأن النهي عن الشيء أيضاً يقتضي الأمر بضده إذا كان له ضد واحد فأما إن
كانت له أضداد لم يجب ∴ والذي عندنا في هذا الباب وهو قول عامة العلماء أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده
ولا النهي عن الشيء أمراً بضده ∴ والوجه في ذلك أنه لا يخلو إما أن يقال فإن الأمر بالشيء هو نفسه نهي عن ضده فالحس يدفع ذلك
لأنا نفصل بين الصيغتين كفصلنا بين السواد والبياض وغيرهما من المختلفات ∴ وإما أن يقال إنه نهي عنه من جهة المعنى
وذلك هو بأن يدعى أن إرادة الشيء نفسه كراهة ضده أو يتضمن ذلك ويقتضيه وإن لم يكن أحدهما نفس الآخر أو جملة
الأمر يقتضي إذا أراد الشيء أن يكره ضده أو نفس المأمور به لا يكون إلا ضده يجب أن يكون مكروهاً بأن يكون ما أمر به
واجباً فما يضاده يقبح ∴ وهذه الجملة كلها باطلة بالنوافل التي أمر الله بها وأرادها فلم يكن يلزم كونه ناهياً عن
ضدها ولا كارهاً لها لكن هذا بعيد ... ∴ وقد ذكرنا في مواضع من كتب الكلام أن إرادة الشيء ليست كراهة
لضده على شيء من الوجوه فلا وجه لذكره هاهنا ∴ والذي ألزمهم في الكتاب أنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون العلم بالشيء
جهلاً بضده والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده ∴ فأما ألزمهم من حيث إنهم إذا أجازوا في بعض الذوات أن تكون على صفتين
مختلفتين للنفس فلا فصل بين بعض ذلك وبين بعض في طريق الشبه واحدة ∴ وبعد فليس عندنا أن الأمر يقتضي الوجوب
فيقتضي بأن ضده لا بد من كونه مكروهاً فإن النوافل مأمور بها ولا أحد يمنع من ذلك وعلى هذا يكون الفاعل مطيعاً لله جل وعز ولرسوله
صلى الله عليه وربما قيل ذلك على أنه مع الوجوب يقتضي أن يكون على الفور فتركه يقبح ∴ وهذا كالأول في أنا نخالف
فيه فكيف يصح أن يقال إن كونه واجباً يقتضي النهي عن
ضده ∴ هذا وقد يصح أن يؤمر بالضدين على التخيير كما في أحد الضدين على التخيير فلمن ترك الصلاة المضيقة عليه ما اشتغل من أفعاله
وبعد فكيف يصح ذلك وترك الواجب قد يكون بغير القبيح كما يكون بالقبيح وإن تركها واجباً وإنما يقبح بقبح ترك الواجب إذا لم يكن
وبالتصدق ووجوه الإحسان وما شاكل ذلك لم تكن هذه الأمور قبيحة ∴ فأما على غير هذا الوجه فما قالوه لا يجب
لأن الأمر كواحد فلم ينفك من أحدهما إلى الآخر فيكون لكونه منعاً من الواجب يقبح ∴ وعلى هذه
لأن كل ترك واجب أنه يقبح بل لا بد في نفسه على صفة يقبح
ولسنا نقول في الكفر إنه إنما قبح لأنه ترك للإيمان فيلزم في كل ترك ... وكما يسلك هذه الطريقة في الأمر بالشيء إنه ليس
الجملة جاز أن يؤمر بالصلاة في زاويتي المسجد وبالخروج من باب الدار إلى ما شاكل ذلك وإنما نقول ذلك في موضع واحد من حيث المعنى
نهي عن ضده فكذلك في النهي عن الشيء إنه ليس بأمر بضده على الإطلاق ∴ فأما إذا كانت له شروط كثيرة ولا انفكاك عن البعض
وهو إذا لم يتمكن من الانفكاك عما نهى عنه إلا بفعل هذا الضد فأما إذا أمر به على الإيجاب بل إلى مباح أو مندوب
إلى هذا البعض يمكن فلا وجه لذلك وعلى هذه الطريقة ينتهي أصحابنا عن شرب الخمر لا إلى ما أمر به ولا يفعل شيئاً أصلاً فيبطل
الكلام في ذلك ... أو قبيح آخر بل يصح عندنا على أصلنا في جواز خلو القادر من الأخذ والترك أن يترك شرب الخمر ولا يفعل
إليه ... فيمتنع ... فلا وجه لما يتعلق به لفظاً ولا من جهة المعنى فيجب أن يبطل من طريق ... وهذا بان بعد
ذلك ∴ والذي يبين أصل هذا هو أنه إذا لم يكن أمراً بضده لفظاً ولا من جهة المعنى ... الصلاة والزنا ... من حيث كان تركاً
وفيما تقدم شوا واحد ما يبطل به ما قالوه أن الفعل الواحد قد يكون تركاً للصلاة والزنا ... منهيا عنه من حيث كان تركاً
عن الأمرين فلو كان الأمر على ما قالوه يوجب من حيث كان تركاً للصلاة وأن يكون منهيا عنه ... في الفعل
للزنا أن يكون مأموراً به ... كونه من أول مكروها ... بين هذا أنه قد أدى بعد الصلاة وكره هذا الزنا ...
الواحد ما ذكرناه ∴ فهذه طريقة القول في استناد هذه المذاهب أجمع

باب الأمر بالأشياء على طريق التخيير

اعلم أن هذا الباب قد حصل في الخلاف بين الناس في الكفارات الثلاث وهل هي
واجبة أم الواحد منها واجب ∴ وهو أن نقول جميع ما يلزم العبد ضربان أحدهما يتعين والآخر لا يتعين
وإنما يكيف القول فيه

لعين الفعل الذي لا يقوم غيره مقامه فانك لا تكاد تجد في افعالنا الواجب علينا ما هذا حكمه
والتزم ربا . والفرض انما خالف في صفته لا يقوم مقامه الا ترى انك اذا اردت تمثيل ذلك
واما ما نذكره على وجه التقريب ان المفعول من المعرفة بهذه القدرة قائم مقام المفعول بقدرة اخرى وكذلك من ذ د
بعونه الله تعالى فمعلوم ومن تضيق عليه الصلوة ولم يجد سوى مكان واحد فيها بلا فرق في تلك الصلوة يقوم بعضها مقام بعض
الوديعة بشارة كردها بعينه ومن فعله في افعاله تعالى وهو في اعادة من يستحق ثوابا او عوضا . واما الفرض الذي
واما تصور هذا المعنى على جهة التحقيق في افعاله تعالى فقد يكون متماثل الصورة وقد يكون مختلف الصورة . والصلوة في البقاع
تقول فيه انه لا يتعين ويقوم غيره مقامه وهذا اذا كان على جهة التوسعة . وهذا الفرض لا يستعمل
يقوم بعضها مقام بعض والصورة واحدة مع تضاد الاكوان وهذا هو الذي يستعمل فيه
فيه لفظ التخيير وان كنت فيه معناه . والثاني هو كالكفارات التي تختلف صورها وسبق نحوها قلناه في الكفارة
التخيير حقيقة . وكل ما دخله التخيير وتكليف المكلف فليس يخلو حاله من ان يكون لامر قد تقدم كنحو ما نقوله في اقامة الاثنين والامر
فيتقدم ما تقدم من اليمين وما حصل ما لزم وربما كان وجوبه لامر يشكون فيما يستقبل . وانفاذ
لي صفاتهم اذا اشتوى جاز العاقدون مخيرين والوجوب في ذلك هو لما يتصل من بعد بالفاسد الحدود
الاحكام وما شاكل ذلك وربما كان وجوبه لما يختص الحال كنحو ما قلناه في الصلوة في زوايا المسجد ورد الوديعة
يجب عليه ما هو مؤثر به . فقد يكون فيما
بالجوارح المختلفة الى ما شاكل ذلك وكان فيما يجب عليه ما هو مخير . فيختلف من هذا
حتى انه انما يجوز له فعله عند عدم غيره وفيه ما لا يجزي في وجوبه عليه عند عدم غيره
الوجه الاول حيث جعلنا الكل واجبا وهذا كما نقوله في وجوب التيمم مرتبا على عدم الماء وفي وجوب الاطعام
في الكفارة المعقولة للظهار عند تعذر الصوم الصيام وفارق حاله حال الطهارة بالماء لانها واجبة لا على جهة الترتيب
على غيرها وكذلك الحال فيما شاكله فهو اكثر من ان يحصى وفارق ايضا ما قدمناه فيما هو مخير فيه لا نه لا يجوز له
العدول من الواحد الى الاخر على حال فلا يجزي على العذر او التعذر وفي المرتب لا يكون الا للتعذر او العذر وكان ذ
في الواجبات مرتبا فقد يثبت الترتيب في الرخص فانه انما يجوز له تناول ما يسد رمقه من الميتة عند ما يتعذر عليه وجود
غيرها ما يحل تناوله فهو رخصة على غير ترتيب . وليس كذلك المسح على الخفين وانه على كل حال يثبت مخيرا
بين الغسل وبين المسح عليها ما داما مستورتين فيكون الرخصة في ذلك تخفيفا وارد على ما هو اصعب منه من التكليف
ولا يقدح في ذلك ان يقال وان مع ظهور القدمين لا يجزيه الا غسلها وانما يجزيه ذلك مع ستر القدم لانا نقول انما
يثبت التخيير متى كانت مستورة بالخف فيكون قد حصل له في المسح عليها او في غسلها هو هذا فقد صح وثبت
فيه الفرض بما قلناه وكلما خير فيه المكلف بينه وبين غيره فليس يخلو حاله من وجوه ثلثة . اما ان يكون للجمع
محرما واما ان يكون مندوبا اليه واما ان يكون مباحا ولا يدخل فيه الا قسمان ان يكون واجبا لان هذا يقدح
في كونه واجبا مخيرا فيه ويقتضي كونه واجبا على الجمع . والاول هو كعقد الامامة لواحد من الناس لانه
اذ الامام هو وغيره قد استكملا الشروط فالعاقدون بالخيار فاما ان يعقدوا لهذا او لذلك والجمع محرم
لما قد ثبت بالشرع ان الامامين لا يجوز كونهما في وقت واحد . وكذلك قولي المراة بالخيار في تزويجها ان شاء
زوجها من هذا وان شاء زوجها من ذاك والجمع محرم . واما الثاني فهو لهذه الحكفارات
الثلث فان ضم البعض الى البعض مندوب اليه . واما الثالث

فهو كخصم المتوجه الثاني الى الثوب الاول في ستر العورة في الصلوة اذا وقعت الكفاية بالاول وكخصم الامام امير الى
امير مع ان الاول ينهض بالامر . واعلم ان التخيير لا يصح ان يثبت الا بين الفعلين او الافعال ويكون المكلف واجدا
والوقت واحدا والقدرة عليهما ثابتة وقد استويا في الصلاح واللطف واستويا في الوجوب او كونهما مندوبين فاذا
حصل الفعلان لذلك صح التخيير فيهما مختلفين كانا او متضادين او متقابلين بعد صحة التميز منهما اذا كانا مثلين فاما
التخيير بين الفعل وان لا يفعل فلا يصح لانه متى استوى فعله وان لا يفعل كان تكليف الفعل عبثا فيهما ومتى تغاير المكلف
فهو من فروض الكفايات ومتى تغاير الوقت كان الكل واجدا من الفعلين حكم نفسه ومن قدر على احدهما دون الاخر قبح
التخيير وصار من باب التكليف عليه مالا يقدر عليه ومتى كان احدهما هو الصلاح دون الاخر صار تكليفا بالقبيح وكذلك اذا كان احدهما
هو الواجب والاخر مندوبا اليه لانهما على طرفي نقيض بحكم الندب انه يجوز فعله وتركه بكل حال وحكم الواجب انه لا يجوز تركه الا الى
غيره فيجب ان تحصل ما ذكرناه في باب التخيير بين الافعال وانه اصل يحتاج اليه . فان قال قايل فانتم قد تثبتون التخيير بين الفعل
وبين ان لا يفعل في مواضع كثيرة نحو قولكم فيمن استوى عنده الخبران في افراد الاقامة وتثنيتها وفي الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
والمخافتة بها او القراءة خلف الامام وبين ان لا يقرا او الغسل من الولوغ سبعا او ثلثا او رفع اليدين في الصلوة وتركه بل قد ثبت
التخيير في السفر بين القصر والاتمام عند من يرى ذلك وفي الصوم والفطر وفي كل هذا التخيير بين ان يفعل وبين ان لا يفعل بل قد صح
عند بعضهم التخيير في وقتين فانه يقول في الصلوة في اول الوقت انه مخير بين فعلها في الاول وبين فعلها في الاخر اذا لم يثبت الا
وهو العزم بل قد ثبت نحو تعدد التخيير بين الطهارة قبل دخول الوقت وبينها بعد الوقت والزكوة بعد الحول وقبل حؤول الحول
وذلك مذهب قد قام مقام الواجب . قيل له ان التخيير في اكثر ما ذكرتم لا يثبت الا بين فعلين وفيما يتعدد الفعلان تثبت
نحو تعدد الوحدة وفي افراد الاقامة ويثبت بها فعلان فهو مخير فيهما وان نقص احد الفعلين عن الاخر في العدد والظهر من
ذلك هو تخييره بين العزم على ان يفرد ذو العزم على شيء وفي الجهر والاخفا ايضا فعلان وانما افترقت صفتهما . فاما في
القراءة خلف الامام وان لا يقرا فالتخيير بين ان يقرا فيتحرك بالقراءة لسانه او يسكن لسانه اذا لم يقرا وفي الغسل من الولوغ يثبت
التخيير بين العزمين احدهما يتعلق بعلمه بهذا الخبر والاخر يتعلق بالخبر الاخر او بجعل رخصة وفي رفع اليدين حتى تركه فعلها هو
في تحريكها او تسكينها ثم اما في القصر والاتمام فهو في التسليمة في الركعة الثانية والقيام الى الثالثة وفي الصوم
والافطار اما ان يحمل الفطر رخصة او يثبت التخيير بين العزم على الصوم وبين العزم على القضاء في عدة من ايام اخر
عند الفطر . واما ما قاله في الصلوة فعندنا ان الله مخير بين ان يفعل الصلوة في اول الوقت او يفعل العزم بدلا منها ولا يجوز ان يكون
الويل فبطل ما ادعاه . ونحن نخطي من يقول بذلك المذهب ويثبت التخيير في الفعلين والحال واحدة . وما قاله اخيرا فلسنا نقول
فيه بالتخيير وانما نقول انه مذهب قد سقط عنه به الفرض ويعتبر ممتنع سقوط الفرض بالقبيح فضلا عن الواجب . ولكنا لا نسلك
فيطلق فيه التخيير . ثم بهذه الجملة صحة ما قلناه في احكام التخيير فاذا تقررت عدنا الى المسالة الخلاف فقلنا ان امر الله تعالى
بهذه الكفارات بلفظ التخيير من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
يؤذن بوجوب الكل على جهة التخيير دون ان يقال بان الوجوب يتعلق بواحد منها هذا هو مذهب مشايخنا
وذهاب ابو الحسين بنصرة . فاما الفقهاء فانهم يقولون بان الواجب منها واحد ولم يمكنهم

يوجب

التعيين فيما لا اطعام دون الكسوة ودون العتق والا لزمهم لو عدل عن ذلك الواحد ان لا يجزيه فعلقوا الوجوب بما يقع ويختار وهذا
ما كان ابو الحسن رحمه الله ايضا وهو محكي عن بعض اهل الكلام وقد نصره ابو بكر الرازي فيما صنفه من اصول الفقه والذي يدل على صحة
ما قلناه ان الخلاف في ذلك اما ان يكون من جهة المعنى او من جهة اللفظ : اما من جهة المعنى فانما يكون بان يزعم الخصم بانه لا يجوز تساوي
فعلين في كون كل واحد منهما ما يقوم مقام الاخر او يقول هذا وان صح في الافعال جملة فلم يثبت هذه الطريقة في الكفارات
او يسلم لنا هذا المعنى ولكن يقول لا احملها كلها واجبة لئن هذا المعنى لغرض من الايهام من كره فيخالف في الاسم ويعطي المعنى
فاذا كنا انما نقول انها واجبة لان كل واحد منها ما يقوم مقام صاحبه في انه يصح ان يكون مكفرا بها ويجزيه لو اتى بها بدلا من الاخرى
ويكون حكمه في الصلاح كحكم الاول. وكان هذا المعنى مسلما فقد زال الخلاف ولم يبق الا ان ينازع منازع في تعلق الوجوب بواحد منها
فقط فسنذكر الدلالة على بطلان قوله وقد عرفنا انه لا مانع يمنع من ان يشترك الفعلان في كونهما صلاحين للمكلف على سواء حتى ان فعل هذا
دون ذاك او ذاك دون هذا فقد فعل ما هو مصلحة له وان اخل بهما جميعا فهو مفسدة للاخر وان لذلك نظيرا في الشاهد وهو علمنا
الواجد لما او عالم بحضرة له انه اعطى ولده درهما اصلحه كما يصلحه لو اعطاه دينارا ومعلوم ان حكم احدهما حكم الاخر فيقال له افعل هذا
او ذاك ولا تتركهما جميعا فاذا صحت هذه الطريقة في الشاهد علمنا انه لا مانع اذا من ان يعلم الله من حال المكلفين ما ذكرناه في هذه
الكفارات فاوجبها علينا على التخيير كما قال او كسوتهم او تحرير رقبة كما لم يمتنع ان يامره بان يستر معينا لعلمه بان غيره
لا يقوم في الصلاح مقامه وكلاهما فيما لا يقوم غيره مقامه ان يكلفه معينا فلا بد فيما يقوم غيره مقامه
ان يكلفه مخيرا الى حكم البعض كحكم الباقي فثبت بهذه الجملة صحة ما اعتمدناه من جهة التعبد وان الخطاب وارد به
وانه متى اتى بايها واحدة منها قامت مقام الاخرى وهذا يوذن بوجوب الكل على التخيير وما بعد ذلك كلام في عبارة
فاما القوم دلالتهم على انه لا يتعلق الوجوب بواحدة منها دون صواحباتها : فوجوه منها انه لو كان كذلك لوجب ان يدل المكلف على
عين ذلك الواجب لكي يقصده بالفعل ويتميز له عن غيره مما ليس له صفة الوجوب والا اقتضى هذا تكليف ما لا يطاق فلما ثبت
عدم التعيين علم وجوب الكل على سواء. فان قيل اليس يلزمه اذا كانت عليه زكوة اخراج خمسة دراهم لا بعينها وان يدفعها
الى فقير لا بعينه ولم يمنع من وجوب الزكوة عدم التعيين فكذلك الحال في مسئلتنا. قيل له عندنا ان الحال في هذه الخمسة دراهم
كالحال في هذه الكفارات من انها واجبة على التخيير من دون تعيين لما كان لا وجه الا وهي ما يقوم مقام الاخر ولا يجعل الوجوب متعينا
في المسكين المدفوع اليه ونظيره قولنا في عقد الامامة انه اذا كانت هناك جماعة صالحة لعقد الامامة
باختيار من يعقد وهكذا لما لم يكن لاحدهم مزية على الاخر فالحال واحدة ولا يجعل الوجوب في شي من ذلك معلقا بالاختيار دخول
الا ما العاقدون مختصون بها عنهم
هذا بوجه الواجب من قبل علمنا : فان قيل اليس يجوز ان يثبت التعيين بالاختيار مثل ان يستوي فقيرا من جملة صبيو قطعا م
فيتعين بالاختيار فمثله في الكفارات حتى يتعين الوجوب في واحدة بعينها : قيل له ان ذلك ليس من مصالح الدين حتى لا يصح وقوعه
على اختيار مثل بيوع مصالح الدنيا وقد كان من الجائز ان لا يتبايعوا وكان جائزا ذلك جاز عند التبايع ان يقف التعيين على اختيارهما وليس
كذا الكفارات فانه انما يكلف لصلاح ولا طريق الى العلم بذلك عليه من انه يفعل ويعين لكي يقصده بالوجوب : فان قيل انما لم يعين
لان كل واحدة منها تقوم مقام الاخرى فلا تختار الا ما هو صلاحه : قيل له فهذا هو الذي يقتضي وجوب الكل على هذا على ف
التكليف على هذا الحد لا يحسن لانه تخيير بان يقال له اختر ما شئت لا تختار الا الصلاح او يكلف تصديق رسول من بين جماعة بلا
علم معجزة لانه لا يختار الا الصادق : وسنبين فساد هذه الطريقة من بعد. وجملة ما يدل به ايضا فلو كان الواحد منها واجبا لكان
العدول عنه الى غيره كالعدول عن الثالث الى الرابع فلما عرفنا انه لا شي منها الا وهو بمنزلة صاحبه دل على ان حال
الجميع متساوية وان الاخلال المكلف بالكل من يترك ما وجب عليه من دون ف
جملة

ان يكون له طريق يفصل به بين فعله الواجب وبين تركه. وايضا فلو كان الامر كذلك لقدرنا خلاف ما علم الله انه يختاره
للزمه ان لا يسقط به الفرض لان على هذا الموضع قد علم الله ما يختار العبد وذلك هو الواجب لا غيره فلو قدر خلافه للزم
ان لا يجزيه عن الكفارة وقد اطبقوا على انه لا شي من ذلك ياتي الا وهو حين جاء به وقع عن الكفارة. وايضا فلو كان
الواجب واحدا لكان الباقي نفلا فكان التخيير بين الواجب والنفل ومعلوم انه لا يصح التخيير الا بين واجبين او مندوبين
فاما بين واجب وندب فلا يصح التخيير. فان قال هذا باطل بالطهارة قبل الوقت والزكوة قبل الحول لانه نفل قد خير بينه وبين
الواجب في الوقت. قيل له قد منعنا فيما تقدم من ذلك على انهم كما اتفقوا على ان اية واحدة منها اتى بها مجزية فقد اجمعوا
على انه يكون مؤديا للواجب بذلك وفاعلا لما عليه من الكفارة فدل هذا على وجوب الجميع. وايضا فان كان تناول
الامر للكل على سواء فلم جعلتم احدها واجبا دونما عداه وما الاجل حكمتم بوجوب واحد ها هو قائم في الثاني. وايضا
فلو كان الواجب متعلقا بما يختاره لكان اذا عصى المكلف فلم يختر واحدا منها ان يزول الوجوب وان لا يستحق عقابا
لان علة الوجوب قد زالت فلما ثبت ان الوجوب لا يزول عرفنا انه ليس الذي يجب من هذه الجملة ما يتعلق باختياره
وايضا فلو كان الوجوب يتعين بما يختاره للزم اذا اختار الكل ان يكون الجميع واجبا فيزول التخيير لان علة الوجوب
هذا الوقوع وقد حصل ذلك فلما عرفنا بطلانه دل على انه لا اعتبار بما يقع في الوجوب. وايضا فان الاختيار هنا
قد يتعلق بما هو صلاحنا وفسادنا على سواء فلا يجوز ان يكون الوجوب موقوفا عليه بل يجب ان يتميز لنا الصلاح من الفساد
لنختاره ويبين ذلك ان الاختيار هو ارادة وهي تقع تابعة للمراد فكيف يقف حال المراد عليها مع كونها تابعة له وعلى هذه
الطريقة لم يجز ان يكون اختيار المكلف لتصديق شخص علما لكونه نبيا صادقا بل وجب ان يبان بالمعجز لاجل ان نختار ما هو حق
وكذلك فانا ومن خالفنا في هذه المسئلة عبنا على مويس بن عمران قوله انه يجوز ان يقال للحاكم او العالم احكم فانك لا
تحكم الا بالصواب من دون بيان ودليل له على ذلك فبطل ان يكون الاختيار سببا للصلاح على ما ظنوه وثبت انه لا بد من ان يقتضي
بوجوب الكل مخيرا فيه. فاما من خالف فانه يقول لو كان الجميع واجبا لكان اذا جمع بين الكل لا يخرج عن الوجوب لان الوجوب لا
يتغير بحال الفعل فلما ثبت ان عند جمعه بين الكل يكون الواحد منها واجبا فكذلك قبل الوقوع. وهذا السؤال انما يصح
متى ثبت وقوع الكل دفعة واحدة ولا فاذا ترتبت فالواجب هو الاول وما عداه نفل. ثم الجواب عما قالوه انه متى وقع
فيما لم يخرج عن الوجوب الا ترى ان فايدة الوجوب انه اذا اخل به يستحق الذم على بعض الوجوه وهذا لا يتصور الا فيما لم
يقع دون الواقع. فاذا كان كذلك كان الوقوع مخرجا لها اجمع عن الوجوب على التخيير او على الجمع فكيف يصح ما قالوه
ونحن لم نقل بذلك. فلزمهم عنده وقوع الكل وجوب الكل
فليس يشبه هذا ما الزمناهم لانهم علقوا الوجوب بالوقوع فلزمهم ... لا يجعلوا ما اسقط الوجوب عن ذمته
خلا هذا الجامع بين الكفارات الثلث ان يقال قد فعل الواجب وضم اليه الزيادة عليه. فان قيل كيف اخرجتموه عند الوجود عن الوجوب مع علمنا
معينا بواحد لما لم يكن بعضه فهذه الفضيلة احق من بعض. قيل له ان الفرض لا يطلق الا على فعل موجود
بانه لا يوصف ما لم يقع بانه واجب بل ذلك من صفات الموجود كان القبيح لا يطلق الا على فعل موجود فاما فيما يتعلق بالتكليف فانه لا
يثبت واجبا ما لم يقع وكلامنا هو في احكام الدنيا لا في احكام الاخرة. فان قيل اليس قد قال ابو هاشم ان من جمع
بين هذه الكفارات يستحق الثواب الذي يصرف الى الواجبات على اعلاها منزلة واذا تركها يستحق عقاب
ادونها منزلة فقد صار الواجب واحدا من هذه الجملة وهو ما يكون

بوجوب الكل لكنه يجي قولكم انه يستحق عقاب ادونها منزلة لانه ان كان الواجب
ثوابه اكثر فكيف يقولون على ذلك فلا يصح الجمع بين هذين الوجهين : قيل له ليس فيما ذكر
لعلها منزلة في الثواب فيجب ان يكون العقاب وذلك لانه ذاي ان اي هذه الثلثة هو الذي
ابو هاشم تعين الوجوب بواحد وانما ذكر ماذكره فيما يتعلق باحكام الامر
يسقط عند الفرض فانه لم يتعين بل ان ثواب الواجب يجب ان يكون على كل حال ازيد من ثواب الندب فقال على
وجه التقريب صار الاكثر من الثواب المستحق بذلك مصروفا الى الواجب كانه قد استحق بالجميع ماية جزء من
الثواب فيستحق ان يكون ثواب الواجب منها خمسين جزءا او ثواب هذا الفعل ثلثين جزءا وثواب الاخر عشرين جزءا فيجب
توفير الجميع عليه : وعلى هذا فالكلام في الثواب ظاهر فاما ما قاله في العقاب فبعيد لانه يوهم ان قدر ما يستحق من
العقاب يتفاوت مع علمنا انه ليس يستحق بترك هذه الكفارات اجمع الا قدرا من العقاب وقد كان يجوز
لو اتى ببعض هذه الكفارات ان يكون ثوابه اكثر من ثواب غيره للمشقة التي تلحقه او لنفع زايد فيه
فقد يتصور في استحقاق الثواب ما لا يتصور في العقاب وانما قال ابو هاشم ذلك من حيث ان الحق اي واحدة من هذه
الثلث وان كانت ادون من الباقي لو اتى به لزال عنه العقاب فصرف عقاب ترك الجميع الى عقاب ترك هذا الواحد لو كان
يسقط الواجب ولكن الامر بخلافه على ما ذكرناه وغير ممتنع ان تتفاوت الواجبات في ان ما يستحق ببعضها من الثواب ازيد
مما يستحق بالبعض ولا يقتضي هذا تفاضلا في العقاب عند الاخلال به فيجب ان لا يستقيم ما ذكره في العقاب للابهام الحاصل
وان يكون ما ذكره في الثواب ايضا انما يستقيم متى قدر تفاوتها في باب النفع فيتفاوت في الثواب وان قدر انها تستوي في باب
النفع فالجامع من الكل ليس بان يقال يلحق ثواب الواجب على هذا اولى من ان يستحقه على ذلك وجملته ان كل هذا من احكام
الاخرة وكلامنا فيما يتعلق باحكام الدنيا فلا يقدح فيه سؤال السايل : فان قيل هلا جوزتم تخييره فعلى بين هذه الكفارات
... وكلامنا فيما يتعلق ... فكذلك في مسلما فان قيل له ... فاذا جمعت بين الامرين
اوجبت واحدا منها لا بعينه فكما لو قال ذلك لكان الواحد واجبا ... ان الواجب احدها لا بعينه فلم
يجز قوله قيل له لا سوا فانه اذا قيل ان الواجب ... وترك الباقي
بقوله لانه في كل الحالين قد خيره الايتان باحدها وترك الباقي ... من الوجه الذي ذكره هو من حيث كان واجبا
يانه عقابه يكون تاركه للجميع على سوا وليس كذلك الحال في ... مسلما وانما ... ان يكون مجبورا بين عبيد الدنيا
على التخيير فلابد من ان يكون فعله للواجد يسقط عنه الفرض فان قيل فهذا يوجب عليكم ان يكون ... ما الزمتنا ومتى
ومن كل طعام وثياب العالم قلنا ولنا الغاية في هذا التشبيع وانت متى علقته ببعضها لزمك من ذلك ما الزمتنا ومتى
فيم الغرض بقولنا اذا الدهذا التشبيع هذا وقد بينا ان التخيير لا يثبت بين فعلين متى لم يقدر المكلف عليها ومتى
كلت الرقبة او الطعام والثياب ملكا لغيره فلا تخيير ولكنه لو حصل له ذلك بالشرا او لغيره لقام مقام هم
ما عنده فلا بد للتشبيع مما يوهم الخطا فان قيل لو كان الكل واجبا لكان اذا اراد الجمع بين الكل ينوي في الجميع
انه واجب وهذا يؤدي الى وجوبها على الجمع فلابد من ان ينوي الوجوب في واحد منها وفيه ما يقوله : قلنا
ليس هذا بحجة علينا دونكم لانا نقول وان كان الواجب واحدا منها فهو ايها ينوي الوجوب مع
ان حكم الكل سوا فيجب ان يقولوا اذا انه يكفي بنية الكفارة لانها اخص من الوجوب كما يقال مثله في
نية الظهر ثم يقع واحدها واجبا والباقي نفلا والغرض استحقاقه لثواب الواجب على احدها وثواب
النافلة على الباقي فهذه طريقة القول في الجواب عما ذكروه في التشبيه وثبت انها اجمع واجبة على التخيير
وبالله التوفيق

باب في ان الامر المطلق هل يقتضي فعل مرة او يقتضي التكرار

الذي عليه المحصلون
من اهل العلم ان المطلق من الاوامر لا يفيد التكرار بظاهره وهو الذي قال به الشافعي وعليه ابو الحسن وسائر من حقق من
اصحابنا وهو قول شيوخنا المتكلمين وقد حكي عن طايفة من الحنفية وطايفة من الشافعية انه يقتضي التكرار لغة وشرعا
واذا ذلك يجري التحريم في مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما اشبه ذلك في انه على الاوقات كلها والذي يدل على ما نقوله ان
قول القايل لغيره افعل قايم مقام قوله اريد منك ان تفعل فقط قيل له لو كان كذلك لكان انما اراد ان ينبي عن ارادته لذلك مرة
واحدة بلفظ الامر لا يصلح ان يقول له افعل وقد عرفنا صحة ذلك فيه فبطل ما عليه ويوضح هذه الطريقة انه لو قال له صل قام مقام ان يقول
له افعل صلوة ولو قال افعل صلوة لم يقتض الا مرة واحدة فكذلك اذا قال له صل ولهذا لو اراد ازيد من واحدة لقال صل صلاتين وثلثا
واربعا فثبت صحة ما قلناه : واحد ما يستدل به ان الامر دعوة تبعا للامثلة ماخوذ من المصدر فكانهم لما عقلوا الضرب قالوا ضرب فيما
مضى ويضرب في الحال وسيضرب في المستقبل والامر خاصة ماخوذ من المثال الذي هو المضارع وعلى هذا يقال في امر الغايب
ليفعل فاذا ثبتت هذه الجملة ثم عرفنا ان شيا من هذه الامثلة لا يفيد الا فعل مرة واحدة فكذلك يجب مثله في الامر
في ضد ذلك ان الامر يقتضي ايقاع فعل في المستقبل كما ان الخبر اقتضى وقوعه فيما مضى من قبل وربما افاد وقوعه
في المستقبل ما دام لم يقيد قول القايل دخل الدار او ضرب زيدا الا فعل مرة واحدة فكذلك يجب في الامر وليس لاحد ان يقول
فعندكم ان النهي يفيد التكرار وان كان في كونه ماخوذا من المضارع جاريا مجرى الامر فهلا دل هذا على بطلان ما
اعتبرتم وذلك لانا نسوي بين الموضعين فيما يقتضيه اصل اللغة وانما يرجع في احدهما الى البرهان في الامر على ما سنذكره
من بعد في جواب شبههم : واحد ما يدل على ذلك ما قد اتفقوا جميعا عليه من ان الامر غيره بالطلاق بان يقول له طلق امراتي
او يقول للمراة نفسك طلقي نفسك او يقول للعبد تزوج انه لا يجوز للمامور ان يزيد على الواحد من طلاق ولا ان يعقد على ازيد من واحدة
فان قال قد ثبت في هذا حكم الامر : فان قال فذلك هو على اعتقاد العقلا دون مقتضى الامر
ولو كان مطلق الامر يقتضي فايدة للتكرار لجاز ان يزيد على الواحد حكما ما قلتم ان يذهبوا اجمعوا على ما هو خطا وبعد فانهم
من حيث اللغة : قيل له ان اجماعهم حجة فلا يجوز لو كان اصل الوضع يقتضي ما قلتم من حمله على التكرار بين هذا انه لو جاز حمله
قد وضعوا للتكرار الفاظا كثيرة واذا عري لفظ الامر عن تلك القراين وجب ان يمنع من حمله على التكرار : يوضح ذلك انه ليس في
على التكرار مع ان اللفظ لا ينبي عنه لجاز حمله على وجوه كثيرة من الفوايد مع خلو اللفظ عن جملتها : وربما يورد في هذا الباب ان الواحد متيقن والزايد
اللفظ ما ينبي عن عمومه الا وقات وشمولها فلا وجه لحمله عليها : وربما يورد في هذا رجوع الى العدم الدلالة وربط
عليه مشكوك فيه فيجب ان لا يعدل عن اليقين الى الشك الا بعد قيام الدلالة فان كان في هذا وان كان قد يقع في هذا
الفاعل للمامور به مرة واحدة يوصف بانه ممتثل فلولا انه يفيد ذلك فقط لم يوصف بهذه الصفة فاما ما استدرج الدليل الى ما ساكل ذلك
الوصف نزاع وقد يقال ان العبد يعقل في الشاهد من ظاهر امر السيد اباه اسقني ... عن ذلك لشاهد حال وعرف مخصوص ... ان
فعل مرة واحدة فدل على صحة ما نقوله : ولكن لقايل ان يقول انما يعرف ... عن ذلك لشاهد حال ولابد له
عند عدم هذه الحالة يفيد الفعل مرة واحدة فهو نظير ما قلتم ان العبد يعقل الوجوب من امر السيد بان يكون فعلا لكن الشي
ذلك على انه موضوع للايجاب في الاصل وربما يستدل على ذلك بان قوله افعل كذا يفيد امره بان يكون ... فيما نورده من
ما دام كان يثبت ذلك فهلا لذلك الشي مرة واحدة فكذلك عند الامر وهذا قريب وسنعود ذكره فيما نورده من
الفرق بين الامر والنهي واحد ما ذكر في ذلك ان قوله افعل كذا اذا كان الحال هو حاله يجري ان يقول علينا ان
تعلق ذكره معلوم انه لو قال على وجه النذر على ان اصلي لم يلزمه الا صلوة

فكذلك اذا قيل له عليك ان تصلي لا يلزمه بظاهر هذا الا صلوة واحدة لانهما استويا في الخطاب بني في هذا
المكلف . وقد قيل ان الامر بالشي لا يقتضي الامر بفعله فلو قلنا بافادته للتكرار للزم فيه ذلك . وهذا لانه اذا قال
له ادخل الدار فلو افاد التكرار وقد علمنا ان العود في الدخلة الثانية لا يتاتى الا بعد الخروج من الدار فيجب اذا امره
بالدخول ان يكون امرا له بالخروج ولكن لقايله ان يقول قد يكون الامر بالشي امرا بما لا يتم الا به فاذا لم يتات
له ان يعود في دخول الدار الا بعد الخروج جاز ان يكون امرا به ايضا . وله ايضا ان يقول اذا لم يتات في بعض المواضع
المراد من الفعل وتكريره لم يمنع هذا من تكريره في غير ذلك الموضع فلا يصح الاعتماد عليه . وقد قيل ان الفقهاء كلهم
عقلوا من ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فعله مرة واحدة ومرجوع الزايد عليه الى السنة فيجب ان يدل على ما نقوله
فاما ما احتج به في الكتاب من سوال سراقة بن مالك في الحج وسوال الاقرع بن حابس العامنا هذا ام للابد وانه لو
عقل من مطلق الامر التكرار لكان لا معنى لسواله فان من خالف يحتج على هذا الحد ويقول لو لم يعقل منه التكرار
لكان لا وجه للسوال فيجب ان يتساوى حال الفريقين في ذلك وان يكون انما سال عنه لما راى حال اوامر القران مقتضية
للتكرار كالصلوة والصوم ما اشتبه عليه هل الحج ملحق بها ام لا فرجع الى مسئلة النبي صلى الله عليه عن ذلك فلا يصح
الاحتجاج به . فاما من خالف فانه يقول وجدنا اوامر القران على التكرار اذا كانت مطلقة والبها رجع العلماء في تكرير
هذه العبادات من دون اعتبار شي من القراين التي تدعونها . وهذا نظير استدلالهم على ان الامر على الوجوب لوجودهم
اوامر الله تعالى في القران كذلك ورجوع الصحابة وغيرهم الى ايجاب الوجوب وكما استدلالهم على انه اذا ورد بعد الحظر اقتضى
الاطلاق او انه على الفور لوجودهم كذلك . فيقال هذا لا نسلم ان مجرد الامر قد اقتضاه ولكن قرينة
اقترنت به . والقرينة في صحة ذلك ان الحج في جملة ما امر الله به في القران لم يحمل على التكرار لما فقدت القرينة
فيه . وكيف يدعى انهم عقلوا من كل امر التكرار مع علمنا باختلاف الاوامر التي في القران في وجوه التكرار ففيها
ما يتكرر في اليوم والليلة وفيها ما يتكرر في السنة وفيها ما يلزم في العمر مرة مع ان ظاهر الامر في الكل على صورة واحدة
فدلت هذه الجملة على صحة ما نقوله . قالوا اذا كان الامر مطلقا فليس حاله مع بعض الاوقات الا كحاله مع البعض
فيجب حمله على الدوام لانه لو اراد الفعل في وقت بعينه لبينه . ويوكد هذا بلفظ الجمع الذي يرد في خطابه تعالى لانه
يحمل على كل ما يتناوله لما لم يكن فيه تخصيص . وهذا لا يصح لانه ان كان المذهب ان الامر على الفور فيبطل ما قالوه
من الاختصاص في بعض الاوقات مفقود فيه بل يلزم فعله في الثاني لا محالة . ومن قال بانه على التراخي فانه
يقول لا يفيد تكرار الفعل وانما يقتضي ايقاع الفعل الواحد في اي وقت اراده المكلف . فعدم التخصيص
يقتضي في الاوقات والمقتضي هو فعل واحد والتكرار فيه مناف . ويفارق لفظ الجمع لان حال الاعداد
المختلفة معه حال واحدة في تناوله لها على جهة الحقيقة وما ثبت بعد ان يطلق الامر مفيدا
للتكرار . ومثل هذه الطريقة يجيب عن قولهم ان الاستثنا يصح دخوله في لفظ الامر فيقال
انه لا يصح الا في وقت لانا نقول ان الاستثنا قد دخل على الاوقات لا على الفعل فكانه قد الزمه
فعلا هنا في كل وقت يريده ومنعه من ايقاعه في وقت بعينه

فانه بهذا ما يدل على ما قالوه واقوى ما احتجوا به ان النهي قد ثبت انه على الدوام فاذا قال القايل لغلامه لا تفعل
كذا افاد ذلك دوام الانتها عن الفعل فيجب مثله في الامر . يبين صحة هذا ان حكمهما فيما قد اخذ عنه
من الامثلة حكم واحد فيجب اذا دخل احدهما التكرار ان يفيده الاخر . واصح ما يذكر في الفرق بين الامرين ما قاله الشيخ
ابو عبد الله من انهما من حيث اللغة سيان في ان لا يفيد واحد منهما التكرار ولكن قد حصل في احدهما من العرف ما لم
يحصل في الاخر لانا نعلم من حال من يقول لغلامه لا تدخل دار فلان انه يريد به استمرار على الامتناع من دخول داره اصلا
ولا يريد الاستمرار اذا قال لغلامه اسقني الما ولولا هذا العرف لسوينا بينهما . وقد ذكرت في الفرق بينهما وجوه
منها ان من فعل ما امر به بعينه وان كان مرة واحدة يقال قد ائتمر ولو انتهى مرة واحدة لا يقال قد انتهى ولكن من خالف في
احدهما خالف في الاخر وتجري عنده الامر المطلق مجرى المقيد بالتابيد فكما لو كان كذلك لما صح اذا فعله مرة واحدة ان يقال
قد ائتمر فكذلك الحال في مطلقه . وقيل ايضا اذا امره بالفعل فتقديره كن فاعلا . واذا نهاه فمعناه لا تكن فاعلا
وهو يفعل مرة واحدة قد صار فاعلا وبان ينتهي مرة واحدة لا يصير غير فاعل ورده بان يقال ان تقدير الامر ليكن منك
وهو يفعل مرة واحدة قد صار فاعلا وبان ينتهي مرة واحدة لا يصير غير فاعل وربما
فعل وتقدير النهي لا يكون منك فعل فلهذا صار احدهما على التكرار دون الاخر . وهذا ان
يقال ان تقدير الامر ليكن منك فعل وتقدير النهي لا يكون منك فعل فالامر كن فاعلا فقط وليكن منك فعل فقط . وبعد فكيف تختلف
الوقتان لا يصح الاعتماد عليهما لان الخصم لا يسلم ان تقديره . وقيل في الفرق بينهما ان المكلف بان لا يفعل لا يلحقه ضيق وحرج فيجب منه
غايتها وهما جميعا ماخوذان من لفظ واحد . وبالاستمرار على الفعل يلحقه ضيق وحرج ويستغرق اوقاته كلها ويشغله عن جميع منافعه
الادامة على الكف عن الفعل وكلامنا فيما وضع اللفظ له لا هذا والخصم
ما فرقوا . وهذا ايضا لا يصح لانه فرق لا من حيث اللفظ بل من حيث المعنى وان ما هذا سبيله لا يدخل
ان يقول هلا اقتضى التكرار ما لم يفض الى ضيق وحرج فانه اقتضى ذلك لم يلزم لما عرف بالعقل ان ما هذا سبيله لا يدخل
تحت التكليف وجرى ذلك مجرى الامر المقيد بالتابيد لانه انما يلزم ما لم يود الى الضيق والحرج ثم لا بد ان هذا على انه
لا يفيد التكرار وعلى تلك العلة يلزم الا يفترق الحال بين اطلاقه وتقييده بالتابيد . وقيل في الفرق بينهما ان
النهي يقتضي قبح ما نهي عنه ومن حكم القبيح ان لا يفعل ابدا والامر يقتضي حسنه وذلك لا يوجب تكريره . وهذا ايضا
بعيد لان كلامنا فيما وضع لفظ الامر له دون ما يدل الدليل عليه من حاله . وبعد فليس كلما يقبح في كل حال فهلا وجب
ان لا يقتضي النهي الدوام اذ كانت العلة ما قالوه . وبعد فالامر الذي يقولون به الوعيد او النهي عن خلافه يقتضي الوجوب
ومعلوم ان ترك الواجب قبيح فان كان النهي من حيث اقتضى القبح لزم الامتناع عنه ابدا منه والامر اذا افاد الوجوب يلزم الادامة
عليه ابدا لان في خلافه فعلا للقبيح . وقيل في الفرق بينهما ان السنة قد دلت عليه من حيث اقتضى ما قال صلى الله عليه اذا نهيتكم عن
شي فانتهوا ما اطلق اطلاقا . واذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم فقيد وهذا ايضا لا يصح لانه يوجب على هذا القايل ان يكرر
الى ما عدا ما استطاع هنا والاستطاعة قد عرف بالدليل لكونها شرطا في كل ما يكلف المكلف فانما لزم ان يذكر الاستطاعة
ان لا يشق على المكلف ولا يعجب وهذا في الفعل المامور به في الكف . فلهذا قيده بالفعل . وقيل ان النهي يقتضي الكف
ولا يصير لذلك بالكف مرة واحدة وبالفعل اخرى والامر يقتضي الاقدام . وهنا يثبت بفعل مرة واحدة
وهذا ايضا مما لا يقع فيه تسليم لانه عندهم يقتضي الاقدام عليه ابدا والصحيح ما بداناه

ذكره. واحد ما استدل به من قال بانه يقتضي الامر المكرر انه ها هنا ما يفيد بقول احدنا لغلامه افعل كذا مرة واحدة فلو كان لا
يفيد التكرار لما صح ذلك. والجواب ان نقلب عليهم ذلك فيقال قد صح ان قوله افعل ذلك ابدا و دايما
يفيد التكرار فلا يخرج ذلك عن الافادة. قالوا ان الفاعل اذا فعل في الثاني والثالث و ما
بعده يفيد التكرار لم يخرج ذلك عن الافادة فاذا كان هذا تاكيدا فلا بد منه. والجواب ان ما
والاهل من الاوقات فقد فعل ما هو صلاحه ويسمى بذلك مطيعا لله تعالى. وهذا يبني عن الدوام والتكرار وهذا مما لا
نسلم لهم اذا دلت دلالة في الامر انه على التكرار فيكون في كل وقت فاعلا لما هو صلاح وطاعة. فاذا لم يحصل ذلك صار في
حكم من اسقط انعاله دون تناول امره. قالوا لو لم يكن على التكرار لكان المفعول ثانيا قضاء لا ادا ومعلوم انه ادا فيما لا اول
والثاني ايضا اذا دل على افادته للتكرار. والجواب انه على قول من يرى انه على الفور والتعجيل يقول اذا اعاد في
الثاني حكم الامر المطلق لانه انما اقتضى فعلا واحدا في ذلك الوقت فايقاع مثله من بعد
لا اول فلا يلزم اعادة مثله في الثاني. ومن يقول انه على المهلة يقول اذا دل الامر على وجوب هذا الفعل عليه في اي وقت اوقعه فقد فعل ما امر به
عما حاله دلالة. قالوا لو لم يفد التكرار لما صح ورود النسخ عليه فلما صح ورود النسخ عليه للاوامر التي في
وهذا معزل عن افادته للتكرار. وهذا استدلال بفرع الشي على اصله لانه ما لم يثبت انه قد افاد هذا الامر التكرار لا يتصور
ان دل على افادته للتكرار. ومن
دخول النسخ فيه فاما الطاعة و لما دلت على ذلك دلالة فهو احد مذهبين فمن قال هو على الفور فعنده لا يصح دخول النسخ فيه.
فكانه على المهلة يجوز دخول النسخ فيه وان لم يفد التكرار وذلك بان يكون مطلق الامر قد اقتضى وجوب ايقاع المامور به في هذا الوقت
او اقامة العزم مقامه ثم يرد عليه النسخ فيضيق هذا المامور به وان لم يرد العزم عنه اصلا وهذا ايضا انما يجب في الامر الذي
يجوز عليه. فاما ما كان لم يثبت فيه هذا المعنى فلم يثبت فيه النسخ الا عند قيام الدلالة على افادته للتكرار. قالوا قد صح
وجوب الاستمرار في العزم والاعتقاد على وجوب ذلك الفعل وهما يتبعان الفعل المامور به فلو لم يكن على الدوام لما وجب دوامها و
استمرارها. وهذا ايضا استدلال بفرع الشي على اصله لانه ما لم يثبت وجوب الفعل دايما لم يلزم اعتقاد وجوبه دايما
والعزم عليه دايما هذا وقد يجوز ان تلزمه الدوام على العزم والاعتقاد والفعل هو فعل واحد. فان الله تعالى لو قال قد
اوجبت عليك في العمر حجة واحدة لزمه ان يعتقد في كل حال وجوبها ولزمه العزم على ادايها والفعل واحد فبطل ما قالوه.
قالوا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما امر اصحابه بفريضة فضربوه الى ان امرهم بالكف وامر برجم ماعز فرجموه
حتى قتل. والجواب انه ليس معنى انهم عقلوا التكرار من ظاهر اللفظ. وفي هذا وقع الخلاف على انه هلا روي انهم كانوا
اذا فعلوه بكل واحد منهم ... فلهذا انكر الضرب عليه لا انه كلما ضرب كرر ذلك الفعل وعقلوا من الامر
ان المراد به القتل بهذا الوجه فلهذا فعلوا ما فعلوا فاما سوال سراقة والاقرع بن حابس في حديث فقد
ذكرنا من قبل ما فيه كفاية بحمد الله

باب في ان الامر المعلق بصفة او شرط هل يقتضي تكرارها ام لا

اعلم انه انما يصح الكلام في هذه المسالة ممن يسلم لنا ان الامر المطلق لا يقتضي
التكرار ثم نقول فاذا كان معلقا بشرط او صفة فتكرر بتكررهما على ما حكي عن بعض
الشافعية وان كان فيهم من خرج ذلك على وجهين جريا منه على طريقة بعضهم
ورد عليه لا يشبه مذهب الشافعي اقتضاه للتكرار عند تكرار الشرط والصفة لانه قال في قوله تعالى اذا

قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ان ذلك يقتضي وجوب الطهارة عند كل قيام الى الصلوة فلما توضا النبي عليه السلام لصلوات
كثيرة وضوا واحدا عرفت ان الوضو انما يلزم عند حال الحدث وبقي حكم التيمم على الظاهر فيلزم تكرره لكل صلوة حتى
لا يجوز ان يودي بتيمم واحد صلاتا فرض خلافا لما قاله ابو حنيفة. وفيهم من تاول هذا الفصل من كلام الشافعي على انه انما اراد
ان الدلالة لما دلت على تكرار الصلوة وجب تكرر التيمم لاجل هذا الفصل من كلام الشافعي على انه انما اراد ان الدلالة لما دلت على
تكرار الصلوة وجب تكرار التيمم لا لاجل هذه الدلالة للظاهر. فاما اهل العراق فعندهم انه لا يجب تكرر الامر بتكررهما وكذلك
يجب على اصول ابي حنيفة على ما يدل عليه مسايلهم. وهذا الذي ذكره الشيخ ابو عبد الله رحمه الله والذي حكي عن عيسى بن ابان في قوله
فطلقوهن لعدتهن وان الاية تتناول الطلاق الثلث والواحدة فليس يخالف ما حكيناه عنهم لانه يجوز ان يكون قد دل الدليل لكن الدلالة
المذكورة في اللفظ. وهي قوله واحصوا العدة لانها مقدرة بالحيض الثلث او بالاشهر الثلثة فاستدل باضافة الطلاق الى العدة
على احتماله للثلث. فاما الدلالة على ما قلناه فما قد ثبت من ان الامر المطلق لا يفيد اكثر من فعل مرة واحدة. فاذا علق بشرط
او صفة لم يفد ذلك الا وجوب ايقاع هذا الفعل عند وجود هذا الشرط او الصفة فاما ان يقتضي عند هذا الفرض منه التخصيص فاما ان يفيد
غير عين او اعادة او قلنا وعلى قولهم يتغير فايدته في الكثرة والقلة. وهذا باطل. ويشهد لذلك صحة هذه الجملة ما قد عرفنا
من حال العبد اذا قال له سيده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم فانه لا يعقل من هذا التكرار كما لم يعقله عند الطلاق وكذلك لو قال
الموكل لوكيله طلقها ان دخلت الدار لم يجز له بحكم هذا التوكيل ان يطلقها اكثر من مرة واحدة وهكذا لو امره بطلاق نفسها ان
دخلت الدار. فاذا اجمعوا على ذلك وجب ان يصير حجة. ويبين صحة هذا انه لو قال اعط زيدا درهما لم يقتض الا مرة واحدة
فكذلك لو قال اعطه درهما ان دخل الدار لم يفد الا الدرهم الواحد. وانما اقتضى انه لا يعطيه على كل حال وانما يعطيه عند وجود الدخول
من جهة نفاذه هنا دلالة على ما قلناه. واحد ما يدل على ما قلناه فصل اهل اللغة واهل العلم جميعا بين قول القايل طلقها
ان دخلت الدار وبين قوله كلما دخلت الدار فطلقها فلو اقتضى الامر المعلق بشرط او صفة التكرار لم يكن بين هذين اللفظين فرق في
... وليس لان لفظة كلما تفيد التكرار دون الاول. وبعد فان الخبر عن حدوث الشي عند شرط او صفة لا يقتضي التكرار
فاذا اقترنا والشبه في هذا الباب تقرب. لانه لا فرق بين ان يقال تصرف مطلقا وبين ان يقال تصرف عند دخول الدار وكذلك
فالامر الذي يجري مجراه يجب ان يكون بمنزلته. ولا خلاف في الخبر فكذلك في الامر والشبه في هذا الباب تقرب
في ضرب وما شاكله. واذا لم تفترق الحال بين التقييد والاطلاق كذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو
من الاول لانهم يقولون وجدنا اوامر القران تتكرر بتكرر الشرط والصفات نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا. وقالوا انه ما عقل هذا التكرار
قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد. وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى ما شاكل ذلك. ولما دلت الا على فعل مرة واحدة ولكان
الا بهذا الظاهر دون غيره ولولا انه معقول من الظاهر لكان لا يرجع في ذلك الى الاية. والجواب ان اوامر القران المعلقة بشرط قد لا تتكرر كما قد يتكرر
المكلفون لا يكونون منظورين بحكم الاية الا مرة واحدة. ويدل هذا على انهم عقلوه بدلالة دلتهم او عرفوه من جهة
كما قلناه في الحج وقد يتكرر في بعضها على خلاف ما يتكرر في البعض. ويبين صحة هذا ان الجنابة تتكرر ولا تتكرر وجوب الطهارة
اللغة لكان كل عارف باللغة يشاركهم في ذلك فثبت انه لا بد من دلالة. ويبين صحة هذا ان الجنابة سبب لوجوب الطهارة
واذا وجبت الطهارة فعند ارادته للصلوة او ما شاكلها مما لا يتم الا بالطهارة دون ان يكون نفس الجنابة. مراد من اشتراط الحدث دال على تكرره عند
وكذلك في قوله اذا قمتم الى الصلوة ليس فيه اضمار الحدث وما دل على انه غير الظاهر. اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون فاغسلوا
كلما يريد الصلوة. وبعد فان في ذلك لو قيل من حيث ذكر لفظ اذا فكانه قال كلما قمتم الى الصلوة وهو محدث فلا يجب ان لا يكون قد تطهر
وجوهكم. واذا صح هذا الاضمار صار كانه اذا الطهارة في كل حال يقوم الى الصلوة. وغير ممتنع ان يكون الذي دل العلما على هذا الحكم غير
حكم الاية الا مرة واحدة

الظاهر لمجرده بل جعل الظاهر دلالة ومرجوعا اليه كما فعلوا مثل ذلك في اية السرقة لان شروط القطع لم يستفد من الظاهر
بل لم يجعل الاية خارجة عن وجوبها دلالة في وجوب القطع قالوا قد بينا ان النهي المعلق بشرط او صفة يقتضي التكرار ا و
شكرتها اعني في وجوده الا انها فكذلك الامر المقيد بشرط او صفة يجب تكرره بتكررهما فعلا كما يثبت في الاول كفاما منا عنا
ونحن نقول فيما قلناه انه فكلما اقتضاه سواء من حيث اللغة الا ان يثبت في احدهما من العرف ما لم يثبت في الاخر هذا على ان
الشيخ ابا عبد الله لم يسلم في النهي المعلق بصفة انه يقتضي التكرار وانما قال يفيد مرة واحدة وجعله كالامر المقيد بشرط او صفة
وفرق بين النهي المطلق وبين الامر المطلق فقال في الامر يفيد مرة واحدة وفي النهي يفيد بالعرف التكرار وبين ذلك بان
القائل اذا قال لغيره لا تدخل بغداد فقد نهاه عن دخولها بكل حال وليس كذلك لو قال اذا جاء الصيف فلا تدخل بغداد او اذا
قدم الحاج او ما شاكل ذلك لانه لا يفيد المنع من دخولها عند الربيع والخريف والشتاء او في صيف اخر وعلى هذه الجملة ما قد
عرفناه من انعقاد اليمين على التأبيد اذا حلف على ان لا يفعل كذا ولا يتأبد اذا حلف على ان يفعل كذا او ما العكس من ذلك لو حلف على
على ان لا يكلم زيدا اذا قدم عمرو وجعله مشروطا لانه لا يتكرر فهذه طريقة في الجواب عما قالوه وليس لاحد ان يقول اذا كان قول
القائل اذا وضع الوقت يجب ان يتكرر المامور به عند دخول الوقت الذي علق هذا الفعل وذلك لانه وان اقتضى التوقيت فانما
يقتضي وقتا منكرا ولا يوجب العموم فيما واحد ما يقولونه ان الاحتياط في تكرر المامور به عند تكرر الشرط والصفة وهذا
ما قدمنا من الفوائد فيه بما لا وجه لاعادته ٭ قالوا لو لم يلزم تكرره بتكررهما لكان المفعول في الوقت الثاني قضاء لا اداء
وليس يجوز ان يكون قضاء لان اللفظ لا تخصيص فيه لبعض الاوقات دون بعض فينبغي ان يجري مجرى العام ٭ والجواب عن ذلك ان على
مذهب من يقول بانه على الفور يجعل ذلك قضاء ويقول بانه مفعول لا بحكم امر اول بل هو فرض ثان تحتاج فيه الى دليل يجدد
فان كان هذا يزيد الشائع فالعادة اليه والمعتزلة ثابت ٭ واما على قول من جعله على التراخي فانه يقول انما اخذ عليه
ان يفعل هذا المامور به عند وجود هذا الشرط او هذه الصفة في اي وقت كان لا على جهة التكرار فيكون ذلك مفعولا بحكم الامر
الامر الاول فهو اذا فعله يخير ان يفعله عند وجود الشرط في الثاني او الثالث على ما يقوله في الحج عند وجوب الزاد
والراحلة ما لم يمنع ذلك عند تقييده بوقت فاما على غير ذلك فلا وقد يشتبه متشابهه ٭ والكلام فيما يتم قضاء او لا
يثبت في ذلك وحده هو بعينه ٭ قالوا الشروط والاوصاف تجري مجرى العلل من حيث ان الاحكام تتعلق بها كما تتعلق بالعلل وعند
جعلها بمنزلة الحكم لا يحصل عند العلة فاذا كان تكرر العلة يتكرر الحكم فلذلك يجب مثله في تكرر الشرط والصفات ولا انتفى
كونه شرطا لا يقتضي كونه علة بل لا علة في ذلك ان نبين الشرط من الصفة ثم نبين من العلة ما نجعله شرطا هو ما
يجوز مستقبلا فان الحاصل لا يجعل شرطا فقد الشرط والمشروط يجب فيهما هذه القضية بد لهذا يقال ان جعل الشرط
جعل المشروط والا فلا ويجب مع كونه مستقبلا ان يتميز ليظهر فانه متى لم يكن الى العلم بحصوله سبيل لم يعرف حصول المشروط
بحصوله ويجب ان يكون ممكنا فان ما لا يقدر عليه محال ان يجعل شرطا فانه يكون جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق ٭ واما ما
يجعل صفة فقد يكون بالطريقة التي قدمناها والذي يختص به فيما فارق الشرط هو جواز تقدمه ومقارنته وان كان لا بد
من التمييز والامكان فعلى هذا جعلوا قول القائل اشكال لوان دخلت الدار بالكسر شرطا وجعلوا قوله ان بالفتح
صفة لانه اخبار عن امر متقدم كما فعلوا من ذلك في اذ فانه يراد به عن الماضي واذا فانه يراد به عن الاستقبال
واما العلة فيما يؤثر في الحكم ويدل عليه ويمتنع جعلناه شرطا وصفة لا بد من ان يكون المؤثر شرطها وغيره ممتنع
في كثير من الصفات والشروط ان تجري مجرى العلة في التكرر كما نقول في الزنا وما شاكله لما كان

الحد مستحقا به ولكن لا يجب ان يجعل غيره في نظائره ٭ فاذا ثبتت هذه الجملة ٭ قلنا ان العلة موجبة للحكم فلم يصح ثبوتها ولا حكم
لمن ذلك تخرجها عن الايجاب وهي ايضا دلالة على الاحكام فلا يصح ثبوتها ولا مدلول وليس كذلك الشرط ٭ ولهذا قد يصح ثبوت
مثل هذا الشرط ولا يكون شرطا وتمتنع مثل هذا في العلة ٭ الا ترى ان دخول الدار بما كان شرطا في وقوع الطلاق وقد لا يكون
كذلك ٭ فاذا ثبت هذا افترقت العلة والشرط وهذا ظاهر على قول من لا يرى تخصيص العلة وهكذا يقال على قول من يرى تخصيصها
انما يعرف عن تعليق الحكم بهذه العلة في بعض المواضع لقرينة تقترن به حا ما عند تجرده فانه يجعلها دلالة فيفارق حالها ايضا
حال الشروط فلا يصح لمن خالف تشبيه احد الامرين بالاخر ٭

باب في ان ما يفعل بحكم الامر هو مرة واحدة وما عداه يحتاج في اثباته الى دليل

هذا الباب هو في الامر المقيد بوقت اذا لم يفعله المكلف في ذلك الوقت
هل يلزمه بحكم الامر الاول ان يفعله في الثاني ثم كذلك ان تركه في كل حال يلزمه فعله فيما بعد او في الامر المطلق اذا لم يقتصر
على فعل مرة واحدة وكان على الفور ٭ فان جعلنا موضوعه كذلك او دلت عليه خاصة دلالة فلم يفعله في الاول فهل يلزمه
فعله فيما بعد امره ٭ والصحيح عند عامة العلماء انه والحال هذه لا يفعل فيما بعد بحكم الامر الاول بل يفتقر في اثباته الى دليل
واما يستغنى عن ذلك متى لم يكن مقيدا بوقت او فوري مطلق الامر انه على التراخي فيكون قد اخذ عليه ان ياتي بهذه الصورة في
اي وقت كان او قيل بانه على التكرار ٭ فاما على غيرها من الطريقين ما الحال ما ذكرناه ٭ وقد ذهب بعضهم الى انه يلزمه فعله في الثاني
فان لم يفعله لزمه بحكم الامر الاول فعله في الثالث ثم هكذا ٭ فتقديره تقديرا ان يقال له يلزمك هذا في الثاني فان اخللت به ففي
الثالث ثم كذلك الى ان يقع منه فعله فعنده هذا يسقط عنه ٭ وكان هذه الطريقة خوطب عندهم في الامر المطلق فقط دون ما قيد
بوقت لانه مهما وقعت شبهة في ان تعليق الحكم بوصف يدل على ان ما عداه بخلافه فلن يقع في ان ما عداه في مثل حكمه ٭ واذا
ثبت في المقيد وقت فقد ثبت في الامر اذا كان على الفور ٭ وذلك لانه متنزل منزلة المقيد بوقت فاذا كان الامر انما يتناول
فعله في الثاني فسوى عصى المكلف او امر بفعل ما امر به فيجب انه لا تختلف ما يقتضيه الامر من فعله في هذا الوقت وقد حكى هذا
المذهب عن ابي بكر الرازي والذي يدل على قولنا انه قد ثبت ان للاوقات تاثيرا في كون الفعل مصالح فيها دون غيرها على ما
عرفناه من حال الصلوة والصوم والحج وكذلك لو نذر ان يصوم يوما بعينه لم يقم غيره من الايام مقامه فاذا كان كذلك وجب
اذا لم يفعله في الاول ان تحتاج الى دلالة في مشاركة الوقت الثاني له في كون الفعل مصلحة فيه وحل الوقت في هذا محل المكان
الذي قد امره بايقاع العبادة فيه ٭ مثل افعال الحج المفعول في بقاع مخصوصة لا في غيرها فلذلك الاماكن لا تقوم مقامها وبهذه
الطريقة يبطل قولهم ان الوقت هو من فعل الله فلا يصح تعلق القرب بها لانا قد بينا تعلق القرب باوقات ذكرناها فعلا لله تعالى
لا يمنع من ذلك كما نقول مثله في المكان وايضا فان الفعل الموقع في وقت جاد يجري المفعول على وجه والمفعول في وقت اخر
بمنزلة المفعول على وجه اخر فكما لو امره بايقاع الفعل على وجه كان فعله على غير هذا الوجه تحتاج الى دلالة فلذلك فعله في غير
هذا الوقت تحتاج الى دليل سواه دون الامر الاول ٭ يبين صحة هذا ان الفعل في الوقتين يتغاير تغاير بوجهاو غيره وايضا اذا
كان احد الفعلين صلاحا ان يكون للاخر مثابة فيجب بطلان ما قالوه في هذا الباب ٭ والذي يشبه هذه المسئلة قد اختلفوا فيه
من امر الله تعالى بالصلوة على شروط مخصوصة من طهارة وغيرها فعجز المكلف عن بعضها بان يكون محبوسا في موضع لا يجد ماء ولا ترابا
فهل يصلي على ما يمكنه ثم يعيد او لا يصلي اصلا او اذا عجز عن الفعل جملة وامكنه الذكر هل ياتي بما امكنه من ذلك ام لا ٭ وفي هذه
المواضع ايضا لا بد من ان يثبت وجوب غير ما اقتضاه مطلق الامر بدلالة دون ان يكتفى بمجرد الظاهر ٭ فهذه طريقة القول
في ذلك ٭ فان قيل فاذا احتيج من بعد الى دليل اخر فهل تجعلونه قضاء ام لا ٭ قيل له اذا عرف الغرض بذلك

فاما قولهم فعبارة وهذه اللفظة تعدد في اللغة للاتمام والفراغ وعلى هذا قال فاذا قضيت الصلوة. وقال فاذا قضيتم مناسككم وتردد في القرآن على معاني كثيرة ذكرناها في مواضعها. والذي يتداوله الفقهاء في الفعل انه فعل هو عوض عما فوت من جهة التعبد بل لا بد من ان ينتظم شرطا فصدعا يسمى قضا وهو ان يتقدم سبب وجوب تلك العبادة او يتقدر فيه هذا التقدير احترازا من الحائض لان قضا الصوم عليها ليس لوجوبه عليها ولكن قد ضرب من التقدير وبهذا ابناء حالها وهو مجنون على قولهم لا يلزم وجوب القضا عليها اذا جنت في بعض الشهر ثم افاقت وهو قول الشافعي من قولين ومن ذاق ذلك على ما قاله العراقيون ولانه قد تقدم فيها ما قدره في الجامع. ويجب ان يثبت هذا الثاني بدليل غير ما ثبت به الاول او يتقدر ذلك فيه فانه اذا ثبت بنفس ذلك فهو اداء والتقدير كما هو الاجهض اذ عمن فاتته الصلوة ثم ذكرها فانه يلزمه فعلها عند الذكر فاذا اخرها من بعد لم يجعل قضا لان القضا لما لم يثبت لغير ما ثبت به ما هو القضا في التحقيق ويجب ان يكون مثله للمقضي في الوجه والصورة او لمقدر ذلك فيه فاذا كان الاول واجبا فكذلك قضاؤه وان كان ندبا فكمثل وان كان قد يكون مخالفا له في الصورة فان من فاتته الجمعة صلاها ظهرا واذا فاتته في المرض صلى وهو صحيح او فاتته في السفر صلى وهو في الحضر والصورة تختلف بعض الاختلاف فاذا قيل انه يصليها صلوة مقيم لم يبن العلما فيه خلافا وذكر التقدير فاما هو للاحتراز من الحائض فانه لا شيء ها هنا يقتضي ولكن يتقدر فيه ضرب من التقدير. ويجب ان يكون قد فات الاول او وقع في بعض شروطه خلل فاما اذا اتى بالاول على ما يجب فتوجه عليه فرض آخر فليس الثاني قضا للاول وهو كصوم العصر الى الظهر انه لا يجعل قضا. والجملة التي ذكرناها لم تجعل الصلوة في اخر الوقت قضا ولا الحج في كل حال من الاحوال عبره ولا ما يفعله من الكفارة وما شاكل ذلك لما كان يتناول الجميع شيئا ما اصلاحا وجعل الحج الثاني المفعول لما حق بالاول من الفساد قضا لما كان سبب وجوبها غير ما به وجبت للاولى. وقيل في النافلة التي يقتضي ان سببها ترك الاول او فساده فاما تسمية القضا هاهنا فللاعتبار وقد يذكر القضا فيما هو اداء في الحقيقة كقوله صلى الله عليه. وما فاتكم فاقضوا تشبيها بما يكون سبب وجوبه التاخير عن الاول لما كان هذا في الحكم جاريا ذلك المجرى من حيث انما له يفعله ثانيا غير ما له فعله اولا واذا علم انه في كل حال مؤديه وعلى هذا اختلف بعضهم فيما يفعله من ادرك منه العصر ركعة قبل غروب الشمس وما وقع الباقي بعد الغروب فمنهم من جعله مؤديا للكل وهو الاقرب. ومنهم من جعله قاضيا للبعض دون البعض واما ما يرد في الغيره من لفظ القضيه وان كان هو لا يفوت وقتها فعلى طريق المجاز تشبيها لما يفوت من حيث لولا فوائد في الاول ما كان يلزم في الثاني فكذلك لو لم يحنث في الاول للزم في الثاني فهذه طريقه القول في ذلك. فاما من خالف فانه زعم انه تعلقه بالوقت كتعليقه بالجارحة. ومعلوم انه لو قضى دينه باليمين دون اليسار لصح وكذلك تعليقه بالوقت وكذلك تعلقه بالمكان فاما فعلوية موضع الاجزاء فاذا كنا نعلم ان اختلاف الالات والجوارح واختلاف الاماكن لا يؤثر في ذلك فكذلك الحال فيما تعلق به الاوقات. وهذا الذي قالوه انما صح لان الغرض برد الوديعه وقضا الدين ليس مما يرجع الى الجوارح التي يقع بها هذه الافعال وانما هو وصوله صاحب الحق الى حقه حتى لو قدرنا انه من باب ما يتعين صلاحه بالالات لكان الامر فيه بخلافه وعلى هذا اذا امر ان يفعل ذلك بجارحه ففعله بجارحة اخرى ما لوجوب سقط عنه ولا ثواب له لان يفعل ما امر به على ما امر. وكذا يجب في الصلوة لولا قيام الدلالة على ان المراعي هو ما يقع في هذه الصورة دون الاماكن التي يتعلق بها الامر اذ فيها اختص العبادات بالاماكن كما نتمسك به

ثم

مثل هذه الطريقة. قالوا اذا كانت الواجبات العقلية لا تتغير بالاوقات وكان ما يثبت واجبا في وقت يجب في وقت اخر ولا يتغير حاله بالاوقات فكذلك ما يثبت بالشرع واجبا وصلاحا. وهذا غلط منهم لان واجبات العقل تختلف بالاوقات الا ترى ان شكر النعمة يلزم في وقت ولا يلزم في وقت بان يزول سبب الوجوب فيه ولذلك يدفع الضرر عن النفس وعن الغير موقوف على الخوف واذا زال الخوف لم يلزم في الثاني كما لزم في الاول ثم كذلك في كل ما يجب عقلا قد يجب في وقت دون غيره. وانما نسبغ هذه القضية في المعارف خاصة وفي غيرها اذا حصلت الاسباب لاجل التي يجب في حال مخصوصة وذلك ثابت في كل حال وبهذا يفارق الشرعيات لانها تجب لكونها مصالح وهي تختلف في كونها مصالح باختلاف الاوقات على ما تقدم من ذكر امثلته فافترقا من هذه الجهة. هذا لو اتفقت العقليات في كل حال فكيف بها اذا اختلفت لاختلاف الذي بيناه. وقالوا لو لم يلزم فعله في كل حال وكان يسقط بفوات الوقت لما صح النسخ فيه لانه كان يؤدي الى ان المامور به هو المنهي عنه وذلك بدا وهذا منهم اسند لانه لا يفرع الشيء على اصله لانه لم يثبت انه على التراخي لا على التكرار وان الاوقات متساوية في ذلك فدخول النسخ فيه لا يصح. قالوا ان الامر قد اقتضى ايقاع الفعل المامور به فيجب ان يثبت في ذمته الى ان يوقعه ومضي الوقت لا يؤثر في ذلك كسائر الحقوق الثابتة في الذمم مثلا بان لم يؤد مضي الوقت فانه بعد الوجوب لم يزل كما يتعلق في اجل الدين اذا انقضى تاكد وجوب القضا. والجواب انه اذا كان الصلاح متعلقا فيه بهذا الوقت فبفواته تخرج عن بابه ولا يصح بقاؤه في ذمته الا بعد تساوي الاوقات اجمع فيه وفي هذا وقع الخلاف ولا يشبه ذلك اجل الدين لانه قد كان الى ان تنقضي هذه المدة حقا لمن عليه الدين فاذا انقضى صار حقا لصاحب الدين فلزم الخروج منه فاين هو مما اختلفنا فيه فثبت ان ما يفعل في الثاني يحتاج الى دلالة مبتداه. فان قيل اليس الشافعي قد اوجب على من لم يصم من المتمتعين للايام الثلثة في الحج حتى فات ان يصومها بعد الحج قضا لحكم للامر الاول وان كان موقتا بوقت. قيل له انه كان بعد الحج يجوز لا ايتاف بالاصل الذي هو الهدي جاز عنده عند عدمه ان يكون دما للبدل عنه فلهذا الوجه قال لا للامر

باب في الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ام لا

الاصل في ذلك انه ليس كل شيء يتصور فيه وقوعه على وجه لا اجزا ونفيه فان ما لا يقع الا على وجه واحد لا يدخله الاجزا وانما يصح ذلك فيما اذا وقع على وجه ثبت له حكم واذا وقع على خلافه لم يثبت ذلك الحكم فيه فلهذا لا يصح ان يقال في المعرفة انها تجزي او لا تجزي لان العلم بالله تعالى يلزم على وجه واحد لانه لا يقع ابدا على وجه واحد فلم يقل تجزي على معنى ثبات هنا الحكم او لا تجزي على معنى دفعه وكذلك القول في رد الوديعه لانه لا يقع ابدا على وجه واحد فلم يقال يجزي على معنى ثبات هنا الحكم كالوقت يتجدد وكذلك القول في العصب هو بمنزلة فاسد فثبت ان هذه اللفظة تستعمل في كل حال من دون تعلقه بالاول بل الحكم ... فيقال في العصب هو يجزي او لا يجزي وعلى هذا انفرد ان يقال يجزي او لا يجزي على القضا والاعاده فيقال لا تجزي وفي بعضها لا قضا ولا اعاده فيقال تجزي فاذا تختلف احكامه لم يقل هل يجري او لا يلزم القضا ولا الاعاده فيقال لا يجزي وفي بعضها كون المامور به مجزيا وكانه وقع فيما يقع على وجوه مخصوصة معلى بعضها يلزم القضا ان الامر يقتضي كون المامور به مجزيا وكانه وقع على ظاهره كلام الفقها ... وهذا المذهب هو الذي نقرر في هذه الجملة عدنا الى المسئلة الكتاب فعلنا ان الذي عليه ظاهر كلام الفقها ما اطلقوا ذلك اطلاقا. وهذا المذهب هو الذي عند فعله ما اطلقوا ذلك اطلاقا هذا الفعل على المكلف حتى قيل بانه لا يجزيه ... كالمصلي في اخر الوقت وقد تصيقت لهم انه لا فايدة في وجوب هذا الفعل على المكلف حتى قيل بانه لا يجزيه كالمصلي في اخر الوقت. فبين انه قد يكون الفعل مامورا به غير مجزي كالمصلي على اليقين فانه مامور بالصلوة فاذا قصد رحمه الله تعالى عليه في الكتاب ابطاله فبين انه قد يكون الفعل مامورا به ... فانه مامور بالصلوة وكذلك عليه الصلوة لانه اذا غلب في ظنه الطهارة بان كان متيقنا في الاول ثم شك في الحدث وبنا على اليقين وكذلك انكشف له من بعد انه كان قد احدث بعد تلك الطهارة يلزمه قضا تلك الصلوة وكانت في الاول مامورا بها غير مجزيه وكذلك في المفسد للحج لانه يلزمه المضي فيه ثم يلزمه من بعد ان يقضي وكونه مامورا به لا يوجب الاجزا وانما نجعل الدلالة على ذلك ان الامر يقتضي ايقاع الفعل المامور به فلم يتعرض للاجزا وخلافه وكونه مجزيا

معنى زائد فيجب ان يرجع فيه الى امر سواه. وقالوا ايضا اذا كان النهي لا يقتضي الفساد وكان الامر يقتضيه فيجب ان لا
يقتضي الاجزا. فاذا جاز عرض الفقها بما قالوه ان كلها امر ثانية وان المامور متى فعله اجزاه فهو باطل بهذه
الجمله لكن الصحيح هو ما كان يذكره في الدرس ونصره في الشرح من انه كما لا يجوز ان يقال ان المامور به يقع لا محاله مجزيا فلا
يقال على الاطلاق ان الامر لا يقتضي كون المامور به مجزيا بل يقال ان المامور به اذا وقع جامعا لشروطه فلا بد من كونه
مجزيا وان لا يصح دخول القضا فيه لعلمنا ان القضا لا بد ان يتعلق بما تقدم بان يكون يفوت اصلا او يقع في بعض شروطه خلل
فاما اذا لم يقع ذا خلل في شي من شروطه فالقول بان ما يلزم في الثاني هو قضاه لا يصح لفقد التعلق بينهما ويجري مجرى
ان يجعل العصر المصروفه الى الظهر قضا لها. ويبين هذا انه لا يجوز ان يقول الحكيم لغيره افعل كذا على وجه كيت
وكيت واذا انت فعلته على هذا الحد لزمك الاعاده لانه والحال هذه لتعرى الامر عن فايده فثبت انه انما يجري عند خلل حاصل
وبهذه الطريقه يبطل ما احتج به من [illegible] في الصلوه قد انكشف لنا خلل في بعض شروطها فلهذا لم يجز ولزوم القضا في الحج قد عرف
في حال فعله وجود خلل فيه فيصح لزوم القضا ويبطل ما قلناه ان للاجزا معنى زايدا على ايقاع الفعل لانه متى لم يقل بالاجزا
خرج عن ان يكون له فايده مقصوده من الحكيم ولا يصح ان يقال فغير ممتنع ان يقول الحكيم افعل هذا فاذا فعلته
استحققت الثواب ومع هذا يلزمك القضا لانا انما نمتنع من ذلك فيما انتظم سائر شروطه. وفيما ذكره من الامر مثله
قد عرض فيه اخلال الشرط فمن الحاله الاولى منعنا ان تعقل للقضا معنى وهذا ظاهر ويفارق حكم الامر في ذلك حكم النهي لانه
اراده النهي منا انه لا يقتضي قبح الفعل وقد يجوز ان يكون القبيح يقوم مقام ما ليس بقبيح في اسقاط التكليف حتى لا يبقى عليه بالجار
هذه بعينه فيكون صورته ذلك ان يقال له لا تفعل كذا فان فعلته استحققت العقاب وان كان اذا وقع منك لم يلزمك
من بعد شي وعلى هذا يرد النهي عن التوضي بالما المغصوب والنهي عن البيع عند ندا الجمعه الى ما اشبه ذلك مما يقع موقع
الصحيح وليس كذلك الحال في الامر فان صورته على ما اختاره في الكتاب ان يقال له افعل كذا على هذا الوجه واذا
فعلته لم يسقط عنك به الفرض ولزمك الاعاده وهذا لا محاله ممتنع جدا فان كان مراد الفقها ما حملناه
فهو صحيح وان ظنوا ان مجرد وجوبه وكونه مامورا انه لا يفيد سوى الاجزا فقد بينا في ذلك ان الامر خلافه وليس الذي
هو من حكم الواجب ما ظنوه بل من حكمه استحقاق المدح والثواب ولزوم سمه التقصير بتركه وان كانت الاعاده
لا تلزم من بعد فهذه جمله [illegible] القول في ذلك. وقد يصح ان يرتب على هذه الجمله ما يقوله الفقها ان الفرض هو الاول
او الثاني فيمن صلى على وجه يلزمه به الاعاده او يصير في حاله ما يقال له [illegible] وما جرى الى ما شاكل ذلك فان
هذا قد يصح ذكره على وجه له معنى صحيح وهو ان يراد ان الذي اسقط وجوب الاعاده عليه في الثاني ما هو وان الثواب الواجب
على ما يستحق منهما او المفعول بحكم النهي ما هو فاذا قيل الاول او الثاني هو الذي اسقط وجوب الفعل فانما لا [illegible] وان اريد
ما قلناه من الثاني فانما نتكلم فيه على ضرب من التقدير لانه قد يجوز ان يستوي الثواب عليهما فيكونان على هذه الطريقه فرضين واذا
انتهى ما قلناه ثانيا فمعلوم انه في تقدير ان يقال له صلِّ وانت متطهر بالما فان لم تجده فتيمم وان كنت في حضر وكنت محبوسا
في موضع لا تقدر على الما ثم اذا وجدت الما فاعد هذه الصلوه واذا كان كذلك كان ذلك الامر انه شرط فان تغير الشرط تغير
الحكم فيه فلا يتناول ان يقال ان الفرض احدهما بل كلاهما فرضان وجهها يبطل قول من يعتبر ذلك بانه ما الذي يلزمه فعله لا انا
قد عرفنا ان كلاهما في الامر سيان فسبيل من قال ذلك سبيل من قال في الظهر والجمعه ان الفرض ما هو

في حملنا تعلق هذا يجري القول في هذه المسايل

باب في الامر اذا تكرر هل يتكرر المامور به او يقتضي فعل مره واحده ٥

الاصل في هذا الباب ان الامر الوارد عن الله تعالى اذا لم يكن على طريق التبيد على ما تقرر
في العقل فليس يخلو وهو متناول لعباده شرعيه من احد امرين اما ان يكون الاول والثاني معرفين تعريف عهد او
تعريف جنس او على هذا الوجه بل يدخلها التنكير فاما في الحاله الاولى فلا بد من ان يكون الثاني تاكيدا للاول وذلك لانه
قد ثبت ان من حكم الخطاب وجوب حمله على العهد الذي بين المتخاطبين فاذا تقدم العهد فالخطاب الثاني مصروف اليه
لا محاله. كقوله اعط الرجل عهدا ان كان هناك عهد فان لم يكن هناك عهد فهو محمول على الجنس وان كان
يتناول الاول الجنس فالثاني داخل فيه لا محاله اذ لا يبقى هناك شي الا والاول قد تناوله فيكون تاكيدا للاول كقوله
بع الثياب بع الثياب الى ما شاكل ذلك وهذا ظاهر. ويبين هذا ان في حمله على غير ما حمل الاول عليه ما يقتضي انه هنا ك
غيرها. ومتى تناول الاول الجنس تعذر ذلك على ما ذكرناه فاما ان فقد التعريف والثاني يجب ان يتناول غير ما تناوله الاول
اذا كان ذلك ممكنا كقوله اعتق فلانا ولا اول كقوله افعل صلوه افعل صلوه تصدق بصاع تصدق بصاع لانه يفارق الطلاق
على ما نبينه من بعد. وكذلك الاقرار والذي يدل على صحه ما قلناه ان كل واحد من هذين الامرين لو انفرد لوجب حمله على غير
ما حمل الاخر عليه فكذلك اذا اجتمعا لان كل لفظين افادا فايدتين مختلفتين لم يفترق حالهما بالانفراد والاقتران الا عند ما يكون
هناك شاهد حال يوجب ان الثاني تاكيد للاول والذي اورده في الكتاب من امر احدنا غلامه بشري امره اياه بغيره واتفاقا
للتكرار فهو نفس المسله ولا بد فيه من الرجوع الى ما ذكرناه ان وقعت فيه منازعه. وما ذكره من الامر اذا تغايرت تغاير
المسميات وقد تغايرت الاسما هاهنا فوجب ما قلناه انما يصح مما يروي عن ابن عباس في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
وقوله لن يغلب عسر يسرين فجعل العسر الثاني هو الاول حيث كان معرفا وجعل اليسر الثاني غير الاول حيث كانا نكرتين ورد
هذا نظر لان ابن عباس لا يخلو ان حمل العسر على تعريف الجنس او على تعريف العهد ولا يجوز ان حمله على تعريف العهد لانه
لا يجوز ان يكون بين العلام تعالى وبين عبيده عهد وانما يصح هذا بين العباد وان حمله على تعريف الجنس او على تعريف العهد فلا
معنى لقوله لن يغلب العسر يسرين والعسر متناول للكل المعنيين وليس يتناول اليسرين منكرين. وهذه دلاله ظاهره عند
اهل العلم. وقال ايضا ان الخبرين اذا تغايرا تغاير مخبرهما والامر جار مجرى الخبر فيجب ان يتغاير المامور به بتغايره ولهذا
يصح الحال في الاخبار بما قد عرف من الاقرارات والايقاعات في الطلاق فانه اذا قال لفلان على دراهم وله على دراهم واعاد تكرر
ما يلزمه وكذلك اذا قال انت طالق وانت طالق تكرر الطلاق. وهذه الجمله مما لا تستقل بنفسها دون الاول الذي ذكرناه
من ان اقترانها كانفرادها كل واحد منها عن الاخر ولا فلقايل ان يقول ان الحال في الجميع واحده اذا كانت الاسما والاخبار
متضمنه لامور مختلفه. وانما جعلنا كل ما ذكرناه على التكرار لاجل دلاله
دهب انها لو انفردت لا فادت التغاير فكذلك اذا اقترنت فيجب الاعتماد على ما تقدم وليس لاحد ان يقول فقد يتكرر
الامر في الشاهد ويحمل على التاكيد كقول المولى لعبده اسقني الما اسقني الما لانه يعرف وان المراد به التاكيد فهلا
قلتم مثله في مسالتنا اذا ورد الامر عن الله تعالى وذلك لان هناك شاهد حال اخرجه عن الحقيقه لاجله ولولاه
لحمل على التكرار. ومثل هذا في خطابه تعالى لا يوجد فانه لو قال تصدق بصاع تصدق بصاع

او ما للمعنى او يقتضي تلك الفوائد او لا فليس في واحد من الموضعين ما يقتضي ان الثاني تاكيد للاول لمن شاهد الحال
وما يقوم مقامه لا يليق فيما بعد تعالى عن ذلك ∴ واما ما يتصور مثل هذا فيما تدل العقل عليه فاذا تعرض
في العقل امر من الامور يصح ورود الخطاب الذي .. والشرعيات التي يرد الامر بها ليثبت ذلك فلا بد
من حمله على التكرار ولو ثبت ان المدعو عليه ادا الحق ثانيا ان يصرفه الى نفس ما افرده فيه اولا
لم يكن عليه وان كان في غير المجلس الاول ولكن اذا تعذر ذلك قدر عليه الحق فهذه طريقة القول في هذا
الباب ∴

باب في الامرين اذا عطف احدهما على الاخر كيف القول فيه ه

لهذا الباب فايدة للعطف وقد ثبت التغاير بينه وبين المعطوف عليه ويفارق النعت لانه يرجع الى المنعوت ولهذا انه كرر في
الفاظ العطف ما يقتضي اشتراكا او ترتيبا ولولا انه لم يترتب من الباب الاول ∴ وجملة القول في ذلك ان الامر الثاني اما ان
يفيد خلاف ما افاده الاول او يفيد ضده او يفيد مثله فان اقتضى الثاني خلاف الاول فلا بد من افادة احدهما غير ما افاده
الاول عند الاقتران كما يفيد عند الانفراد لفايدة العطف وهذا نحو قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانهما لا يحتملان
على معنى واحد ولا اشكال في ذلك من جهة اللغة ∴ وكذلك قوله اغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم الى ما شاكل ذلك
ثم قد يصح فعلها في وقت واحد وقد يتعذر فينظر الى الوجه الذي يقتضي الترتيب وان اقتضى الثاني غير ما اقتضاه
الاول فليس يخلوا ان يكونا جميعا في وقت واحد او يكونا في وقتين متغايرين فان كانا والوقت واحد فلا وجه الا طريقة
التخيير ولا ادى الى البدا لانه يكون نهيا عن نفس ما امر به ولا يصح حمله على النسخ مع انه من حكم التراخي ولا ان يوصف
بالجمع بينهما مع تضادهما وان كانا والوقت متغاير فذلك صحيح لان احدهما يفعل في الوقت الاول والاخر يفعل في الوقت الثاني
ثم ينظر فان كان العطف بما لا يقتضي الترتيب من لفظة الواو فهو مخير ان شا قدم فعل ما قدم في القول وان شا اخره
وان كان بما يقتضي ترتيبا على عقيب او على تراخ فلا بد من تقديم المذكور اولا فعلا من حيث قدم قولا وهذا ظاهر
في الفرق بين ما يعني الحالين لان الذي يكون في المعطوف بالواو وما يوجب الفوات لان اخر المذكور لم يكن لا عن وقته فلذلك جرى
مجرى المذكور ما بعده بالفاء وجرى ما قاله الشافعي في اجتماع الخسوف والاستسقا لانه يبدأ بالخسوف لانه يفوت دون
الاستسقا وان اقتضى الثاني مثل ما اقتضاه الاول نظرت فانه اما ان يتأتى فيه التكرار او يمتنع ذلك فيه فان كان ما يأتي
التكرار حمل على التغاير نحو العطف اولا ولما ذكرناه في الباب المتقدم ثانيا فجرى مجرى قوله انت طالق وطالق
لفلان على درهم ودرهم وان تعذر فيه التكرار فلا بد من كون الثاني تاكيدا للاول فتجري مجرى ان يقول لعبده انت حر وحر
ونظير ذلك من الامور ان يقول صم اليوم وصم فيما [...] ان يقول صل في هذا اليوم وصل او اعط واعط هذا اما لم يكن
احدهما عاما والاخر منها خاصا فان كانا كذلك احتمل ان يقال اريد بالعام الاول وغير هذا . الواحد الذي
حققه بالخطاب وهذا هو الذي يقتضيه حق العطف واحتمل ان يكون قد اراد بالعام الاول الكل فيكون
في افراده هذا الخاص الذي دخل تحت العام احدى فايدتين اما تاكيد حاله واما تعظيمه وتفخيمه حيث
افرده بالذكر كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وكقوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح [...] على ما ذكرناه ويحتمل هذا اذا تقدم العام من
الجملتين على الخاص منهما فان كان الخاص قد قدم على العام واخر

العام عنه فقد ذكرنا في الكتاب انه حكمه في جميع ما تقدم حكم العام لو تقدم الخاص الا فيما يتصل بالتعظيم
او التاكيد وكان ذلك على انه ما هذا سبيله لا بد من تاخره فاذا تقدم الخاص لم يحتمل ورود
العام بعده الا ان يكون قد تناول الثاني في غير الواحد الذي تناوله الاول ∴ ثم قال في الشرح يجب الا
يختلف في ذلك ايضا واشار الى ان هذا كان كالسهو ولولا فالتقديم والتاخير لا يؤثر في الجملة التي
قدمناها وهذا ظاهر وان كان الاكثر في الاستعمال ما قاله في الكتاب ولكن لو قال تعالى واذ اخذنا
منك ومن النبيين ميثاقهم فكان يفيد التعظيم والتاكيد كما انه لما قال واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ومنك فقد افاد ذلك ∴ واما الذي قاله في اخر الباب من ورود الامر باشيا بعد ورود الامر بالجملة التي
تدخل فيها هذه الاشيا فقد احال فيه على باب الناسخ والمنسوخ بما نذكره هناك ان شا الله تعالى

باب في الامر هل يقتضي تعجيل فعل المامور به او يجوز تاخيره ه

لا خلاف في ان الامر المقيد بوقت يقتضي ايقاعه في ذلك الوقت كما انه يفيد بالوجه الذي عليه يقع يقتضي ايقاعه ذلك الوجه
وكما لا يسوغ ايقاعه على وجه اخر فلا يسوغ ايقاعه في وقت اخر وانما الخلاف بينهم في الامر المطلق
وذلك لانه قد يصح ان يرد من الحكيم الامر مقيدا بوقت يضيق وبوقت على التاخير ويصح وروده مطلقا في
[...] والتعجيل ولا يسوغ تركه عن الاول الى ما بعده الا بدلالة وهذا
المطلق اختلفوا فيه فمنهم من قال هو على الفور [...] وان كان فيهم من يقول
مذهب جماعة اهل العراق وساعدهم على ذلك المروي من الشافعية وقوم من الظاهرية [...] من حيث اقتضى ايقاعه بكل حال ∴ وفيهم من
يقول بذلك من يزعم انه اذا فات في الاول اقتضى حكم الامر ايقاعه فيما بعد [...] اذا كان لا يفيد اكثر من مرة واحدة وقد دل على الفور
بالاحتياج في فعله فيما بعد الى دلالة وهو الواجب وربما يحكى عن الشافعي انه جعله موضوعا للتراخي على
على ما تقدم من قبل وفي العلما من قال بل هو على التراخي ويقول انما جعلت الحج على التراخي لتاخير النبي عليه السلام اياه من دون عذر
ما نقوله ويحكى عنه ايضا انه جعل موضوعا للفور والله اعلم بصحة هذه الحكاية عنه فان كان [...] القضاء
وقد حكي عنه ايضا انه توقف فيه على البيان [...] على عادتهم في الخلاف في
[...] عليه لم يحك عنه هذا الا خلاف في اقواله وقد يجوز ان يكون من تخريجات بعض الشافعية فنقول هذا الامر
الحج مرتب على هذا الاصل وليس لاحد ان يعيب الكلام علينا في ذلك مع قولنا بان الامر ليس على الوجوب
على اصل لا تقولون به ∴ وذلك لان الكلام في كون المامور به مندوبا اليه في الاول او تستوي حاله في الاوقات كلها فيه
كالكلام في وجوبه على احد هذين الوجهين [...] والحال هذه [...] ان نصور ذلك في امر
حال كالصوم في بعض الايام والصلوة في بعض الاوقات فيبقى الكلام موضع على الفور ان كان يعتقد انه لا يصح كونه لشي واجبا
قد يعتقدون وجوبه الا انه فلا وجه لهذا الطعن ∴ واعلم ان القائل بانه على الفور قد يلزم موجلا كما يلزم معجلا
الا على وجه واحد وهو ان يكون تعجيله لازما فذلك بما يعلم فساده لانك تعلم ان الدين قد يلزم موجلا كما يلزم معجلا
وتاجيله لا يسقط فيه الوجوب ∴ وكذلك قد يكون معرضا لتعجيل وجوب الاذى عليه ولا يصح سقوط الوجوب
بالاعسار ولا كان لا يعود واجبا عند الوجدان قضا ∴ ولا دا يكون موقوفا على اليسار دون الوجوب

وكذلك فقد يلزم المسافر إذا أفطر في السفر أن يقضي الصوم في الحضر ويتأخر دون
أن يتعجل ويتضيق وذلك مما لا خلاف فيه وبهذا يبطل قولهم أنه لو كان واجبا لما جاز تأخيره
بأن نفس الصوم في السفر واجب لو أتى به دون أن يكون تطوعا وإن جاز له تأخيره وكذلك
فقد [illegible] الوقوف بعد أوقات ويصلي ذلك. والرابعة تأخير أداؤها. فهذه جملة تقيد
فيه في أداء الواجبات فإذا صح ذلك فلا بد من أن نقول إنه وإن صح كونه واجبا على هذا الحد مطلق للأمر قد
اقتضى تعجيله يحتاج إلى الدلالة على إبطال ذلك والذي يدل عليه أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل المأمور به وكما لا بد
من وقت يوقع فيه الفعل فلا بد من مكان يوقع فيه ومن آلة يوقع بها فإذا قيده بوقت يتعجل وجب تعجيله وإذا ذكر فيه وقتا
يعني أداؤه وجب تأخيره وإذا أعراه عن ذكر الوقت وجب استواء سائر الأوقات فيه. وهذا هو القول بالتراخي وذكر
[illegible] ذكر المكان والآلة أن يفعل بأماكن متساوية فيما يرجع إلى الأوقات فصار القول بأنه على الفور مقتضيا لتخصيصه
بوقت معين من دون أمثاله [illegible] له ولو جاز ذلك لجاز أن يقتضي أمورا كثيرة لا ينبئ عنها الظاهر. ولا ينقلب علينا إذا
جعلناه على التراخي لأنا قد قلنا إنه قد اقتضى إيقاعه في وقت وتستوي الأوقات إليه على حد واحد وهذا هو القول
بالتراخي ولولا صحة ما قلناه من أن تستوي الأوقات فيه واحدة. وكان للوقت الثاني فيه من الاختصاص ما ليس لغيره لكان
إذا قيده بالوقت المتراخي ناقضا لمقتضى الأمر وقد عرف خلافه. فإن قيل إن وجوبه هو الذي اقتضى كونه على الفور وإلا
فإذا كان لا على التعجيل لحق بالنوافل قلنا هذا ما نشتبه عند ذكر شبههم. فإن قيل هلا جاز أن يكون مذكر ما ذكرتم يفيد
ومع ذلك يقتضي إيقاعه في الثاني كانت مثله في ألفاظ العقود والإيقاعات لمن حكمها لا يتأخر. قيل له إن كلامنا
فيما يقتضيه أصل اللغة والذي قلت فيه شرعي لأنا لو خلينا واللغة لم نعقل من ذلك وقوع الفرقة. وإذا كان الشرع
هو الذي أوجب ذلك في الأصل فهو الذي اقتضى أن الفرقة تقع من الثاني دون ما عداه من الأوقات ولم يثبت مثل هذا في الأوامر
المطلقة فإن قيل فما أنكرتم أن أحد ما يدل على ما نقوله أن أمر الله تعالى من حيث استحالت الحاجة عليه يجري مجرى أمر السيد لعبده فيما
يعود نفعه وضرره على العبد ومعلوم أن العبد لا يعقل إلا بهذا حال التعجيل وإنما يعقل التعجيل فيما يعود نفعه وضرره
على السيد فيجب لئلا يكون الأمر الخالي عن قرينة مقتضيا للتعجيل. وإنما يفيد التعجيل ما ذكرناه من القرينة وهي مفقودة في
أمر الله جل وعز. وأيضا فقد صح في الخبر عن حدوث الشيء في المستقبل لا يقتضي تعجيله كقولنا زيد يضرب عمرا أو أنه
سيضرب خالدا إلا إذا كان فيه تقييد بوقت ولهذا جرت الأوقات كلها مجرى واحدا وللأمر يشابه الخبر
في تناوله لا [illegible] فعل في المستقبل فيجب إذا خلا عن التقييد بوقت أن يجري مجراه في نفي التعجيل بل إذا كنا
قد بينا من قبل أن لفظ الأمر مأخوذ عن المضارع وهو لا يفيد التعجيل فما قد أخذ عنه من الأمثلة يجب أن
يكون بمنزلته. مما يظهر من ذلك في هذه الطريقة. وهو أن قول القائل افعل كذا قائم مقام قوله أريد منك أن
تفعل كذا وقد ثبت أن هذا لا يقتضي الفور فكذلك الأمر. ومما يعتمد في هذا الباب أن الله تعالى قد أمر بالحج
أمرا مطلقا فلو كان مفيدا للتعجيل لكان إذا لم يفعله في السنة الأولى وقد وجد الزاد والراحلة وأتى به في السنة
الثانية أو الثالثة أو في آخر عمره أن لا يكون مؤديا للحج بل يكون قاضيا وقد أجمعوا على أنه مهما أتى به في

كل عمره فهو مؤد فدل على أنه على التراخي ولولا ما قلناه لاحتاج في فعله بعد السنة الأولى إلى دلالة غير الدلالة
الأولى وقد ثبت خلافه. فإن قيل إنما لا يكون ذلك قضاء من حيث لم يفت عنه وقته المفروض فيه والعمر كله وقت
لهذه العبادة فيجري مجرى الوقت الواحد للعبادة التي تفعل فيه فلهذا لم يكن قضاء وفارقت حاله حال الصلاة لأنها بعد
وقت الظهر ليس بوقت لوجوبه مثل ما كان واجبا في الظهر وكان المفعول بعده قضاء وبعد فهذا هو تعلق بعبارة وهو أن
ذلك يسمى قضاء أم لا يسمى بذلك والدلالة عندنا قد دلت على وجوب هذا الفعل في الثاني لا محالة فلا فائدة فيما قلتم. قيل
له إن الذي ذكرته من هذه الجملة هو تعليل التراخي لأنه لو كان على الفور لم يكن طول عمره بمنزلة الوقت الواحد فكأنك
قد سلمت أن مقتضى الأمر هو التراخي وأضفت إليه العلة فهو كما نريده. يبين هذا أنه إذا كان عندك أن قول القائل افعل
كذا قائم مقام أن يقول افعله في الثاني من هذه الحال فيجب أنه لا يسوغ له تركه إلى الثالث فإن يكون فعله في الثالث
لا يخل للأمر المتقدم فيها. قلنا إن الوقت الثالث كالوقت الثاني فقد وافقت من قال بالتراخي لأنه لا يريد به أزيد من ذلك
فأما العبادة فيجب أن تكون تابعة للمعنى ونحن نعلم أنه لا أحد يمتنع من تسميته هذا بأنه مؤد للحج وإن أخره عن السنة الأولى
وبالعكس من هذا لا أحد يقول فيمن صلى بعد مضي وقته كل [illegible] مثله إذا لم يخرج ما يلائمه أحد الأوقات أنه مؤد لأمر الله أقم الصلاة
لدلوك الشمس فبطل ما قاله في هذا الباب جملة. وأحد ما قد ذكر في الدلالة على ذلك أنه قد عرف بنفس الأمر الفعل الذي
يتناوله ولم يتضمن الأمر الوقت الذي يقع هذا الفعل فيه فيجب أن يجري هذا مجرى أن يقول أعطه [illegible] لأنه قد عقل منه
الدرهم ولو حال المراد عنده سواء لما لم يعقله وهذا الوجه قريب من الطريقة الأولى التي بدأنا بذكرها. ومما يستدل على ذلك أن من
فعل هذا الفعل في سائر الأوقات فهو مطيع لله بهذا الفعل لوقوعه موقع الفعل الأول فيما يخرج إلى ما قد عرف في الشاهد أن
يفعل المأمور به في الأوقات كلها نجعله مطيعا فيما أمر به وهذه الجملة قريبة في الجمعة مما تقدم. ومما يمكن أن يستدل في المسألة
بأن ما أوجبه الله تعالى علينا يجري مجرى ما يوجبه الواحد منا على نفسه ومعلوم أن الواحد منا إذا أوجب على نفسه فعلا مطلقا لله تعالى على أن أصوم يوما
أو أصلي فإنه لا يلزمه فعله معجلا وله أن يؤخره ويعزم على فعله في الثاني وكذلك ما يوجبه الله تعالى فأما الوجوه التي يتعلقون بها فقولهم
إن جواز تأخيره يخرجه عن حقيقة الواجب ويلحقه بالنوافل لأنه قد جاز له تركه من دون أن
إن جواز تأخيره عن الأول إلى الثاني فما بعده من الأوقات [illegible] يترك دما ما دام لم يبح هذا لأنه على الفور ليبقى
أن جواز تأخيره عن الأول إلى الثاني فما بعده من أنه إذا فعله استحق المدح ولم يستحق بتركه ذما [illegible] وهذا
يستحق به ذما وهذه صورة النفل لأنه إذا فعله استحق المدح ولم يستحق [illegible] بين الفعل وبين النفل أن النافلة يجوز تركها بلا بدل. وهذا
وهذا الجواب يسد بوجهين أحدهما
لكل الوجوب. واعلم أن فيمن خالف في ذلك من جعل الجواب عنه في الفعل بينه وبين النفل أن النافلة يجوز تركها بلا بدل وهذا الجواب يفسد بوجهين أحدهما
أنا نجيز تركه في الأول بشرط العزم على أن يفعله في الثاني والثالث وما والاهما من الأوقات. والحالة هي بالنوافل التي جاز لنا تركها
إنما نجيز تركه في الأول بشرط أن يفعله فيما بعده من الأوقات ترددا بدل يقوم مقامه فالحقه والحال هذا من هذا الوقت. فهو أخرج عن الأول نكيف
أنه قد أجاز تأخيره في الأول إلى ما بعده من الأوقات المشروط لئن أداه في الثاني والثالث من الفعلين في وقتين. وإنما يثبت
والثاني أنه قد جعل الشرط متأخرا عن المشروط لبيان أداه في الثاني وجه آخر. وهو أن التخيير لا يثبت في الفعلين في وقتين وإنما يثبت
فيما يمكن فيه. والجواب عنه السديد في ذلك هو
شائع أن يجعل شرطا وممكن إبطال هذه الطريقة بوجه آخر وهو أن التخيير لا يثبت في الفعلين في وقتين وهذا أخص السقوط. والجواب عنه السديد في ذلك هو
في وقت واحد وهم قد جعلوه مخيرا بين هذين الفعلين في وقتين وهذا أخص بالوجوب وهو العزم على فعله من بعد
أن نقول لسنا نخيره في تركه عن الأول إلى ما بعده إلا بما قام مقامه بدلا عنه يجري مجراه في الوجوب. فإن قلت من هذه الجهة ولا يمكن أن
حتى إذا لم يأت بالفعل ولا بهذا العزم استوجب الذم وليس هذه حال النفل فيفرقان من هذه الجهة ولا يمكن أن
يقلب هذا علينا فيقال إذا ثبت وجوب هذا الفعل ولا بدل عنه وجب كونه على الفور

لانا اذا اثبتناه واجبا فانا نثبته بدلالة وهم قد اثبتوا التضييق من دون دلالة وذلك لانا نقول قد اقتضى الامر
وجوب هذا الفعل وعري عن ذكر الوقت فاستوت الاوقات اجمع فيه وقد عرفنا انه لا يجوز ان نجب الشيء
الا على وجهين احدهما ان لا يسوغ تركه في الثاني وهذا ما الظاهر لم يقتضه والثاني ان يسوغ تركه والتخيير فيه وبين
غيره فيكون على طريق البدل عنه اذ ليس في وجوب الشيء منع من وجوب غيره معه فاثبتنا هذا البدل بالدلالة التي ذكرناها
لكي ينفصل حاله عن حال ما ليس بواجب وبهذه الطريقة سقط قولهم قد اثبتم ما لا دليل عليه لبين دليله ما ذكرناه
من وجوب الفعل وخلوه عن ذكر الاوقات وانه ليس واجبا الا وتركه لا يجوز الا الى غير بدل ولا بدل الا جامع الا العزم وبطل ايضا
بطلان قولهم انتم عبتم علينا اثباتنا التضييق في وجوب هذا الفعل ولما دل اللفظ عليه وقد دخلتم في اثبات هذا البدل
فيما عبتم علينا لان اللفظ انما اقتضى وجوب هذا الفعل بعينه دون البدل الذي قلتم كما اقتضى ايقاعه دون تعجيله وذلك
لانا انما اثبتنا هذا البدل بالواسطة التي ذكرناها دون نفس اللفظ والقوم توصلوا الى التعجيل بنفس اللفظ فافترقا فان
قيل ان هذا البدل الذي قلتم لا نظير له في الاصول قيل له لو كان كما ادعيت لم يمنع ايضا اثباته اذا قامت عليه الدلالة التي ذكرناها كما اولا
اعتقاد بوجود مثله في الاصول وهذا فقد وجد له نظير فان المعلوم من حال من عليه الدين او من توجه عليه ضرب من ضروب
الانصاف انه لا بد مع الذكر من نفس الرد والقضاء اذا امكن او من العزم عليه ولو عري عن الامرين لاستحق الذم وهذا في المعسر
الظاهر لانه يلزمه العزم اذا لم يجد ما يقضي به الدين وكذلك الحال في الغاصب ومن قبله مظلمة اذا اراد التوبة وكذلك فيمن
عليه للغير نعمة يلزم الشكر او العزم على فعله متى توجهت عليه طلبه وقد حكى ابو علي وجوب [illegible] شرعا
مع الذكر في كل حال او العزم عليها فاذا تقررت هذه العزيمة في العقول وورود الخطاب من الله تعالى مطابقا له فان
قيل انما يجوز العدول عن الاصل الى البدل عند عدم الامكان كما نقول مثله في التيمم وفي الكفارات المرتبة فاما مع امكان
الاصل فلا يسوغ العدول عنه بحال وقد قلتم لانها خلاف ذلك قيل له ليس الامر هكذا في كل الابدال فان ما كان بطريقة
العزم لا يجب وذلك فيه الا ترى ان الذاكر للدين عليه يلزمه ان يرد او يعزم على الرد متى طولب به مع وجود الامكان وانما
يتضيق عند وجود المطالبة فيطل ما قاله وليس من حيث جرى في التيمم والظهار في وجه يجب مثله في كل وجه فان
التيمم يشارك المسح على الخفين في سقوط الفرض بكل واحد منهما وان كان احدهما يثبت عند العجز دون الاخر وبعد
فاذا جرى مجرى ما يكون مخيرا بينه وبين غيره فما كره لا يلزم وقد نوقضوا في هذه الطريقة بجواز العدول عن ابتداء الطهارة الى ابن
المسح وان قدر على الاول وكان الثاني بدلا عنه فبان فارق التيمم وكفارة الظهار وهذا قول ابي علي بحجة خاصة فان تخيرها
خالف في ذلك فان قيل لا يجوز ان يكون هذا بدلا لانه لو كان كذلك اذا اتى بالبدل لسقط عنه المبدل اذ هذه طريقة الابدال والمبدلات
فاما ان يوجد الجمع بين الامرين فهذا لا وجود له فاذا كان بالعزم لا يسقط وجوب هذا الفعل بطل ان يكون قائما مقامه
كما قيل له ليس يجب في البدل ان يكون حكمه مجرى واحدا بل يختلف حاله ففيها ما اذا اتى به سقط عنه المبدل وفيها ما ليس كذلك
فانك تعلم ان الذي يلزم من عليه الدين ان يعزم او يقضي به اذا عزم لا يصير هذا العزم يسقط عنه وجوب الاداء من بعد فكذلك
في حالنا هذه فسلمنا ان الفصل بين الحالين ان كل بدل لزم على طريق البدل للمبدل ولم يكن من باب ما يستقل بنفسه فلزومه
لا يسقط لزوم المبدل كما قلناه في العزم لما استقل بنفسه اسقط المبدل ولم يكن من باب ما يستقل بنفسه كما
نقوله في الكفارات وغيره فلا يجب ان يعتبر هذا الاعتبار وان لا يجري مجرى واحدا وكان تحقيق ذلك هو انه ما
ثبت بدلا من جهة العقل خالف لما ثبت بدلا بالشرع فانه الثاني

عقلا من الابدال هو كالعزم الذي ذكرناه وهذا لا يسقط وجوب المبدل وما خرج عن ذلك فهو من قبيل ما عرف
بالشرع فيصير فعله مسقطا عن نفسه وجوب الفعل عليه وهذا بين وقد نقول ان العزم الذي اتى به في اول
الوقت قد اسقط عنه الفعل الذي قد صار تشهده العزيمة بدلا عنه لانا اذا اثبتناه مخيرا فلن يكون كذلك الا اول
والوقت واحد في هذا الوقت قد سقط عنه ما بهذا العزم بدل عنه ثم كونك في كل حال نقول انه من الممتنع ان يكون
العزم المفعول في هذا الوقت بدلا عن الفعل من بعد فاذا كان كذلك جرى بيانه في هذا الجواب على مقتضى التعليل الذي
اوردوه وسقط تعلقهم به واحد ما تكلمهم به في اصل ما اوردوه من الدلالة من ان كونه مامورا به واجبا
يفيد انه على الفور ولولا صار قد جاء في وجوبها فكذلك اذا اطلق الامر اطلاقا وبين انه كان يجب ان يكون
اخر الكلام ما فيه الا وانه من حيث اقتضى الاول تعجيله والثاني تاخيره وبهذا ينفسخ لك ما اخذ منه من المقدمة
في اول الباب من ان التامل فيه لا بد منه من ان يتوهم ان وجوب الشيء لا يكون الا على وجه واحد وهنا فيه تامل واحد
ما تعلقوا به الاستدلال بامر السيد عبده بالشيء انه يعقل منه التعجيل والكلام على هذه الطريقة قد تقدم وبينا انه هناك
شاهد حال به يعقل التعجيل ولهذا اذا فقد ذلك بان يكون من باب ما يختص العبد نفعه وضرره لم يعقل التعجيل على ما جعلناه
دلالة لنا في اصل المسئلة وقد تعلق المخالف في ذلك بوجه اخر وهو انه لو كان على التراخي لم يخل من ان يكون هناك
غاية اذا ترك الفعل عندها يصير مفرطا او لا يكون هناك غاية فان يكن هاهنا غاية عندها يصير مفرطا فتلك
الغاية غير مذكورة في اللفظ وليس بعض الغايات بذلك احق من بعض فان جعلتموها عند الموت فلا طريق الى العلم بوقت الموت
فيكون تكليفا بالايقاف ويكون تكليفا للفعل في حال فواته وهذا لا يصح فليس المخلص من ذلك الا بان يحمل على الفور والجواب
عن ذلك انه قد يكون ان يرد التكليف على العبد بالفعل في كل حال واقامة العزم مقامه حتى يكون مخيرا في ذلك طول عمره الا ترى انه
من الجائز ان يصرح له فيقال انه مخير في كل وقت تجد فيه الزاد والراحلة بين ان تحج وتعزم على الحج فيما بعد فلا تصير اذا اتى بهذه
العزيمة مفرطا في شيء من الحالات واذا ثبت التفريط عند اخلاله بكل الامرين فيبطل ما ظنه من قدح ذلك في الوجوب هنا وعنه
ممتنع ان يتضيق عليه في بعض الاحوال اذا غلب على ظنه انه ان لم يفعله فاته على ما قاله بعضهم في الحج كما يتعلق التكليف عليه
في ضرب امراته عند النشوز بغالب ظنه وكذلك في شرب وما شاكل ذلك هذا اوان يتضيق عليه اذ الجهد فرض فيلزمه
الوصية بالحج والاستيجار على ما قاله ايضا في الحج وهكذا نقول في كل الحقوق الواجبة المتعلقة بالعبد انها قد تتضيق
في بعض الحالات والذي قلناه في الحج وغيره اولى من قول من يقول ان التفريط يثبت في الحج بموته فيتبين عند الموت انه
كان مفرطا لانه لا حاجة بنا الى العلم بذلك وهو لم يتمكن من معرفة الحال التي فيها يموت ومحال ان ينكشف له ذلك عند الموت
وكذلك اذا قيل يلزمه بشرط ان لا يفوته بالموت لان بهذه الشريطة غير معلوم فكيف يتضيق عليه وجوب فعل بشرط لا يعلمه
فيجب ان يكون القول على غالب الظن انه ان لم يحج فاته والامور التي يغلب عندها على الظن ذلك ظاهرة وهي ما نعلمه من ضعف
بنيات السلاطين الذين يقومون بعمارة طريق الحج او ما يجده في نفسه من زمانه وعجز يلحقه فيما بعد الى غير ذلك مما يعرف الانسان
من نفسه فهذه جملة القول في ذلك واحد ما اوردوه ان الفاظ الاوامر الى العقود والايقاعات من حيث انها تقتضي
لعقالا وانجاب احكام فاذا اتفقت في ذلك ثم كانت الايقاعات والعقود تقتضي وجوب هذه الاحكام عقيب هذه الاقوال
فكذلك تجب في الاوامر وهذا ركيك من الكلام من حيث لا نوجدها هنا افعالا كما ثبت في كون الجميع مرادا ولم يقتض ذلك
افعالا هيئة وعلى هذا يلزم اقامة الظهر مع علمنا بان المعقول في مكان منه ما

احكام مخصوصة على حد التعقيب فكيف السبيل الى
يتعلق به مكان آخر مثله في الاوامر وانما متعلق عليه
الجمع من هذين وبعد فلو ذلك فان اللغة على مقتضى الشرع ومثل هذا لا يصح لانه يجب ان يكون العلم باللغة اظهر من
العلم بالشرع فيكون ... الى ما يوجب عنه من اي حكم ما يجعله الا ان يكون العلم باللغة اظهر ولين الشرع كالمادي على اللغة
لا اللغة كالمادي على الشرع فالمستدل بذلك مستدل بفرع الشي على اصله هنا وقد بينا ان هذه الالفاظ قد اقتضت بالشرع وقوع
هذه الاحكام وكما دل على هذه الاحكام دل على انها تثبت في الثاني لا محالة وليس الذي اقتضى الامر ايقاعه شرعا ولان كان
شرعيا فان تكون الدلالة على ايقاعه معجلا هي الدلالة على نفس الايقاع وبعد فالمستدل بذلك معترف بانه لولا هذه الدلالة التي قد
سلك فيها طريق القياس لكان لا يحمل الامر الا على التعجيل ولسنا نقول بان الامر لا يصح افادته ما للتعجيل الا بقرينة من الدليل وبعد
فان الامر هو دلالة الوجوب وهذه الالفاظ هي اسباب الوجوب وما جاء هنا المحل فهو اقوى حالا من الادلة لكونها
جارية مجرى العلل في هذه الاحكام وعلى هذا يتشابه اقتضا ... هذه الاحكام بسائر اللغات بل ربما قامت الاشارة مقام
اللفظ في ذلك ودلالة اللفظة متعلقة بالقول فبطل اتفاقهما فيما قالوه وبعد فان الذي لاجله وجب في العقود ما قالوه
انه قد ملك البدل على البايع فلا بد من ان يملك هو المبدل بازائه وانه لا يتاخر الا عند رضاه وهذه العلة غير موجودة فيما يقتضيه الامر
فان الفرق بينهما من كل الوجوه وقد استدل في كتاب الناصر على هذه المسئلة نصرة القول بانه على الفور بان قال لو كان
على التراخي لاقتضى افعالا كثيرة لان تعليقه في وقت غير تعليقه في وقت آخر من حيث تختص هذه الافعال بالاوقات وهذا بعيد ما
واجاب رحمه الله عنه من بعد بان الامر انما اقتضى فعلا له صفة وصورة
الى القول بان الامر المطلق قد اقتضى افعالا كثيرة
لا فعلا بعينه حتى بل بعد ان يكون وجوبه في الاول وما يتاخر ما بعده من الاوقات يوجب تكرير الافعال فهو في حال التخيير بين
انه باي فعل اختص بهذه الصفة بين ان يقيم العزم مقامه من دون تعيين الفعل فصار ذلك بمنزلة المكان لانه لما لم يتعين كان ما
يقع منه في مكان بمنزلة ما يقع منه في مكان آخر فتوجيه هذا ان الواجب عليه اكثر من الصلوة الواحدة لما لم يكلف فعلا معينا
واذا كلف ماله صورة بعينه فكان تعيين الافعال والتمييز بينهما لا يكون الا بان يختص بعضها بعينه دون الآخر عنده ذلك
يقع التفرقة قالوا قد ثبت ان النهي هو على الفور فكذلك الامر لانه يقتضيه والجواب ان الحال فيهما عندنا
شيا من جهة اللغة لكن في احدهما من الفرق ما ليس في الآخر وبعد فان النهي الوارد عن الله تعالى يقتضي قبح الفعل وحكم
القبح ان يجتنب في كله وليس من حق الواجب ان لا يكون الا على طريقة واحدة بل يختلف على ما تقدم فان قيل يكون هذا
الفعل صلاحا في الوقت الثاني معلوم متيقن وفيما عداه من الاوقات مشكوك فيه فيجب حمله على الفور الجواب ان
الاوقات كلها مستوية في كون هذا الفعل مصلحة فيها متى كان الامر مطلقا فما قالوه دعوى لا دلالة على صحتها قالوا الاحتياط
هو فعله في الثاني وما قلتموه هو ترك للاحتياط قيل لهم قد تقدم من قبل في باب الاحتياط ما يغني عن اعادة القول فيه
قالوا عظم الامر يقتضي وجوب المبادرة الى امتثال ما امر به كما ثبت في الوالد والولد والسيد والعبد والجواب ان الله لا تاثير
للتعقيد وما لكافر العظم في باب احكام الاوامر بل يجب ان يفعل ما يقتضيه الظاهر فاذا لم يكن في اللفظ التعجيل اجزء التاخير
مجراه واما ما قالوه في امر الوالد والولد والسيد لا لا يرجع الى عظم النعم لان في التاخير ضررا على الامر ولا فقد تعترض
لزوال الامر نعمة عليها وهذا ان السيد اذا كان انما يملك العبد في هذه الحالة وبعد فلو كان ما قالوه صحيحا لما جاز ان يامر
الله تعالى امرا على التاخير بل كان يناقض ذلك وقد ثبت صحته بالاطلاق وايضا فان الندب والزكوات
عندهم على التراخي ولم يعد عظم نعم الله تعالى مقتضيا للتعجيل والمبادرة

قالوا قد ثبت ان اعتقاد وجوب المامور به والعزم عليه يلزم على حد التعجيل وههنا بعات للمعزوم والمعتقد فيجب ان
يكون على الفور والجواب ان ذلك اذا ثبت وجوبه على الفور فليس لاجل الامر بل لدلالة اخرى وعرضنا ما
يوجبه لفظ الامر وعلى انا نقول تجب ان يعتقد وجوبه على الحد الذي وجب عليه في نفسه والعزم على ادائه على هذا
الحد فان كان على التراخي لم يجز له ان يعتقد وجوبه معجلا وقد تعلقوا بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله سارعوا الى
مغفرة من ربكم فامر بالاستباق والمسارعة وهذا يؤذن بانه على التعجيل واذا ثبت هذا ههنا فكذلك في سائر الاوامر
والجواب ان الاستدلال ان كان بلفظ الامر فهو موضع الخلاف وان كان بمعناه وهو انه يكون على اخر من الامر بالاستباق
والمسارعة ففيه ان ذلك الشي يصح تاخيره ويصح تعجيله فيوجز باحدهما فاما ان كان مما يلزمه تعجيله بكل حال فلا فايدة في ذلك وفي
المسارعة وجه آخر وهو انها محمولة لانه امرنا بالمسارعة الى المغفرة وهي من فعل الله تعالى وانما يسارع المرء الى
فعله دون فعل غيره فصار المراد مجذوفا وجرى مجرى قوله تعالى واسئل القرية التي كنا واذا كان كذلك وجب حمله على التوبة
التي تقطع بانها تؤدي الى الغفران دون غيرها من الطاعات وقد قامت الدلالة على وجوب التوبة مضيقة من حيث انها دفع الضرر
فبطل تعلقهم بذلك واستدلوا بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا من استدلوا فيه بظاهر لفظ الامر فهو
موضع النزاع وان كانت الاستجابة تحتمل الانقياد له وتوطين النفس على ما يرد من جهته دون نفس الفعل كما تحتمل نفس
الفعل وربما قووا ذلك بما روي في قصة ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه فوبخه على ذلك
ونزلت هذه الاية فيه وهذا هو من اخبار الاحاد وان كانوا قد قبلوها فهذا لم يقدح فيما نريده من حيث انه امر موقت بوقت وهو
لمكان قوله اذا دعاكم فقد يجب ان يكون هذا مرادا حيث كان الكلام لا يقطع الصلوة وكانت استجابته صلى الله عليه واجبة من
حيث انه يعرفنا مصالحنا في ديننا كما دل عليه قوله واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وما جرى هذا المجرى فتاخيره لا يصح وقد
استدلوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه من قوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها لا وقت لها سواه وقالوا ان هذا
الخبر قد تلقته الامة بالقبول فيصح لنا التعلق به وهذا ايضا يفيد توقيت بوقت والخلاف في الامر المطلق وهذا ذكر
واكد ذلك بقوله وان ذلك وقتها لا وقت لها سواه وقد اشار في الشرح الى ان الاولى
في ذكره بلفظ الفا التي تفيد التعقيب ولا يلزم عند تكرر الذكر عليه ان يكون المنقول
اذا ذكر ما عليه من الصلوة ان يثبت فيه التخيير وانه جرى مجرى الامر المطلق فيما هو على التعجيل
فيما بعد قضا الفعل وذلك كالمرء البطلان وحكى عن ابي عبد الله البصري في الشرح اختلاف الناس في قضا الصلوة والصيام وكان يحكي عن العراقيين
او التراخي على حسب اختلافهم في الامر المطلق فيما هو على الفور ام لا ثم ذكر ان عند الشيخ ابي عبد الله فيه العدول من ماجد الى
ان الزكوة يكثر وجوبها على التضييق مالم يعرض هناك مانع ومتابع مطالب ولهذا جعل الاخبار البيد من زوال الموانع وحصول
اخرة مال ذلك ما قال ابو علي رحمه الله عليه وقال غيرهم بل هو على التضييق اذا وجدت الشرائط من هذا الخلاف
الجهة التي تعرف بها حتى اذا القرائن وكذلك يجب في الاموال اذا اجملت عنه هذه الصفات ان يكون على هذا الخلاف
وكذلك في الاموال الباطنة يجب ان تجري حكمها ولا قابض على هذه الخلايق ثم الكلام في وجوه الضمانات تعلق ما فيه
الشرع واما تكلمنا فيما يرجع الى الشرط الذي يتعلق به الامر ما الحال في الكفارات كالحال في الزكوات وان كان على
كل وجه ثم اشتدت الحاجة بالمستحقين تضيق الوجوب كما يتضيق عند المطالبة من الساعي وغيره ثم احتاذ في اخر كلامه
تضيق الزكوة عند استكمال الشروط وخوف الانسان تاخيرها عند ارتفاع الاعذار وهذه الجملة قد جعلنا ما من تمام
الكلام في ان الامر المطلق هو على الفور او التراخي وبالله التوفيق

باب ذكر الامر اذا ورد موقتا بوقت ما الحكم فيه

الجال منه ولا دا من الموقت باوقات لا تخرج عن وجوه ثلثة احدها ان يكون الوقت ناقصا عن فعل المامور به او مطابقا له او مستغرقا له لا يبطل
عنده او فاضلا والغرض بذلك ليس ما يرجع الى الافعال التي تقع دفعة واحدة كرد الوديعة وما شاكلها وانما نريد
الافعال التي يقف الفعل على البعض او يجري هذا المجرى فاما الضرب الاول فانه وان صح فلم يحسن في الحكمة لانه داخل في تكليف ما لا يطاق
وهذا مبني على اصول التحلي وعز وليس الغرض انه لا يجوز ان يكون ههنا وقت لا يكمل الوجوب عباده فيه وان لم يات
اداوها فيه ليس ههنا طريق ولما الغرض انه لا يجوز ان يكون ههنا وقت لاداء العبادة ينقص عنها فليس لاحد ان يقول
فعند العراقيين انه لا دوام لحسن صحيح وفعلها في السنة الواحدة متعذر وكذلك تقدح عند بعضهم النذر لصوم اليوم الذي
تقدح فيه فلان وذلك ما ورد في بعض البلاد وقد اكل فيه او ليلا والصوم على هذا الحد لا يصح فكيف ساغ لكم ان تقولوا هذا
القول وذلك لزم ما يقوله يجب في الاداء لا في الوجوب الفعل عليه وان يصير سببا للوجوب فيما بعد وهذه صورة ما شاكل
عنه بن من يصح هذا الا هلال بجعل الوقت وقتا لاداء احدهما وسببا للقضاء الاخر من بعد ومن لا يصح ذلك يجعله وقتا للاداء
فقط وكذلك الجواب في صيام النذر لمن يجي جعله سببا للقضاء يوم وجرى الحال في ذلك مجرى الحال في مدرك
الركعة الواحدة من العصر انه يجعل مدركا للعصر وان كنا نعلم انه ما ادركه فعلا وانما ادرك سبب الوجوب فصار ذ
الذي قلناه من انه لا يجوز ان يكلف المكلف ايقاع عبادة في وقت ينقص عن المامور به مستقيما. فاما الوقت الذي
مطابقته حتى يكون كالفاضل له فهو كصوم لانه لا زيادة فيه ولا نقصان وهذا مما الكلام فيه بين. فاما الوقت الفاضل عن
الفعل فهو مثل الصلوة لها اول وقت واخر وقت وقد يصح ايقاعها في اول الوقت وواجب في اخر الوقت. ومنهم من
قال هو واجب في اوله وجوبا مضيقا ويجعل اخره وقتا للقضاء فيه وليعلم انها فائتة بانه لم تفعل في الاول. وهذا هو مذهب
بعض من لا يحصل من الشافعية. والاكثرون منهم على انها واجبة في الوقتين جميعا وهو قول الشافعي والمحصلين من اصحابه
ولهم يحكى عن محمد بن شجاع فقال هو لا انها واجبة في الاول موسعا وفي الاخر مضيقا. ثم اختلف القايلون بهذه
المقالة ففيهم من قال يجوز له تاخيرها عن الاول بشرط ان يؤديه من بعد ولم يثبت بدلا له عند التاخير ومن حقق
بالاصول من رجالنا اصحابنا زعم انه انما يخير بين فعله والعزم عليه فلا يسوغ له تاخيره على حال حتى اذا اخر الوقت فانه
يضيق فعله وهذا هو مذهب شيوخنا رحمهم الله واما ابو الحسن فمختلفة فربما قال كما قاله اصحاب ابي حنيفة من كونها
نفلا في الاول واجبة في الاخر وربما قال يجب في الوقتين وجوبا موسعا من دون ان يقيم البدل الذي نقوله. وربما قال هو
واجب وجوبا مراعى موقوفا يتبين ذلك الى ان ادرك اخر الوقت وقد بقي على صفة المكلفين فما فعله واجب
وان لم يدرك اخر الوقت او ادركه وقد خرج عن ان يكون بصفة المكلفين فما فعله لم يكن واجبا عليه وجرى ذلك
مجرى من اتى بركعة من الصلوة لانا لا نعلم وجوب هذه الركعة عليه حتى اذا استمرت به الحال عرف وجوب الكل
وانا فلا نقول لا تنتهي الواجبات ان يدخلها طرف من المراعاة وعلى هذا الحد جعل ما ذكرنا فصلا بين ان يفعله وقد
دخل الوقت وبين ان يفعله قبل الوقت لان هذه الطريقة من المراعاة لا تثبت اذا صلى قبل الوقت فلما عقل هذا
لم يعتبر عنه بانه واجب وجوبا موقوفا. وحكى الشيخ ابو عبد الله عنه على هذا القول مانه ما لم يات بان يوجز لا
الى الوقت الذي لا يسع الا قدر من هذه الصلوة هذا مع قوله انه يجب باخير جزء من اجزاء الوقت. والذي
حكاه ابو بكر الرازي عنه انه جميع الوقت وقت لادا الواجب وان تعين الوجوب

باحد شيئين اما بالفعل واما باخر الوقت. وصار هذا الخلاف حاصرا للكل ما يجب ان يقع فيه الخلاف في هذه المسئلة. ونحن نبين وجوبها
في الوقتين على حد يتوسع في الاول ويتضيق في الاخر وانه لا يسوغ له تاخيرها عن الاول الا من غير بدل يقيم مقامها
ونبطل هذه الاقاويل ان شاء الله. اما الذي يدل على انه واجب في اخر الوقت كوجوبه في اوله فهو ان الامر قد اقتضى
ايجاب هذا الفعل في هذا الوقت ونسبة اول الوقت واخره اليه على سواء في كونهما جميعا مضروبين له فليس بان
يقال هو واجب في اوله باولى من ان يقال بل هو واجب في اخره فيجب كونه واجبا فيهما جميعا. وكل من قال بخلاف ذلك
سوا قال بوجوبه في اوله دون اخره او في اخره دون اوله فهو عادل عن الظاهر الذي افاده لفظ الامر. وليس له ان يقول انكم
ايضا عادلون عن ظاهر الامر حيث جعلتموه واجبا في اوله موسعا فيه وفي اخره مضيقا وذلك لان وجوبه في الوقتين لا يمكن
الا على هذه الطريقة. يبين هذا ان تضييقه في اوله يمنع من وجوبه في اخره ايضا والتخيير في اخره يمنع من ضرب هذا الوقت له
فالضرورة تعود الى ما قلناه لا محالة وليس كذلك حالهم لانهم قد عدلوا عن مقتضى الامر في وجوب هذا الفعل في الوقتين معا فقال
قايلون بوجوبها في الاول فقط وقال اخرون بوجوبها في الاخر فقط فافترقت حالنا وحالهم. وهكذا الجواب اذا قيل انتم
في اثبات البدل الذي هو العزم [illegible] عادلون عن الظاهر من حيث لم يقتضه لانه اذا اثبت وجوبه في الوقتين لم يكن الا بان ينا ف
عزم يقوم مقامه ليسقط حاله عن حال النفل على ما تقدم القول فيه. ومما يبين انه لا بد من وجوبه في اخر الوقت ايضا انه لو كان
وجوبه يتعلق بالاول لكان من حكم من ترك الصلوة الى اخر الوقت حكم تاركها في اخر الوقت في لزوم الاثم والحرج في استحقاق اللوم
والاثم وقد عرفنا بالاجماع خلافه فثبت انه ليس الوجوب مقصورا على الاول. وبعد فلو تعلق الوجوب باوله لكان المفعول في
اخره قضاء وكان يصح مع [illegible] الوقت ان ينوي القضاء ولو فعل ذلك لما اجزاه. ويدل عليه ايضا الحديث الوارد في بيان المواقيت
ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك فبين ان اول الوقت واوسطه واخره سواء في
وجوب هذه العبادة فيه اجمع. فاذا صحت هذه الجملة بطل قولهم ان اخر الوقت ضرب للاعادة والقضاء لانا قد بينا ان
حال الوقتين سوا ولو كان هذا لجاز ان يقال ان اخره ضرب لوجوبه واوله لم يضرب لجواز فعله فيه. والذي يشبهونه من الطلاق
والعتاق وانه يثبت الحكم فيه في الثاني من وجوه ولا اشتباه فغلط ظاهر لانه لم يرد في هذه
الا اوقات مضروبة صارت هذه الاحكام محصورة فيها كما قلناه في الصلوة فان احد الامرين من الاخر وها هنا
وذلك انهم قد اجمعوا على انه يجوز للمصلي بعد دخول الوقت ... فانه لا يصح كونها نفلا في اول الوقت. فقد ثبت انه عبارة عن واجب مخصوص فلو لم
وجوه تذكر في الدلالة على انها لا يصح كونها نفلا في اخر الوقت فالظهر ... على ان الاذان والاقامة من شعار المكتوبات
الوقت ان ينوي بما يفعله انه مؤد للظهر كما يفعل ذلك في اخره. وبعد فقد اجمعوا على ان ... انها ظهر. وبعد فان دخول الوقت
يكن هذه الصلوة واجبة في اول الوقت لما جاز ان ينوي انها ظهر فيجب ان يكون فرضا في هذه الحالة لكان فعله بعد زوال الشمس
ومعلوم انه يجوز ان يفعل هذه الصلوة في اول الوقت على هذا الحد ولو لم يكن كذلك ... وبعد فلو كانت نفلا في الاول
ومعلوم انه يجوز ان يفعل هذه العبادة ولا يراعي سبب سواه بدلالة في اوله
الذي هو دلوك الشمس سبب لوجوب هذه العبادة ... خلاف ذلك فدل هذا على الوجوب في اوله. وانما يسقط عنه الفرض اذا نوى الوجوب
فيفعله قبل زوال الشمس. وقد عرفنا انه لو نوى النفل لما اسقط عنه الفرض وهذا ظاهر السقوط. وبعد فان العلماء قد اختلفوا
لكان فعلا ما يشترط المطابقة لما يجب. ومعلوم انه لو نوى النفل ... والموافقة صحيح. وهذا ظاهر في ان العزم افضل ام النفل لانه لا اشكال
فلولا وجوبه ولما كانت اليه الحاجة لنفس مبطل له ... ولا يجوز ان يكون ماجد في الحالين ليصح اختلافهم في
ان الافضل ما هو من الصلوة في اول الوقت ام اخره فيجب ان تكون واجبة في الحالين ليصح اختلافهم في العمران تعجيل اول
ان الواجب على حاله فيما يستحق به من الثواب من النفل فيجب ان يكون هذا اختلفوا في
اي الواجبين افضل معلوما

على ما قاله الشافعي او ما حرره على مذهب ابو حنيفة ولا يتم ذلك له الا على ما نقوله . وبعد فقد اختلفوا في ان الاصل هو الجمعة والظهر
تاما منها على ان الظهر هو الاصل والجمعة بدل عنها ولا نحوه ان اختلفوا في ان النفل يقوم مقام الواجب او احد الثقلين يقوم
مقام صاحبه ويبقى القضا بوجوبها وان كانا مفعولين في اول الوقت وبعد وكان يجب فيمن حرم بطول عمره المحافظة على اول
الوقت ان يموت ولما انقضى مدة فرضا من الصلوة بل يكون كل ما فعله نفلا وكذلك فيجب في هذه المساجد التي تقام فيها الجماعات
والعادة جارية انها تفعل في اوايل الاوقات ان لا يكون المودى فيها من الفرايض وبعد فكان يجب فيمن شرع في صلوته في اول
الوقت واطال اللبث فيها حتى لحق اخر الوقت ان يكون بعض ما فعله من الظهر نفلا وبعضه فرضا وقد ثبت ان الظهر الواحد
لا يصح ان يكون مودا على مختلفة بل كان يجب ان يكون خلطه للنفل بالفرض يبطله بل كان يجب ان لا يقع له التمييز بين النفل
من صلوته وبين الفرض فلا يدري ما الذي اسقط عنه الفرض فان قيل ان العبادة الواحدة قد يصح ان يكون بعضها نفلا وبعضها فرضا
كالمحرم تطوعا بالحج اما المحرم بالعمرة لمن بعض ما فعله نفل والمضي فيه واجب فاذا جاز هذا فكذلك ما قلناه في الصلوة انها تكون نفلا في
اول الوقت وفرضا في اخره قيل له لا حرم انا قلنا ان اول هذه العبادة نفل فاذا جاز والباقي واجب لما كان لا اول له
حكم النفل من جواز فعله وان لا يفعله ولم يكن كذلك في اتمامه والمضي فيه فليقل خصوصا بان اول هذه الصلوة نفل والباقي فرض
ومعلوم ان الظهر لا بد من كون جميعه واجبا ومن خالف في ذلك فقد خرق الاجماع فقا د الذي اوردوه ما كثيرا ليصح ما نقوله ونحو
هذا الكلام ونعوذ من سوالهم فيمن اطال في القيام او الركوع او السجود فيقال ان بعض ذلك نفل وبعضه فرض ونحن نقول قد يتميز
ناقصا فرضه عن نفله لمن قد دامن فعله هو المفروض وما زاد عليه نافلة ولا يمكن مثل ذلك في جملة الصلوة بان يقال ان ركعة
منها وبعضها نفلا والباقي فرضا لان من حكم الظهر ان يكون الجميع واجبا فثبت بهذه الجملة صحة ما نقوله من وجوبها في
الحالين جميعا فاما ما يشبه من جعل الصلوة نفلا في اول الوقت فقولهم انه جايز ما خيرها من غير عذر لا الى بدل
وهذه صورة النوافل ونحن قد بينا من قبل انه لا يسوغ له التاخير الا الى عزم يقيمه مقامه ودللنا على ثبات هذا البدل
بما فيه كفاية وليس لهم ان يحملوها ان الابدال تثبت توقيفا او اتفاقا وليس واحد من هذين حاصلا في مسئلتنا لانا نقول انما
يجب اثبات ذلك بهذين الوجهين لكونها طريقين دليلين فاذا شاد كونها غيرها من الادلة وجب ان يثبت به والا فهو
لا وجه له ولا يمكن ان يقال ان العزم الذي قلتموه ليس يختص الصلوة في اول الوقت بل هو واجب قبل الوقت وهو لازم
في جميع العبادات وذلك ان العزم الذي اشار اليه هو عزم على طريق الجملة على الذي يودي كل ما توجه عليه من التكليف من بعد فيكون
وجوبه عامة الاوطين النفس والذي يريده هو عزم مفصل على اداء الظهر او العصر او غيرهما ولاجل هذا لا يختص
لذ يكون هذا العزم قبل دخول الوقت ولهذا اختلف هذه العزمة بحسب اختلاف المعزوم عليه لمن عزم على اداء
الصبح يخالف لعزمه على اداء الظهر والعزم الذي اشاروا اليه فمقوق في العادات فبطل ما قالوه فان قيل ما الذي
اداكم الى اثبات هذا البدل وهلا يصح القول بوجوبها في اول الوقت ويثبت مخيرا بينه وبين تركه كما قلتم في الكفارات
انه مخير بين ان يفعل كل واحد منها وبين ان يتركها ولا يقدح ذلك في الوجوب قلنا لسنا نقول فيما حكيته عنا
فان التخيير عندنا لا يثبت الا بين فعلين فاما بين الفعل وان لا يفعل فلا يثبت تخيير ولا تخيير للمكفرات يعدل عن احد
الكفارات الى الاخرى او ان يقيم العزم هناك مقام الفعل اذا جعل على التراخي فان قال فهلا اثبت التخيير بين
فعله في اول الوقت واخره فيستغني عن اثبات هذا البدل قيل له هذا يقتضي ثبات التخيير بين وقتين ومن
حكمه ان يكون الوقت فيه واحدا فبطل ما ظننته ونثبت انه لا بد من هذا

العزم بدلا . ان قالوا ان الزكوة يصح تقديمها على الحول فيكون مسقطا للفرض وان لم يكن فرضا فكذلك الصلوة في اول الوقت يكون
نجعلها على هذا الحد وهذه الطريقة . وربما اعتمدوا ما سووا الا على الوجه الذي يذكره ابو هاشم عن ان النية المطابقة لهذا
الفعل تبطله والمخالفة تصححه على مذهبهم وربما جعلوه ابدا كلامهم في المسئلة لما اعتمدوا الا ان الجملة التي قدمناها
فقالوا كل ما قدروه في الصلوة يبطل بالزكوة والاصل في ذلك ان عند بعض البصريين كابي علي وغيره ان الزكوة يتعلق وجوبها
بوجود النصاب فقط واما ضرب الحول فانه يجري مجرى اجال الديون وهما مجرى الناس فعلى هذا يكون المودى واجبا
وان ساغ عندهم تاخيرها الى انقضا الحول فهلا قيل مثله في الصلوة اول الوقت فاما على المذهب الذي عليه عامة العلماء
ان وجوبها يتعلق بشيئين احدهما الحول والاخر النصاب والفرق بينها ان الزكوة في اول الحول هي نفل في التحقيق
قد قام مقام الفرض لكن هذا غير ممتنع في الاصول وانما يصح لدليل مخصوص ولو ورد في الصلوة مثل ذلك لكانت لا تجزيه
بلا خلاف لا ترى انه ان نوى ما ذكروه مما يستحب عليه في المستقبل ان سلمت لاحواله فهو متنفل به وسقط عنه عند تمام الحول ولو
انه فعل هذه النية في الصلوة لكانت لا تجزيه ظهرا اسوا نوى النفل المطلق او نوى انها عما يستلزمه في المستقبل وانما يجزيه
اذا نواه ظهرا وهذه عبارة عن الواجب . ولو نوى المزكي ان هذا هو غير الواجب في الحال لما اسقط عنه الفرض من بعد فافترق
احدهما من الاخر وبعد فليس الماخوذ عليه في الزكوة تعلقا من الافعال فيعتبر طريقه الفرض فيه او يعتبر حاله في النية المخصوصة
لا ترى انه انما يلزمه التخليه بين الساعي واخذ الزكوة وان لم يرض بها باخذه ليستحق بذلك ثوابا والا فلو اكرهه الامام على اخذ
الزكوة منه ما يثبت يسقط الفرض عنه وان كان لا يستحق ثوابا ولو كان نايما او غافلا لجاز للساعي وعد الماشية واخذ فريضتها
سقط عنه الوجوب بذلك وكذلك فلو لم ينو حين الدفع نية فيقادونه لاجزته وليس كذلك الحال في الصلوة فيجب هذه
الوجوه بل لا بد من فعل ومن نية مخصوصة . وبعد فان الحول لتقديم الزكوة يقول ان سبب الوجوب هو حولان الحول ووجود
النصاب فما يتقدم ذلك هو نفل اسقط عنه الفرض وفي الصلوة قد عرفنا ان سبب الوجوب هو دخول
الوقت ولهذا لزم ان يكون الفاعل للصلوة بعد الزوال مقدما لها على وقتها وان يكون حكمه حكم من صلى قبل الزوال وهذا
داخ السقوط . قالوا قد ثبت ان من كان في اول الوقت مقيما ثم صار في اخره مسافرا فصلى صلوة المسافرين من جواز القصر
له بلا خلاف ولو كانت الصلوة تجب باول الوقت لما اختلف باخر الوقت لاستقرار الاتمام في ذمته فلما جاز له القصر عرفنا
ان الوجوب تعلق باخر الوقت الذي يختلف حال المصلي فيه لا اختلافه في نفسه فالجواب ان هذا انما كان يلزم لو جعلنا الوجوب
في اوله مضيقا وكان يستقر في الذمة ويتعين فلا يجوز له تغييره واما اذا كنا انما نقول بوجوبها عليه على ضرب من التخيير بينها
وبين العزم . ولا استقرار له لانه قد لقيه في اول الوقت عليه ان ياتي باربع ركعات او بعزم فيكون قد اسقط عن نفسه الركعات
لا اربع في هذا الوقت ثم كذلك فاذا جاء اخر الوقت لم يكن هناك استقرار شي في ذمته فبل له جملة هذا الوقت فاذا كان مسافرا
جاز له القصر وان كان مقيما لزمه الاتمام وبعد فقد يجوز ان يجب العبادة على المكلف وتتغير صفتها بما يعرض من العوارض
لا ترى انه اذا كان ... واما بعجز عن القيام لتعلق
الا ترى انه اذا كان في اخر الوقت فالصلوة واجبة عليه بلا اشكال فلو انه دخل في الصلوة وقيل له ان هذه الصلوة تجب عليك في اخره
صفة ما يجب عليه بالعجز والمرض ولم يكن ذلك مؤثرا في الوجوب وكان المكلف قد تعين الوجوب في اخره
هذه الاوقات فان شا فرض في اخر الوقت فلك القصر . وبعد فذلك منقلب عليهم لانه لو لم يتعين الوجوب
لانه اذا صلى ركعتين وهو مسافر ثم صار في اخر الوقت مقيما فلو كانت جايعا في اخر الوقت سقط عنه الفرض وكذلك
ان اخر الوقت هو الذي يتعين فيه الفرض بالسقوط وخلافه فانه لا يسلم ذلك . ونقول اذا
عند المؤيد وذلك ان من يقول بوجوبها في اول الوقت لا يسلم ذلك

هو الوقت

اذا ادرك قدر ما يصلي اربع ركعات والمحقق لا يوتر ويعود للاصل الى بعض الفروع • وان كنا لو سلمنا ما قالوه
لكان في ذلك دلالة على ان اخر الوقت وقت للتضييق ولا يكون في ذلك دلالة على انه لم يجب باول الوقت • فاما ما
حكيناه عن ابي الحسن من المراعاه فباطل لانه لا يجوز ان يقف وجوب الشي على ما يكون من بعد فاشتراط الوجوب
فيه لما يوجد من اخر الوقت هو اشتراط بامر مستقبل وحكم الشرط ان يقارن ولا يتاخر • ولا يمكن ان يقال علمه
بوجوبه يقع مشروطا دون تقرر الوجوب لانه لا بد من ان يعلم وجوبه ليصح منه ان يوديها على ما وجب عليه ولا
يجوز وقوفه على امر متاخر كما لا يصح في تقرر الوجوب • وبهذا يبطل قول من قال هو واجب في اوله بشرط ان يوديه
في الثاني والثالث لان الشروط لا تتاخر فلا بد اذا ما كان بوجوبه فان يثبت العزم الذي نقوله ونقول لابي الحسن
لا بد في هذا المصلي ان ينوي بصلوته انها من الامرين وان نوى الوجوب فهو الذي نقوله وان نوى النفل فلا خلاف ان
الفرض باق عليه فلا وجه لما ذكره • ولسنا نسلم له المثال الذي حكيناه عنه من انه اذا ادى جزءا من الصلوة صار وجوبه
موقوفا على ما يكون من بعد ما يتصل به لانه لا شي من الواجبات يقف في كونه واجبا على ما يكون من بعد وانما يقف صحته
وكونه صلوة شرعية على حد لا يلزم فيه قضا ما وجد من بعد فاما في معنى الوجوب وما يتعلق به من استحقاق الثواب فلا
مراعاه اصلا وقد بين في الكتاب ان الذي يصح من الخلاف في هذا الباب فهو بين من جعله نفلا في اول الوقت وبين من
يقول هو الواجب لا يسوغ له تركه الا الى بدل يقيمه مقامه • فاما من قال من الشافعيه بانه واجب في اول الوقت
ما جاز له التاخير لا الى بدل فقد وافق الحنفية في كونها نفلا في اول الوقت لانهم ليس يريدون بالنفل الا هذا
المعنى ويبقى الخلاف بينهما في العبارة وهذا لا يصح خلافا في الفروع حتى يقول احد الفريقين ان
المراة اذا ادركت من اول الظهر قدر اربع ركعات ثم حاضت لا يوثر في وجوب الصلوة عليها ويخالفه صاحبه
اذا لم يوجب عليها القضا لانه اذا جاز لها في اول الوقت ترك الصلوة من غير بدل يقوم مقامها فلا وجه للزوم القضا
فان قيل ما انكرتم ان يكون الخلاف بينهما معنويا لان من جعله نفلا في اول الوقت جعل الواجب فعلا واحدا وهو ما
يتعلق باخر الوقت ومن خالفه جعل الواجب افعالا كثيرة • قيل له ليس كذلك لانه يقول ان الواجب هو ماله صفة
مخصوصة سواء فعله في اول الوقت او في اخره فلا يتحقق بينهما خلاف

فصل اعلم ان الوقت المضيق في
الصلوة هو الوقت الذي يغلب على ظن المصلي ان ايقاع الصلوة فيه يصادف الوقت ولا يخرجها ولا ينقطع عن ذلك الوقت
فهذا هو وقت التكليف والفعل فاما ما لا يدرك فالصحيح من اقاويل العلماء انه يعتبر ما تقدم منه وكل واجب لتقدمه لا ان
لو ادرك اول جزء منه لما ... ولصار سببا لوجوب القضا وكان الشيخ ابو عبد الله يحكي عن اهل العراق
ان اخر الوقت الذي يلزم به الصلوة هو اخر جزء منه فلا بد من حمل ذلك على الادراك لانه لا خلاف فيمن اخر
صلوته الى هذا الوقت فهو مفرط اثم • وعلى هذا قالوا في تاخير المغرب انه مكروه مع اتساع الوقت عندهم
ومن جمع بين هذه الاقاويل اقتضى به واجب مكروه • فان قيل فاول الوقت الصلوة فيه افضل ام في اخر الوقت قيل له اما
فيما يرجع الى نفس الصلوة فلا يمتنع ان يجعل افضل في اول الوقت لانه يتاتى له من اقامتها على ضرب من الخشوع ما لا ينتهي
له ذلك عند اخر الوقت • واما اذا اخرها وقد قدم في كل وقت من هذه الاوقات عزوما فلا يمتنع ان يكون حكم عمله في
ذلك اكثر ثوابا من الصلوة التي فعلها في الاول من دون هذا العزم

باب في ان الامر لا يدخل تحت الامر

قد ذكر في الكتاب ان الامر
لا يصح ان يامر نفسه لان من شرط الامر اعتبار الرتبة ومن المحال ان يكون احدنا فوق نفسه فلا يصح ان يكون امرا لنفسه لكن
الصحيح في التعليل غير ما قاله في الكتاب • وانما قاله فيما درس وشرح • وذلك لانه كان لا يمتنع ان يورد مثل هذه
الصيغة ويريد من نفسه ما يقتضي ذلك فيقول لها افعلي كذا ويريده فما ذا منع من التسمية • فهو في المعنى امر وانما لم
يطلق هذه اللفظة لانا لا نتوى ان ايراده لهذا الكلام يصحبه ... ان يكون امرا فان كان دونه سمي امرا والمعنى
واحد فيجب ان تكون العلة في المنع من هذا ان موضع الامر البعث على الفعل والحث عليه والدعا الى فعل المامور به وان يكون
دلالة واعلاما وتعريفا ولا يصح ان يبعث نفسه على فعل ولا ان يدعوها اليه او يعرفها فلا يكون امرا لنفسه • ويبين ذلك انه
انما يظهر هذه الصيغ اذا ارادته للغير فاذا اراده من نفسه فلا هذه الصيغة فلا يكون امرا لنفسه • وبعد فان الذي
يوثر في كون الكلام امرا هو ارادة المامور به لا محالة لكن ما عداها من ارادة لما يصير خطابه امرا لا يوثر على ما سلف من بيانه • واذا كان
كذلك فلو امر نفسه بالفعل لكانت ارادته قد تقدمت فعل نفسه وما جل هذا المحل فهو عزم وليس للعزم تاثير في كون الخطاب امرا
لانه ارادة متقدمة ومن شان ما يوثر ان يقارنه فاذا صحت هذه الجملة رجعت الى المقصود بالباب وهو ان الامر لا يدخل تحت
امره وهذا فالمعول به اذا كان الامر من غير القديم تعالى فاما اذا كان تعالى هو الامر فالشبهة زايلة في انه لا يدخل تحت
هذا الخطاب وانما يصح هذا في خطاب الرسول اذا كان امرا وخطابا للامة فاذا ثبت انه لا يكون الامر امرا لنفسه لم يجب دخوله
في ذلك وفارق حال الامر فيه حال الفعل لان فعله صلى الله عليه يخصه فلا يتعداه الا بدلالة وامره يتعداه الا ان تدل الدلالة على
ان حاله فيما امر غيره به كحال من امره في وجوب مثله عليه • وفارق حكم الامر في ذلك حكم الخبر لانه قد يصح ان يخبر المخبر
عن نفسه كما يصح ان يخبر عن غيره • وهذا من ضروب الاخبار لما قدمناه من المنع ... وعلى هذا يصح من الله ان يعظم نفسه
وان يمدح نفسه وكذلك الحال في غيره وهذا من ضروب الاخبار • وعلى هذا اذا قال القايل اكلنا فهو داخل تحت هذا الخبر • ولو قال ...
فان قيل فاذا ادى الرسول عليه السلام الينا امرا عن الله تعالى فهل يكون ذلك داخلا فيه ... قيل ان ذلك يختلف فعرف انه لم يدخل تحته ...
جامع باكلوا ... رسله النافذين الى البلاد بان يبلغوا الى اهلها خطابا هو امر لهم ... بدخولهم تحته ...
وكذلك اذا ادى النبي عليه السلام الى الامة خطاب عن الله تعالى يشمل الرسول عليه السلام وغيره من غير تخصيص بالبلاغ
للامة ... فان قيل هذا الامر بالادا ... يا ايها الناس اتقوا ربكم وافعلوا الخير ... يا ايها الذين امنوا ...
قبل الوجه ... على انه يلزمه موجب هذا الامر ... ان تقوم دلالة ... ان هذا الخطاب ...
... فهو داخل تحت هذا الامر ... الظاهر انه يدخل تحت هذا الخطاب ... اخرجوا من هذا البيت ...
بالعقود الى ... طبقة من الناس فقال لهم اخرجوا من هذا البيت فهذا الظاهر
ايضا ... من الشاهد ظاهر ... لو كان بين يديه ... ولم يكن هكذا ... خطاب عام يشمله وغيره
... فقال لهم اخرجوا من هذا البيت ... الرسول عليه السلام ... ان يكون قوله تعالى يوصيكم
لا يفيد انه دخل تحت الامر بالخروج ... ان يقوم عليه دلالة ... تقدم الخطاب على وجه الاطلاق فيكون عاما
... بالادا ... لانا لسنا ندري ... دخوله تحته بتقدم هذا الخطاب ...
... لا يكون الرسول عليه السلام ... فصح ان لا يورث ... لو اقتضى الظاهر ... من هذه الجملة لما خرج غيره فقد
... لا نورث ما تركنا صدقة ... القول في هذا الباب
يعنونه التخصيص • ... معاشر الانبيا لا نورث ... فهذه طريقه ... عليه دلالة قامت

باب ذكر الشروط التي بها يحسن من الآمر أن يأمر بالفعل

اصل هذا الباب ان ليس امر الآمر غيره شرط كالالى ان يتكلم في الحسن وهو علمه او ظنه اما اعتقاده او ظنه
لصحة حدوث ذلك المامور به لان الامر انما يكون امرا بالارادة ولا يصح كونه مريدا لما يعلم او يعتقد او يظن
استحالة حدوثه فمن اراد لا على هذا الحد اذا امر فذلك امر لا مامور له وارادة لا مراد لها :: ولهذه الطريقة
قوي عند المتاخرين من شيوخنا ان تكليف ما لا يطاق لا يحسن من الله فانه لا يصح لعلمه حين لا يطيق الفعل
باستحالة حدوث الفعل منه واذا كان كذلك لم يصح ان اراده فاذا حصل الشرط الذي معه يصح للامر امكن من
بعد ان يتكلم في حسن الامر الوارد عن الله تعالى او عن غيره :: ولا يتم الكلام في ذلك الا بعد ان يسلم لنا ان امره تعالى فعل
من افعاله يصح ويرده تارة على وجه حسن وعلى وجه قبيح فيمكننا ان نتكلم في شروط حسنه :: فاما ان قال قايل بقدم
الكلام فلا يصح مكالمته في ذلك وكذلك لا بد من ان نبين لنا انه ليس معنى الحسن ما يتناوله الامر وان الموجب لحسن ما يحسن ليس
هو الامر ولا ما اذا كان المذهب ذلك فما وجد الامر فيما تعلق به فهو حسن ولا احتاج الى ان نعطي شروط حسنه :: وكذلك
فلا بد من ان نبين ان الله تعالى لو علمنا انه اذا فعله كان قبيحا وانه مع قدرته على ذلك لا يختاره :: فاما ان زعم زاعم انه يفعل
القبيح او يامر به فقال لا يقدر عليه مع اعتقاده انه فعله فلا وجه لمكالمته فصار محل القول فيه في التوحيد والعدل لا بد من
بيانها لنساوي الكلام في هذه المسئلة لما في عامة اصول الفقه فاذا تقررت هذه الجملة :: قلنا ان الامر يتعلق بالآمر
وبالفعل المامور به وبالمكلف المامور ولكل واحد من ذلك شروط يحسن عليها وبعضها قد يدخل في البعض لتعلق
الذي ذكرناه ونبدا بالشروط الراجعة الى الآمر الذي هو القديم جل وعز فنقول الذي لاجله يحسن منه امره بالفعل
فيما يختص هو ان يعلم من حال ما يامره به انه حسن ولا يكفي ذلك دون ان يعلم اختصاصه بجهة زايدة على الحسن من كونه
واجبا او ندبا اليه وذلك لانه اذا كان امرا بقبيح او مباح فهو قبيح من حيث لا يفيد اذا كان مباحا :: وان اختلف
شيوخنا في انه هل يامر في الامر بما صفته صفة المباح على ما سنذكره في موضعه :: فاما حال التكليف فلا اشكال
ان الامر بالمباح في القبح يجري مجرى الامر بالقبيح وكذلك يجب ان يعلم من حال المكلف انه يتمكن بالوجوه التي بها يثبت التمكين
وازاحة العلة وانه متردد الدواعي على ما يفعله من بعد وان يكون قصده لما امره به من هذا الفعل تعريضه لمنفعة لا
يوصل اليها ابتداء الا انه لا بد من استحقاق ليحسن فعلها ولن يكون كذلك الا مع ارادة هذا الفعل منه فلا يجب ان يجعل
شرطها كونه امرا فقد افاد ذلك وكذلك فلن يكون معرضا بالاتيان للثواب الا مع علمه بان هذا الفعل من باب ما يستحق
به الثواب ثم لا بد والحال هذه من ان يعلم انه سيوفر عليه ما يستحقه اذا هو اطاع على الحد الذي يحسن من ثبوت
الثواب المخصوص وان خلاف ذلك لا يجوز عليه وهذا لا يكون الا بان يثبت قادرا لنفسه فلا يعترضه منع ولا ضعف
تعالى عن ذلك وعند جماعات يجعل من شرط حسنه ان يعلم انه سيطيع المكلف فيما امره به لانه قد ثبت حسن تكليف
من يعلم من حاله انه لا يقبل لا يختص بثبت حسن تكليف من يعلم من حاله انه يقبل ولولا ان الامر كذلك لقبح منا امر
الغير بالفعل لانه لا علم لنا بالعواقب وكنا متى عرفنا شرط الحسن وكان يقبح وقد ثبت حسنه ولا يمكن ان يقال اذا
يغلب على الظن ان يقع المامور به فقام العلم بذلك فيقتضي بحسنه لاجل ذلك لانه والحال هذه كان يجب متى غلب في الظن
انه من يستند عنده الى الذي لا يقبل ان يقبح منا هذا الاستدعا وقد ثبت خلافه وانما يصح ان يقبح

امر الواحد منا غيره مع غالب ظنه انه لا يقبله ولا يطيع فيه اذا كان ذلك من باب ما يتعلق بنا نفعنا لان الامر يرجع
يرجع الى انه يستجلب بذلك الضرر الى نفسه وغما وهذه الطريقة مفقودة فيما يتصل بالديانات فافترقا :: ولولا
هذه الطريقة التي ذكرناها لما تسوي العقلاء بين تكليف ما هو ممتنع معجوز عنه في جواز انتقاله الى غيره من الابدال وبين
ما لا يفعله المكلف :: ومعلوم انهم في مثل هذه الحالة لا يعذرونه كما يعذرونه في الاول :: فاما من اجاز ان يكلف القديم
تعالى بالفعل بشرط الا ينهى عنه مع علمه بانه ينهى فهو مما نذكره في باب الناسخ والمنسوخ عند ابطالنا قول من يجيز
نسخ الشيء قبل وقت الفعل ونبين هناك ان تكليفه تعالى على هذا الحد لا يحسن :: اما من اجاز التكليف بشرط ان لا يمنع
المكلف مع العلم بانه يمنع من جهته تعالى او من جهة غيره فقد ذهب عن الطريقة وهو مذهب قال به كثير من الفقها
وبعض البغداذيين من المتكلمين :: وحكي عن ابي علي مثله اولا انه رجع عنه الى مثل ما يقوله شيوخنا من ان ذلك قبيح :: وقيل
ان ذلك مما غلط فيه محمد بن عمر على ابي علي والامر في بطلانه ظاهر :: وذلك لان الامر على هذا الحد داخل من قبيل العبث لانه
قبيل ما علم الآمر ان المامور لا يطيقه والله يتعالى عن ذلك وبعد فلو حسن من الله تعالى ان يامر بشرط ان لا يمنع مع العلم بانه
يمنع لحسن منا مثله اذا عرفنا على القطع انه يمنع في المستقبل مما امرنا به بخبر رسول صادق وقد عرفنا انه يقبح منا ذلك
والحال هذه فكذلك يجب لو وقع من الله تعالى وبعد فكان يحسن ان يامرنا بالفعل بشرط ان يكون صلاحا مع العلم بانه
فساد حتى يكون مكلفا لنا بالقبيح بشرط ان لا يكون قبيحا مع علمه بذلك من حاله لانه قد ثبت ان حسن التكليف موقوف على الطاقة وزوال
المنع كما انه موقوف على كون الفعل صلاحا للمكلف فاذا جاز احدهما جاز الاخر :: وبعد فيجب ان يحسن ان يامر الساهي او المعدوم
او الجماد بشرط ان يخبر ويقدر مع العلم بان ذلك لا يقع ويامر المعدوم بشرط ان يوجد مع العلم بانه لا يوجد :: وقيل معه ان يحسن
الامر بشرط انه لا ينهى القديم عنه مع العلم بانه ينهى ولا يحسن مع العلم بانه يقبح وكل ذلك واضح :: وقد حكي عنهم انهم قد
منعوا من مثل هذا التكليف في الوقت الثاني وللاوقات المتقاربة وانما اجازوه في الاوقات المتراخية فيقول له
لهم فلو حسن الامر بشرط ان لا يمنع في احدهما لحسن مثله في الاخر لانهما سيان :: وقيل ايضا انه اذا ثبت في الواحد المعين
ان تكليفه بهذا الشرط لا يحسن ولا يحسن الجواز هذه الشريطة في تكليفه فيقول لزيد انت مامور بالفعل واذا ذلك
عقلك وقدرتك وحياتك وكذلك على طريق العموم لين احدها كما يجب في هذا الباب :: فاما من خالف فانه رد حال الغايب
الى حال الواحد منا فيقول اذا حسن من احدنا امر غيره بشرط ان لا يمنع فكذلك يجب في الله تعالى لان ما يقبح من فاعل فهو
قبيح من كل فاعل على طريقتهم في مكالمة المجبرة :: وهذا غلط ظاهر لانه انما حسن منه لفقد علمه بالعواقب حتى لو قدرنا
علمنا بان هذا يصير ممنوعا لقبح التكليف على ما قررناه ومتى اختلف الشاهد والغايب في حد الحسن لم يجب ما ظنوه
ولا بد من ان يكون امرنا بشرط العلم بالعواقب فيقيم الظن بانه لا يمنع مقام العلم حتى لو قدر غلبة الظن بانه يمنع لا يمكن
ان يقتضي فيقبح الامر في الشاهد ايضا وصارت الحال ها هنا بان احدنا كالحال في الوعد الذي يحسن عنده لانه لا يطلع عن علمه
دون نفس الموعود به لانه لا يعلم ما يكون في العواقب وليس كذلك حال القديم تعالى فيما يعد بانه لانه جل وعز عالم بالمستقبل
من الكاينات ولسنا نفصل هذه القضية بين الامر الوارد عن النبي وبين الارادة فلا يجيز ان يامر ولا ان يريد بشرط ان لا
يمنع مع العلم بذلك بل اذا كان القديم انما نعرف ارادته بامره فلن يصح ارادته الا على الحد الذي ذكرناه وجملة هذا مما
بفصله القديم من انزال البرد من السما لانه انما يريد نزوله متى علم ان احدنا لا يمنعه :: فيشكه به وان علم ذلك
لم يرد نزوله الا الى هذه الغاية :: ولا دان ما تعالى الله تعالى عن ذلك :: فان قالوا قد ثبت ان منع احدنا غيره

من الصلوه وغيرها من العبادات عظيم ولا وجه لعظم ذلك الا انه قد منعه عما ليس له ان يفعله لان هذا قائم في المباحات والتفوق
المعصية في العظيم ولا يمكن ايضا ان يحملوا بان يقولوا انه بالمنع قد فوته الفضائل لان ذلك مما يستحق به
لكونه تكليفا مبتدأ فكيف صار المنع عظيما وقد ادى الى هذه المنزلة فليس الا ما يقوله من كونه منعا عن
معوض واجب عليه بعد هذا مجد ما نقوله فالجواب الصحيح ان نقول انما عظم حال هذا المنع من حيث لولاه لتوجه
عليه الغرض بهذا الفعل وكان يفعله ينتفع باستحقاق الثواب وقد صار هو المفوت عليه ذلك ففارقت حاله
حال من يقعد عن المباحات التي ذكرناها فالوا الذي ندعيه في ذلك الاجماع الظاهر وهو ما اتفقوا عليه ان كل عاقل مكلف
بالصلوه عند دخول الوقت مامور بها وكذلك في الحج اذا وجد الشرط ولم يفصل الامه في تناول خطاب الله تعالى لبعض العقلا
دون بعض مع العلم بان البعض يمنع من ادائها بالاخترام وغيره فلولا صحه ما نقوله لما جاز هذا الاطلاق. قلنا هذا الاجماع ان
ثبت لم يجز ان ينقض ما دل العقل عليه ولا يهون الباب الذي دفعت الضروره الى مقاصدهم فيمكن تاويله على المعلوم من حاله انه
يبقى متمكنا سليما دون من يعرض فيه منع ومتى كان شيوخنا مخالفين في المسئله امتنع دعوى الاجماع فيها فان قيل فهذه الجمله التي
قلتموها توجب عليكم ان لا يعلم احدنا انه مكلف بفعل من الافعال لتجويز المنع في المستقبل عليه. قيل له كذلك نقول فلولا ذلك لحصل
مغرى على القبيح على بعض الوجوه وانما يعلم نفسه مكلفا على شرط انه يبقى سليما متمكنا او يعود وخروج الفعل منه او ينقضي الوقت
الذي كان يمكنه ايقاعه فيه فلم يفعل فيعلم عند هذا انه كان مكلفا والا لم يمكن ان يقال فلماذا ابان هذا التاهب للحج وبالتطهر للصلوه مع تجويزه
ان لا يكلف مامور ايضا واحد منا لانه قد يغلب في ظنه انه يستوجب عليه التكليف فيلزمه تقديم ذلك لئلا يودي الى تضييع
الواجب ويكون ذلك تكليفا في نفسه فان وصل الى المقصود والا لم يخرج من استحقاق الثواب بذلك فصار الخوف على ما ذكرنا حجة في
وجوب الفعل عليه في الحال كما لو قطع خبر الصادق وانه سيبقى مكانه هذا التاهب له بل ما اله فهذا تمام القول في الشرط الراجع
الى الامر العليم الحكيم تعالى وما يتصل بذلك فاما اذا كان الامر غيره تعالى فان كان يامر بما يتعلق بالديانات فقد يتفق شرطه
وشروط القديم تعالى وقد تختلف في ان ذلك الفعل لابد من ان يعلم كونه واجبا او مندوبا اليه وانه مما يستحق به الثواب فيفارق
واما كونه هو مما ذلك للثواب عليه سيوفر عليه فالقديم تعالى مخصوص بذلك من حيث لا يصح في غيره هذا المعنى وكذلك فغيره
واجب ان يعلم من حال المكلف انه متمكن من ذلك بل يكون غالب ظنه ويقوم مقام العلم لان غير القديم تعالى لا يعرف العواقب وان
كان يامر بما يتصل باحوال الدنيا والذي يحتاج ان يعلم هو حسن المامور به فقط باعتبار صفه زايده على حسنه ولا وجه
له يتصل بالتمكن يقوم الظن مقام العلم فيه فهذه طريقة القول في ذلك. فاما الشرط الراجع الى الفعل المامور به فقد
يجمعه على اختصار ان يكون مما يصح حدوثه من جهة المكلف به على وجه الايجاب وان يكون واجبا او مندوبا اليه فقولك يصح
حدوثه قد خرج عن باب ما يستحيل وقوعه مما يكون قد تقضى بتنبيه او حضر وقته بتنبيه او وجد بتنبيه او عرض في القادر وعليه
بعد من افعاله الى ما اشبه ذلك وبقولك يصح حدوثه من جهته قد خرج ما يمتنع عليه ايجاده من الاجناس وان كان يصح
حدوثها في انفسنا وبقولك على وجه الايجاب قد بطل ان يكون ملجا اليه او لا يثبت تردد الدواعي فيه وبان يكون واجبا
او مندوبا اليه قد خرج عنه القبيح والمباح الذي لا يحسن من الله تعالى الامر بهما ولا الايجاب بشرط ان يكون صلاحا او لطفا او علينا
فيه مستحق لان قوله انه واجب قد اقتضاه. واما شروط المكلف فالذي يجمعها على الجمله هو انه يكون مزاح العله في اداء ما
كلف من تردد الدواعي فيقول انه مزاح العله قد دخل فيه سائر ضروب التمكن من القدره التي بها يقع الفعل ومن الالات
التي تحتاج في الفعل وكذلك الحاجه في الاسباب يجب ان يتمكن منها على الحد الذي يحتاج اليه ومن الالطاف وان
علم هناك في المعلوم لطف ومن نصب الادله فيما يحتاج الى ان ينظر فيه ليحصل العلم ويدخل

ففي هذا ايضا كمال العقل الذي به يعرف الافعال ومعه يصح الوقوف على الوجوه التي يجب ايقاعها عليها ويدخل في ذلك
التمكين من الاراده التي بها يقع الافعال على وجوه حتى ان كلفنا الله تعالى الا مجرد الخبر والايمان الا بالاراده فلابد
من القدره عليها فلو يتم كل هذا الا بزوال المانع عنه. ثم الكلام في احكام الالات التي تتقدم وتقارن والتي
تتقدم ولا تجب مقارنتها والتي يلزم مقارنته فقط وحكم الاسباب التي يولد بعضها بعضا والذي ليس هذه سبيلها
وكيفية القول في كل ذلك مذكور في موضعه. وانما قصدنا ذكر الشروط التي لابد منها. واما ما يرجع الى
تردد الدواعي فهو ان لا يزول عنه الالجا ولا استغنا بالحسن عن القبيح ولذلك يكون كذلك الا وله شهوه في شي ونفار
عن شي خلافه. فان على هذه الطريقه يثبت تردد الدواعي. وجمله هذه الشروط التي ذكرناها تنقسم فمنها ما كانت من الباب
الذي لا يتاتى من المكلف تحصيله لنفسه مثل القدره والعقل ونصب الادله وما شاكلها فلابد من ان يجب على القديم تعالى
ازاحة العله فيه من حيث انه المكلف والموجب وربما كان من الباب الذي يصح منا تحصيله لانفسنا ويصح من القديم تعالى
مثله فهذا مما يجب ان ينظر فيه فان كان يستوي فعله تعالى وفعلنا لم يجز ان يكلفناه الا عند صلاح مجدد يتعلق بان يتولى
تحصيله. فاما ان لم يكن كذلك وجب على القديم تعالى فعله وازاحة العله فيه وعلى هذا القول لو كانت المعرفه الضروريه
تساوي المكتسبه فيما يتصل بالصلاح واللطف لكان لا يجوز ان يكلفنا القديم تعالى تحصيلها فاذا كلفنا بها فيجب ان يتعلق بفعلنا
لها صلاح زايد. وربما كان من الباب الذي لا يصح قيام فعله تعالى مقام فعلنا اصلا في الغرض المطلوب فلابد من ان يتعلق
فعله بنا وهذا نحو الاراده التي بها يقع الكلام خبرا او امرا لان المعلوم ان ما يفعله الله فينا لا يثبت له تاثير فيجب ان يكون من
ايقاع هذه الاراده على ما نقوله. فهذه طريقة القول في هذا الباب. فاما الشرط الراجع الى نفس الامر خاصه فما لابد من
في شروط الامر والمامور والمامور به فهو وجوب تقدمه على فعل المامور وان كانت مقارنته صحيحه ولكن لا يحظر فيه
عند المقارنه غرض مثله فلهذا اوجبنا تقدمه. وقد خالفت المجبره في ذلك على ما حكي عن النجار في كتاب البدل لانهم
قالوا ان ما يتقدم الفعل هو اعلام وليس بامر ولهذا ان الامر الذي هو الزام يقارن كما ان القدره عندهم تقارن الفعل فقاسوا
احد الموضعين على الاخر فكانهم قالوا انما يكلف ما يصح ان يكلفه وكان عندهم انه في حال الفعل يصح ان يتكلفه فهناك
يكون التكليف. وربما ادوه الى الايجاب لانهم ان الايجاب يكون في حال الفعل فلذلك الامر الذي يجري مجراه. وقد كشف
القوم بهذا عن قوط جهلهم بموضع الامر وذلك ان الامر انما يكون دالا على حال الفعل المامور به انه يصير داعيا للمكلف على
فعله وداعيا اليه اذا كان قد تقدم العلم بحاله كما يفعله من الامر بالمعروف. وكلا الحزبين الخطر لا يثبت ما لم يتقدم. وبعد فان
المعلوم من حال الاوامر انها في الشاهد لا تحسن الا متقدمه وما لا يتقدم من ذلك يامر على الحقيقه فيجب مثله فيما يجد عن الله
سبحانه. وبعد فان الامه مجمعه على ان العباد الان مامورون بقول الله تعالى اقيموا الصلوه. ومعلوم ان ذلك كان متقدما
على وجودهم ووجود افعالهم وعلى هذا يكونون مطيعين لله جل وعز بذلك. يبين هذا ان القران كان متقدما او جده الله مجموعا في
اللوح المحفوظ ثم انزله على الرسول منجما على قدر الحاجه. وهذا مبني على تقدمه على جميع افعال العباد. ولا يمكنهم
ان يقولوا ان الله تعالى يحدث في حال فعلنا ما نصير لاجله مامورين ولمكانه نصير مطيعين لان هذا مما لا طريق لاثباته وعلى انا
كنا نصير مطيعين له بذلك كما انا مطيعون للرسول لما امرنا به ومهما وقعت شبهه في انه تعالى يحدث عند كل فعل امرا فلا
شبهه في ان مثل هذا لا يوجد في امر الرسول. وبعد فانا نقول لهم ما مرادكم بقولكم ان ما يتقدم هو اعلام انه يدل
به انا بذلك نعرف حكم ما امرنا به فان ادعيتم ذلك فهو الغرض بقولنا امر فكانكم خالفتم في

العاجزين وان اردتم بالاعلام دلالته على حدوث امر عند وجود الفعل فذلك مما لا يقتضيه اللفظ
المتقدم وقد بينا ان مفارقته عبث وكل ما يلزمهم في القدرة من سقوط التكليف اصلا يلزمهم في الامر
لانه عند وجود الفعل لا يتوجه على المكلف امر كما لا يحتاج الى قدرة فاما ما بنوا عليه كلامهم فالخلاف فيه
اعظم من الخلاف في نفس هذه المسألة فلا معنى لذكره فاذا صح لنا وجوب تقدم الامر اجريناه مجرى الخبر الذي
يتضمن الايجاب او كان من باب ما فيه لطف ويحصل فيه لطف بتقدمه كخبر الامر كما نقوله في اخبار الوعد والوعيد
وما شاكلها ثم اذا اشتغلنا عن قدر الوقت الذي يتقدم الامر فيه فلا طريق الى تحديده وتقديره وانما حكمنا ان يتقدم بالقدر
الذي يحصل به التمكن من الاستدلال وشرط طريقة الدواعي واللطف فاما اجرى ذكر الوقت الواحد فعلى طريقة التقريب
والاوامر لا بد ان تكون شروطا واما الحدث في اوقات فاذا احتيج في نفس حدوث الامر الى اوقات فلا يحتاج الى
ذلك لصحة الاستدلال به واختلف القائلون بوجوب تقدم الامر فعند بعض اهل العدل انه لا يجوز تقدمه باكثر من وقت واحد
هنا منه ان الزيادة على الوقت الواحد مدخلة العبث وان الايجاب لا يكون متقدما الا بوقت واحد وكذلك الامر ومتى بينا انه لا
بد من تقدمه بازمان كثيرة لما حصل من اجماعهم على انا مأمورون بذلك من جهته تعالى ومن جهة الرسول عليه السلام وعلى هذا نرجع
الجهة للامام كرجوع من كان موجودا حين الخطاب ويكون مطيعين فيبطل ما قالوه ويعود انما حصل فيه غرض ما يرجع الى اللطف من
جهة الخطاب فنودي كما نقوله في حال الملائكة فقد زال ما ظنوه من كونه عبثا وقولهم في رد الامر الى الايجاب يوهم انه لا يصح الايجاب
الا مع الفعل لانه في الحالة الثانية اداؤه قد يلزم ويتأخر الاداء وعلى هذه الطريقة اجرينا الخطاب الوارد عن الله تعالى متناولا
للكفار وان لم يصح منهم اداء الشرعيات الا بعد اسلامهم ويلزمهم على القاعدة التي نصبوها ان يجدد لكل مكلف امرا عند تكليفه
بالصلوة وغيرها وذلك خلاف الاجماع لانهم اتفقوا على انه ما تكلم بهذا الخطاب اكثر من مرة واحدة ثم اختلف من قال
بانه يتقدمها باوقات ويكون هناك من يسمعه ويؤديه هل يكون حالهم تعلقا بالحفظ والتأدية من دون معرفتهم بمعانيه
او لا بد من ان يعرفوا معانيه ولعل الاقرب ان الملائكة يعرفون معاني ما قد كلفوا حفظه وتأديته لان القصد في الخطاب هو معرفة
الاغراض به وما عداه تبع له فيجب ان يكونوا عارفين بذلك وان لم يكلفوا به فعلا ولم يتعبدوا به ولولا هذا اللزوم ان
يكون حالهم كحال الصبي الذي يحفظ فيؤدي او النبي الذي يوصل الكتاب الى غيره ولا يدري ما فيه ومن قال بالاول فهو ظاهر قول
ابي هاشم فانه يزعم ان الصلاح لم يمنع تعلقه بذلك فقط وما بيناه اوضح وكلامه على مخالفيه ثم اختلف من جوز اخر
من الاختلاف ويجوز ان لا يعلم من الله وان تقدم فهل يجب ان يكون في الحال موجودا ماذا ومكلفا به لذلك الفعل وان كلف مع هذا
بالابلاغ الى غيره فعندنا قد يجوز الا يكون المكلف بالفعل موجودا في الحال ولا ثابت لم يكون معدوما وقد كلف عاجزا الا انهم لو
ويردوا الى من يوجد من بعدهم ويكون الخطاب خطابا للغير المعدومين وان لم يكلفوا فعلا الا بعد وجودهم وتكامل شروطهم
فيتمكن منهم من حكي عن بعض العلماء من انهم قالوا لا يجوز ان يكلف الا الموجود والتمكين من ذلك الفعل ولعلهم ظنوا
ان لا فائدة في ذلك وان حاله في حال العبث وهذا بعيد لانه متى كان هناك موجود او قد يسمع الخطاب وانتفع به فقد خرج عن
باب العبث والدلالة على حسن ذلك ظاهرة في الشاهد فان الموصي يوصي الى اولاده واولاد اولاده والى الغير وان
كانوا في الحال غير موجودين ولكنه يكون مشاورا لهم بطريقة الفعل متى وجدوا وتقدروا فيقاد للامكان بتغير حال الفعل
الا ان الخطاب لا تراه انه لم يتقدم التمكن وعدم حال الفعل لما حسن ولو قارن التمكن حال ما

يؤثر ما يقع الفعل في الثاني ولما سبق لكان حسنا فثبت انه لا مانع يمنع من تقدم الخطاب للمعدوم والعاجز وبين صحة
ذلك ما ثبت من حسن امر الواحد منا النجار باصلاح الباب من غد فانا نعلم ان حال الخطاب قد فقد الخشب والالة ولكن في
حال الفعل يمكن منهما وكذلك اذا امره بصعود السطح في غد وقد عدم اليوم السلم فكل ذلك يبين حسن الامر على هذا الحد
وبعد فقد خاطبنا الله تعالى بقوله اقيموا الصلوة ونحن معدومون ولذلك امرنا الرسول بالسنن الثابتة عنه ونحن معدومون
بل قد بينا ان القرآن اوجده الله تعالى فكان حفظه صلاحا للملائكة ولما خلق الانس فثبت حسن ذلك على ما نقوله ولولا صحة هذه
الجملة لما كنا مطيعين لله ولرسوله بهذه العبادات وقد بينا انه يجوز بذلك في كل حال لا وجه له واما شروط حسن النهي فهي
لا تكون بوافق شروط حسن الامر فما يرجع الى نفس النهي فهو تقدمه وما يرجع الى المنهي فهو كونه متمكنا مترددا الدواعي
وما يرجع الى ذلك من زوال الالجاء وغيره على نحو ما سبق في الامر وظن بعض الفقهاء انه لما كان الغرض بالنهي هو الكف
عن الفعل لم يجب ان يشترط فيه التمكين والطاقة وتعلقوا في ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله فاذا امرتكم بشيء فأتوا به ما
استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فلم يذكر هاهنا الاستطاعة فينبغي فيما يرد من الاخبار ان يعترض على ما ثبت بالعقل
وقد عرفنا انه يقبح نهي العاجز عما لا يقدر عليه كما يقبح امره بذلك وليس في خبر ذكر الاستطاعة في احدهما نفي لذكرها في الآخر
وقد يحتمل ان يريد بها هاهنا بالاستطاعة انه لا يلحق مشقة محله وهذا المعنى في الفعل اشد ظهورا منه في الكف فوجب حمله على ما قلنا
والذي يرجع الى نفس الفعل المنهي فهو ان يكون قبيحا ليس النهي عن الحسن لا يحسن ففي هذا اختلفا ولا فيما يرجع الى حال الناهي انه
يجب ان يعرف من حال المكلف والفعل ما ذكرناه ويجب ان يقصد بتكليفه تعريضه للثواب الى ما شاكل ذلك يتفق الامر والنهي
فهذه جملة القول في ذلك

الكلام في النواهي

باب في النهي وما يقتضيه وبيان احكامه

النهي هو من اقسام الكلام وهو راجع الى قول القائل لمن دونه في الرتبة لا تفعل
ولا بد من ذكر في حده الكراهة كما لا بد في حد الامر الارادة والغرض بالباب بيان ما يوافق الامر فيه النهي وما
يخالفه اما ما يتفقان فيه فهو انه ليس بنهي بصيغته ولا لشيء من احواله وانما يحتاج الى معنى به يصير كذلك كما
يحتاج الامر الى معنى وعلى ما يقول احدنا لغلامه كنت امرتك بكذا فلا تفعل ولا تفعل هذا ايضا وليس هذا بنهي على
الحقيقة بل هو تهديد وان اختلف ذلك الامر فيها فان حدها هو الكراهة وللآخر هو الارادة وقد توجد صورة النهي
ولا يكون نهيا في الحقيقة بل هو تهديد وان اختلف ذلك في الامر فانه قد يكون اباحة وارشادا والنهي قد يوجد بصورته
وليس بنهي على الحقيقة كما نقول فيه في الامر وعلى هذا يقول احدنا لغلامه كنت امرتك بكذا فلم
الحقيقة كما قال الفقهاء في النواهي التي هي على التأديب والتنزيه ولا يتناول النهي الا ما يشتهى ولا امتناع فيه كما لا يتناول الامر
تفعل فلا تفعل هذا ايضا وليس هذا نهيا على الحقيقة بل هو تهديد ولا يتناول النهي وان كانت المشقة في الفعل
الا ما شق فعله وكذلك سواء في استحقاق الثواب بالفعل او بالكف اذا فعلا على الحد الذي كلف والامر بالشيء لا يكون
هو بالنفار وفي الكف هو لاجل الشهوة او الشبهة فما نهي عنه والناهي لا يدخل تحت النهي كالامر
نهيا عن ضده ولا النهي عن الشيء امرا بضده لفظا ولا من جهة المعنى في بعض الوجوه وفي ذلك الوجه يستويان
ايضا على ما تقدم وعلى ما اختاره في الكتاب الامر لا يقتضي الاجزاء والنهي لا يقتضي الفساد فاما ما يفترقان فيه
فهو ان النهي لا يتناول الا القبيح فقط ويحسن والامر قد يتناول الواجب والمندوب اليه لانه ارادة تعلق
كما ان امتناع كراهة الا القبيح فيكون النهي على الوجوب في الكف وان لم

يدل الامر على الوجوب في الفعل والمطلق من الامر لا يفيد التكرار وفي النهي يفيد التكرار وان كان من جهة الوقت ومطلق
الامر كمقيده في انه لا يفيد التكرار ومطلق النهي يخالف مقيده في التكرار فان مقيده لا يفيد التكرار دون مطلقه وقد يتصور في ابداله
الامر به القضا ولا يتصور فيما نهي عنه القضا ويثبت التخيير في الاوامر حتى يكون المامور به على التخيير ولا يصح النهي على التخيير
لان ما قلنا وان النهي يوجب الكف عنه وتجنبه بكل حال وان كان للنهي على الدوام لم يصح ان يقال هو على الفور او التراخي
وامكن ذلك في الامر لان ضده فعلا واحدا ليصح ان يكون الشي واجبا على التخيير وتضيق دون القبيح الذي يلزم الامتناع
منه بكل حال وعلى ما تقدم تعجيله من ان الامر يقتضي اجزا المامور به يخالف النهي لانه لا يقتضي فساد ما نهي عنه وعلى بعض المذاهب
يجوز ان يكون الامر بالفعل في وقت لا يقتضي وجوبه في كل حال من تلك الاوقات والنهي اذا قيد بوقت يقتضي وجوب الانتها عنه
في كل ذلك الوقت ولكن على ما نختاره يجب ان يكون نهيه من الباب الذي يتفقان فيه ويكون هذا احد الادلة على ان المقيد بوقت يقتضي وجوب
الفعل اجمع في ذلك الوقت اعتبارا بحاله بحال النهي فهذه طريقة القول في هذا الباب

فصل

اذ قيل هل يصح في الامر بالفعل ان يتناوله ما قد وقع منهيا عنه على ما ذكره ابو بكر الرازي في الطواف انه يصح بلا طهارة فيكون داخلا في قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وان كان فعلا مكروها قيل له هذا محال لان كونه مامورا به يقتضي كونه مرادا وكونه منهيا عنه
يقتضي كونه مكروها والامر يقتضي حسنه والنهي يقتضي قبحه فكيف يصح ذلك وعلى
هذا الاصل اذا كان منهيا عنه فيجب ان لا يقتضي الامر على اصل العراقيين اذ اكثرهم ان النهي يقتضي الفساد فبطل ما قاله
واما جواز فعل الطواف بلا طهارة فيجب ان يكون لدلالة لا لظاهر لفظ الامر ه

باب في النهي عن اشياء على سبيل التخيير كيف حكمه

الاصل في ذلك ان النهي المتناول للاشيا
لا فرق فيه بين ان يدخله التخيير او لا يدخله ذلك لانه يوجب قبح الكل ويلزمه تجنب الجمع كما قال تعالى ولا تطع منهم اثما
او كفورا لانه فقد اوجب عليهم ان لا يطيعوا كل واحد منهما ويفارق بذلك الامر بالاشيا على التخيير لانه لا يلزم فعل الكل على
الجمع وان كان انما افترقا من حيث اقتضى النهي قبح الكل واقتضى الامر وجوب الكل ولكن اذا كان فيما لزم الكف على كل وجه
وقد يكون واجبا ويسقط الوجوب بقيام الشي مقام غيره وهذا احد ما يدلنا على ان الكفارات الثلث تجب اجمع لتعلق
الايجاب بها على سوا لكن النهي يختلف حاله فربما يتناول اشيا يصح الجمع بينها فيمكن ان يكون النهي نهيا عن الجمع بينها كما يصح
ان يكون نهيا عن فعل كل واحد منها وان تناول الاضداد ومعلوم امتناع الجمع بينها تعذر ان يقال نهي عن الجمع بينها مع
استحالة ذلك لانه انما يحسن ان ينهى عما يصح ان يوجد ولا يوجد من ثبات القدرة فيهما ومعلوم انه لا يصح في القدرة ان يجمع
بين الضدين فاما النهي عن الاضداد فيجب ان ينظر فان كان مما لا ينفك المكلف من احدها فورود النهي على الجميع يوجب
قبحها كلها وان لا ينفك من بعض ذلك يقتضي ان لا ينفك من القبيح ويكون معذورا في ارتكاب قبيح وما هذا
سبيله لا يصح ورود التكليف به فعلى هذا نقول في الداخل الزرع غيره انه لا يصح منه الانفكاك عن الكون لا
بالخروج ولا بالخروج لا ذهابه ولا يصح ان يكون منهيا عنه كما نهى عن الكون في مكانه ولا ينتقل الى مكان اخر بل يجب ان يخرج من
الزرع كاصد التخلص من الغرم هكذا في الواطي اذا تاب انه يلزمه تلك الجزء على وجه التخلص من الزنا وكذلك الجالس على
صدر غيره فلما اذا الزم انه يقوم لانه بالقيام قد يضر بالغير كما يضر بالقعود ولكن ذلك مامور به لانه لا يصح الانفكاك
على ما ذكرنا من بعض الامر الى بعض متعارض للاضداد والضدان اللذان لا ينفك من احدهما الا الى الاخر لا يجوز النهي عنهما اجمع
فاما ما ينفك عنهما معا فلا مانع يمنع من النهي عنهما مثل الارادة والكراهة وما شاكلهما فاما

الضدان اللذان لا ينفك عنهما الى ثالث فقد صار الثالث واجبا مثل ان يكون ممنوعا عن الحركة في الجهات الثلث ويتاتى له
التصرف في الثلث الاخر ثم يمنع عن القيام في جهة الاسفل والحركة في بعض الجهات الاخر فلا بد من ان يلزمه القعود
ويفارق ذلك اذا امكنه الانفكاك عن القيام والقعود وغيرهما الى ان يستلقي فيخلو من الفعل اصلا فانه والحال
هذه لا يجب عليه شي من ذلك ه فاما المختلفان اللذان يصح الجمع بينهما ويصح انفكاك المكلف عنهما فقد يثبت فيهما
طريقة من التخيير وان لم يكن حقيقة ثابتة فيه وذلك بان يقال له لا تفرد احدهما عن الاخر فاما ان تضم احدهما الى الاخر
اذا فعلت احدهما واما ان لا تفعل واحدا منهما لانه غير ممتنع ان يكون عدم احدهما شرطا في كون الاخر
مفسدة ووجوده معه جهة في كونه مصلحة فينهى عن افراد احد الشيئين عن الاخر ويكون التخيير على ما ذكرناه
داخلا لم نجعله مخيرا على الحقيقة لانه يكون بين فعلين فاما بين ان يفعل الفعل وان لا يفعل فلا ه

باب في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا ه

اعلم ان هذا الباب انما ليس يتاتى في كل
منهي عنه ان يتكلم في فساده وصحته فان الجهل والظلم وما شاكلهما فقد وجد النهي عنها ولا يتاتى ان يقال فيها انه
فاسد او مجزي وانما يصح هذا في الشرعيات التي قد تقع على وجه وعلى خلاف ذلك الوجه فيقال في وقوعه على احدهما انه
مجزي وفي وقوعه على الوجه الاخر انه فاسد كنحو الانكحة التي يتناولها النهي عنها والبياعات التي سبيلها هذا السبيل والعبادات
التي اختلف في صحتها وفسادها مثل الصلوة والوضو وكالطلاق الذي يتناوله النهي في وجه دون وجه فمن مثل هذا اختلفوا
فذهب شيوخنا الى انه لا يقتضي كونه منهيا عنه كونه فاسدا وان الفساد يعرف بدلالة اخرى وان الذي يوجبه النهي كونه محرما
قبيحا اذا كان صادرا عن حكيم الله عز وجل وهذا هو مذهب بعض فقها الفريقين وحكي عن القفال مثله وكان الشيخ
ابو عبد الله يحكيه عن ابي الحسن ويتبعه وان كان غيره قد حكى عنه انه كان يقول متى كان منهيا عنه لصفة خصته اقتضى النهي فساده
كالنهي عن نكاح ذوات المحارم واذا لم يكن الامر يرجع الى المنهي عنه لم يقتض الفساد وكالنهي عن البيع عند ندا الجمعة لانه
لوجوب السعي الى الجمعة وكلام الشافعي في الام هو على ان النواهي تتنوع فيها ما يقتضي الفساد ومنها ما لا
وقد جرى له في غير هذا الموضع خلاف ذلك فاما عيسى بن ابان فقد ذكر
يقتضيه والتفرق الكلي في كونها فيمن معصيه وهو مذهب كثير من الفقها ومذهب الظاهرية
وفي كتاب العمد ما يدل على ان النهي يقتضي الفساد في المنهي عنه يعني الفاسد والباطل والمنسوخ اذا كان عقدا ومعنى
فانهم يقتضي بنفسه دون في ذلك حالا وقد بين في الكتاب فاما الدلالة على ما قلناه فهو ان النهي انما يقتضي
الجائز والمجزي والصحيح وذلك مما قد بين فيما قبل فلا وجه لاعادته ولا يبين كونه قبيحا ما يمنع من ثبوت
كراهة الناهي لما نهي عنه واذا كان الناهي حكيما فكراهته تفيد قبح ما نهي عنه وليس في كونه قبيحا ما يمنع من ثبوت
الاجزا وسقوط القضا وما شاكله فيه والذي يدل عليه ايضا انه انما يقتضي ذلك بظاهره او فحواه
او صريحه او بدل عليه بمعناه ومعلوم ان الذي يدل عليه ظاهر النهي هو الكراهة وليس في كونه مكروها
ما يمنع من اجزايه والذي يقتضيه بمعناه هو قبحه وقبحه غير ممتنع في القبيح الا يكون باطلا ويوضح هذه
الجملة بان الفساد وخلافه من الحكم والاجزا حكم مستقبل وهو وجوب القضا او سقوطه او جواز التصرف
وما شاكله او المنع منه في العقود وغيرها والنهي انما يفيد امرا من الامور في الحال فيما

يقتضي كونه فاسدا وفي الشرع فان قيل هذه الجملة انما تتم متى ثبت ان المراد بقبح الشيء لا يقتضي كونه فاسدا وفي
هذا التنازع واذا ثبت لي ان قبحه يقتضي الفساد وقد ثبت انه لا دلالة للنهي عليه فقد صح ما اقوله قيل له انا قد بينا فيما تقدم
انه يصح ان نتعلق بالنهي احكام الصحة وان كان الفعل قبيحا والذي يظهر من الفوائد في البعض فانا نعلم ان من يضيق عليه
وقت الصلاة فما شغل عنها بإزالة النجاسة عن ثوبه ولا له مملوك ولا ثوب سواه فصلى فيه فان ذلك الفعل منهي
عنه لانه اشتغل به عن الصلاة المضيقة عليه ومع هذا فانه لو ازال النجاسة عن ثوبه لا نأمره باعادة مع كونه
منهيا عنه وكذا لو ازال النجاسة عن ثوبه بالماء المغصوب اذ هذا الثوب تصح فيه الصلاة من بعد وان كان ما
فعله منهيا عنه وكذلك فلو كان قد تضيق عليه وقت الصلاة فعقد عقد نكاح او ما شاكله او طلق لكان
ذلك منهيا عنه لانه اشتغل به عن الصلاة وهو واقع موقع الصحيح وهكذا اذا باع واشترى والحال هذه وعلى هذا
البيع عند نداء الجمعة ووقع الملك به مع النهي الثابت عنه في نص القرآن وكذلك اذا وطئ في الحيض فان
الاحكام من الاحكام التي تتعلق بالوطء تقع ما ليس بمنهي عنه من حد المراجعة به والاحلال للزوج الاول
وما جرى مجراه الى ما شاكل ذلك وهكذا اذا طلقها في الحيض او في طهر جامعها فيه او الثلاث بكلمة واحدة
على ما اختلفوا فيه من كونه سنة او بدعة الى ما شاكل ذلك فهو واقع وكذلك لو توضأ بماء مغصوب او صلى في الدار
المغصوبة على مذهب من اجازها او ذبح بالسكين المغصوب انه تصح ذكاته ويسقط عنه الواجب ولو وقف
بعرفة على جمل مغصوب والظاهر من ذلك لو وقف بعرفة وهو يخشى عدوه لان هذا الوقوف قبيح منهي عنه وقد
اجزاه عن حجة الاسلام وكذلك لو قام في سفره او مرضه وهو ممن يلحقه بذلك خوف التلف او المشقة التي لا تحتمل
فكان صومه ساقطا عنه مع انه منهي عن ذلك محظور عليه وهكذا لو توضأ بماء مملوك او ازال النجاسة وهو
خائف على نفسه بالعطش تلفا فان هذا وضوء صحيح مع انه منهي عنه وذلك يقوله انه لو كان في الصلاة فقطع صلاته
لطلاق امرأته على شرط التسمية لصح مع النهي ما لحاله في ذلك اجمع ومهما امكن النزاع في البعض فلم يمكن
في الجميع ولئن يمكن ان يقول ان النهي في هذه الاشياء مجاز لان ما يوجب كونه حقيقة في بعض المواضع يقتضي
كونه حقيقة في المسائل التي عددناها فيما يرجع الى صيغة النهي لا فرق الحال بين النهي الذي حكموا بفساد المنهي
عنه ومن خلافه ولو لا صحة ذلك لوجب ان يقال ان هذه الاشياء التي ذكرناها ليس بمنهي عنها على الحقيقة ولا
اصل في ذلك فثبت بهذه الجملة ان قبحه يقتضي فسادا والنهي لا دلالة اما على الكراهة او على القبح فليس في
شيء منها ما زاد فاما من خالف فانه يحتج بان العلماء في سائر الاعصار كانوا يرجعون في فساد العقود وغيرها
الى ظاهر النواهي الواردة من دون امر يتناولها نحو رجوعهم الى النهي في فساد بيع الغرر وبيع ما لم يقبض وعن بيع وشرط
وبيعتين في بيعة والنهي عن نكاح المتعة والنهي عن الزنا الوارد في القرآن بلفظ التحريم والنهي عن نكاح ذوات المحارم
وغير هذا ونكاح المشركات وعلى هذا استدل بعضهم على بعض بالنهي عن نكاح المحرم والشغار وغير ذلك
وافاد هذا عندها عندهم الفساد ولهذا ما رده دافعين حديث النهي عن المخابرة قالت الصحابة انا كنا نخابر ولا نرى به
بأسا حتى روى رافع بن خديج ذلك فرجعوا عنه الى مجرد النهي فهذه الجملة وما اشبهها يذكر وبه يحتجوا لقولهم
ان النهي يقتضي الفساد والرجوع تارة الى الاجماع وتارة الى النواهي التي في الكتاب مما اقتضى الفساد والنهي
ولا امكن في ذلك اجمع انه لو كان انما حكموا بالفساد ما حكموا به لاجل النهي فقط لكانوا متى عرفوا ا

النهي في شيء من الاشياء لا يحكمون بصحته اصلا لوجود علة الفساد فيه ومعلوم انهم قد حكموا بصحة كثير مما ورد
فيه النهي من الامثلة التي تقدم ذكرها يعرف انهم حين حكموا بفساد بعض ذلك انما حكموا به لدلالة قد قامت فيه
لا لمجرد النهي وصار هذا في بابه بمنزلة منعهم من خبر الواحد في بعض الاحوال مع علمنا انهم حكموا به في كثير من المواضع
لانا نقول لو كانوا الغاؤوه لانه خبر منقول بطريق الاحاد لكانوا لا يقبلونه في شيء من الاحوال واذا قبلوه في حال عرفنا
انهم حين ردوه فلعله من العلل فهكذا الحال فيما اوردوه من النواهي يبين صحة هذا ان النهي عن الاشياء التي جاء
بحظر النهي عن البيع عند نداء الجمعة ولكن اقترن بما حدها ما لم يقترن بالاخر وهو منعه تعالى من التصرف في ذلك الا بالاكل
ولو كان التمليك واقعا لما منع من موجبات العقد فدل هذا على فساد ذلك العقد لا لمجرد كونه منهيا عنه وفيه ايضا اجماعهم
على فساد هذا العقد دون غيره من النواهي وعلى هذا ورد النهي عن بيع الحاضر للبادي وتلقي الركبان ولم يقل بفساد ذلك
العقد وان قضى بفساد بيع الغرر وما شاكله وكثير من الانكحة لما تكلموا في تحريمه وتحليله كان قد ثبت عندهم انه
متى كان محرما فهو فاسد فوقع الاختلاف في التحريم والنهي فمن قائل منع من ذلك ومن قائل قال به مع اتفاقهم على انه
ان ثبت النهي ثبت الفساد لا لنفس النهي على ما قالوا في نكاح المحرم ولكن من اجاز ذلك حمل النهي على الوطء لا على العقد
وفي نكاح الشغار الخلاف بينهم مع كونه منهيا عنه في فساده وصحته وما ثبت من الانكحة الواردة في القرآن منهيا
عنها فالاجماع حاصل على فساده وقد قرن الله تعالى به ذكر السفاح فقال محصنين غير مسافحين فلم يرجع فيه الى ظاهره
وقد بقي الخلاف في المخابرة وان ورد النهي عنها ولو كان من يسلم ثبوت النهي عنها بعينها يسلم الفساد فيها ولكن ليس
لظاهر اللفظ على نحو ما تقدم فان قيل انتم في تعليقكم الفساد في هذا الموضع بغير النهي تقولون على امر مظنون وتاركون
للظاهر في هذا الباب ولو كان كما تقول لوجب ان ينقل الينا ما لاجله حكموا بفساد ذلك بسوى ظاهر النهي فلما لم ينقل دل على
انهم حكموا بالظاهر قيل له بل اذا عرفنا في كثير مما نهي عنه انه لم يقض فيه بالفساد دل على انه لا بد مما لاجله قضوا فيه بالفساد
وان خفي علينا تفصيله كما قلنا مثله في الاوامر التي قضوا بوجوبها لانه لا يجب ان ينقل عنهم ما لاجله حكموا بفساده عند تحريمه لين اجماعهم
قد اغنى عنه كما اغنى من كثير من المسائل عن الوجوه التي صدر اجماعهم عنها ونفس هذا الذي قاله السائل ينقلب عليه اذا قضوا بان
بعض النواهي لا توجب الفساد حتى ينقل الينا ما لاجله لم يحكموا فيه بالفساد فلان جاز ان لا ينقل ذلك ليجوز ذا ما نقوله ايضا واحد
ما قالوه انه اذا كان الامر يقتضي الاجزاء كان النهي مقتضيا للفساد واجاب في الكتاب عن هذا على
ما قالوه انه اذا كان للامر يقتضي النهي ثم كان مقتضيا للاجزاء كان النهي يوجب الفساد وقد قدمنا فيما قبل الفصل بين
اختاره ها هنا من المذهب ان الامر ايضا لا يقتضي الاجزاء فلا يجب في الفرق ان يوجب النهي الفرض ومن يقال انه يفعل له
فعلته زال عنك به الفرض وان كنت متى لا تفعل ويقال له ان نهى عن الشيء ولا يفعل للفعل لانه لا يفعل الفعل مع
الامر والنهي وقلنا لا يمتنع ان ينهى عن الشيء ويقال له لا تفعل وان كنت متى فعلته على الوجه الذي امرت به لم يجز عنك بل لزمك
افعل هذا على وجه مخصوص وان كنت متى فعلته على الوجه الذي امرت به لم تجز عنك والاجزاء هو الامر والايجاب والترغيب
فوات الاول او وقوع خلل في بعض شروطه فبان الفرق بينهما ما قالوا الذي يقتضي الاجزاء حكم شرعي فلا بد فيه من دليل شرعي ومعلوم
فاما النهي فلا حظ له في ذلك فكيف يقال انه مجرى المنهي عنه وربما قالوا الاجزاء حكم شرعي وهو بالخبر عن ان هذا الفعل
ان المنهي عنه ليس بشرعي فكيف يكون مجزيا والجواب ان نقول قد يعرف الاجزاء بغير ما ذكرته وقد يعرف بان يكون المعتبر فيه بصورة الفعل مخصوصة
حرم عليك ان تفعله فان كنت متى فعلته اسقط عنك به الفرض وقد يعرف بان يكون على سواء فيعرف الاجزاء ولسنا ندعي
وتوجد ذلك للصورة في المنهي عنه والمأمور به

لان النهي يدل دلالة الاجزا كما ادعوا انه دلالة الفساد • واما يعرف اجزاؤه بدلالة كما يعرف فساده بدلالة • وانما
لم يقتض ذلك التحريم فقط وليس التحريم والاجزا ما يتنافى كما لا يتنافى عدم الاجزا والحسن • وهذه الجملة تبطل قولهم
انا نعلم ان المنهي عنه ليس من الشرع لانا نقول وان لم يكن كذلك فلم لا يجوز سقوط الواجب به • ونقول لهم في هذا الوجه
ان نفي الاجزا ايضا حكم شرعي فلا بد فيه من دليل يعرف به فساده فان ادعوا ان النهي يقتضيه فهو المتنازع فيه • قالوا
النهي قد منع من الفعل فيجب ان يكون مانعا من احكامه • وايضا حكم شرعي فلا بد فيه من دليل • قلنا كيف تقولون
ذلك وعند المخالف بل كيف تقولون ذلك وقد منعنا من الاشيا التي تقدم ذكرها ولم يمنع المنع منها سقوط احكامها
وثبت بحمد الله ان الاحكام التي اشاروا اليها لا تدخل تحت النهي فكيف تدعي في ذلك طريقة العموم • قالوا النهي
عن الفعل يقتضي التحريم والمحرم فاسد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرم الربا وما اشبه ذلك • والجواب
انه يجوز ان لا يعبر عن فساده بالوجوه التي تقدمت ولم يقض بفساد هذه الاشيا للتحريم المطلق فقط بل لانه تعالى
عطف على ذكر الانكحة التي نهى عنها بذكر السفاح ومنع من التصرف في مال الربا فبطل ما قالوه • قالوا قد ثبت ان كل ما
نهيا حكم بفساد المنهي عنه فيجب مثله في كل نهي والجواب ان هذا ينقلب عليكم لان كل ما نهيا لم يقض بفساد المنهي
عنه فيجب مثله في كل نهي فيجب ان تكون العلة ما ظنوه من كونه منهيا عنه وان تكون العلة ما تذكره من اخلال بعض
الشروط الذي لا بد منه في العقود او العبادة • فاما اصحاب الظاهر فانهم يتعلقون في ذلك بالخبر الذي يروونه في
حديث عايشة عن النبي صلى الله عليه انه قال من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد • والمنهي عنه ليس من الدين فيجب
رده ولا يكون مردودا الا وهو باطل • والجواب ان ذلك لو كان مردودا لم يجب ان يكون باطلا لانا اذا اجزنا
ان يكون منهيا عنه ليس بباطل فلا نجيز ذلك في المردود اولا ترى ان الرد اضعف حالا من النهي فان الفاسق
قد ترد شهادته ولم ينه عنها اذا فعلها على ما امر به • فاذا قلنا انه مع النهي لا يقتضي الفساد فكذلك مع الرد هذا والرد
ضد القبول كما ان الامر ضد المنع • ومعلوم ان القبول اذا ذكر في الطاعات فالغرض به استحقاق الثواب واذا ذكر
في التوبة فالغرض اسقاط العقاب فالرد الذي هو نقيضه يجب ان يفيد بها استحقاقه للثواب • وليس للاجزا ما عدمه
من هذا بسبيل لان في الشي الذي يحكم باجزايه لا يجعله مقبولا على جهة الثواب الا ترى انه قد يستحق الثواب وليس
بمجزي وقد يجزي ولا يستحق به الثواب فالاول كصلوة من يغلب على ظنه الطهارة ثم ينكشف له خلاف ذلك • والثاني
كصلوة الفاسق • ويبين صحة ذلك ان هذا الرد يقع في الشي الذي يصح اخذه فاذا كان هذا المنهي عنه لا يصح فيه الاجزا
فذكر لفظ الرد فيه مجاز فلا يصح تعلقهم به • وبعد فلا يكاد يقال قد ادخل في الدين ما ليس منه الا عند اعتقاده حظر
ما قد اباحه الشرع او وجوب ما قد منع من وجوبه الشرع او ما اشبه ذلك • فاما من اقدم على محرم وهو عالم بتحريمه
لم يقل قد ادخل في الدين ما ليس منه • وقد قال في الكتاب انما كان يسوغ لهم التعلق بذلك لو كان القول بان النهي
لا يقتضي فساد المنهي عنه مذهبا لم يكن من الدين فاما ونحن نخالف في ذلك لانا نقول هذا المذهب هو من الدين فتعلقهم
بالخبر لا يصح • ولكن هذا اقرب الى القوم لانهم يعتقدون بقولهم انه ادخل في الدين ما ليس منه هذا المذهب المتنازع فيه
فانا نعتقد بذلك الفعل الذي قد دخله النهي • فهذه جملة القول في الوجوه التي يتعلقون بها • **فصل**
ومن اقسام النواهي ما يدل لقسمين فالقاطعون بان النهي الذي يقتضي فساد المنهي عنه والذي لا يقتضي ذلك هو انه اذا لم

يكن بد في العبادات والعقود من وقوعها على شروط جرى حكمها بالصحة فيها وكان النهي عنه قد اقتضى الاخلال بشرط من
شروطه التي لا بد منها فذلك هو الذي يقضى بفساده ومتى كان بالنهي لا تخل بعض شروطه بصحته بل كانت شروطه
مستوفاة فذلك مما لا يجب ان يحكم بفساد المنهي عنه هكذا ذكره الشيخ ابو عبد الله وقال في الكتاب انه
احسن ما قيل في الفرق بين الامرين ثم هذه الشروط قد يكون عدمه مفسدا لما هو شرط فيه وقد يكون وجود ضده
مفسدا له لذلك فان عدم الايمان تخل بصحة الصلوة خلف الامام وكذلك وجود الكفر ووجود الجنابة يجري مجرى عدم
الطهارة • فعلى هذا يجب ان يعتبر هذا الفصل • ولهذه الجملة قلنا ان الصلوة في المغصوب لا تصح لان بعض شروط
صحتها قد اختل وقال الفقهاء بصحتها لقولهم ان شروطها متكاملة • وقلنا جميعا ان الطهارة بالماء المغصوب جايزة
لانه لم تختل من شروط صحتها • وقد حكي عن الشافعي حيث نوع النواهي ثم جعل الفصل بين ما يقتضي الفساد وما لا
يقتضيه انه ان كان يتوصل الى المنهي عنه بطريق محظور كان فاسدا على ما نقوله في الانكحة التي يقضى بفسادها كالنكاح
المحرم والشغار وما شاكل ذلك • ومتى توصل اليه بطريق مباح كان جايزا • وهذا بعيد لان ما ذكرناه من الامثلة التي
تقدمت يتوصل اليها اجمع بطرق محرمة محظورة وثبت فيها حكم الصحة كالعقود في البيع وما شاكلها فكيف يصح ما
قاله • وقد يصح في مثال ذلك اخذ مال الكافر في دار الحرب على وجه التلصص والخديعة اذا دخلها بامان لانه
توصل بمحظور الى المباح اذا قلنا انه ملكه • وقال في الكتاب متى اراد بقوله يتوصل الى المنهي عنه بطريق محظور انه
يقع في بعض شروطه خلل فهو الاول دناه • ثم قال والظن انه ذكر فصلا اخر في بعض المواضع وهو قوله انه
اذا كان النهي لامر يرجع الى نفس المنهي عنه ويختص به يدل على الفساد وما يرجع الى الغير لا يقتضي الفساد فكانه
يشير بذلك الى انه اذا رجع اليه اختل بعض شروطه وان رجع الى غيره لم يختص باخلال شروطه فيكون والحال هذه
هذا بنا ما جوزناه • فاما اذا لم يعتبر ذلك فرجوعه اليه والى غيره سوا لان العقد كما يفسد للربا الحاصل فيه او
يكون المبيع مجهولا او غير مقدور عليه فقد يفسد ايضا لجهالة الثمن ويفسد لكون البايع محجورا عليه او عبدا لم
يؤذن له في التجارة الى ما شاكل ذلك فلا وجه لما ذكره • والذي يصح الذي نقول به على طريق الفقها فيما لا يرجع الى النفس
الفعل ويرجع الى الغير هو قولهم في الصلوة انه ليس فيها امر يرجع اليها • واما فيها منع حق صاحب الدار فيجب ان لا يؤثر
في صحتها وبنا ذلك العقود الباطلة • ونحن نبين من بعد القول في هذه المسئلة • وقد قال بعضهم في الفصل بين
الجانبين ان ما نهي عنه لشروط شرعية فهو الفاسد • وما نهي عنه لا لما يعرف بالشرع بل بتعلق بحقوق الغير فانه لا يفسد
وكانهم انما ذهبوا بذلك الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة ولكن غير ممتنع ان يكون الشرط غير شرعي ويفسد مع ذلك ما يعه
مالكه غيره بغير اذنه لانه قد يقتضي بالفساد وان كان كما يتعلق بحق الغير • وقد يكون ثوب الحرير في بعض البيوع لا يمنع من
صحته مع انه شرط شرعي • والصحيح من هذه الجملة ما قدمناه وللطريقة التي ذكرناها نمنع الخلاف في بعض الشروط لم تصح عندنا
الصلوة في الدار المغصوبة وهو مذهب شيوخنا المتكلمين واليه ذهب اهل الظاهر وهو قول الزيدية • وقال الفقها
انها صحيحة ولم يكن هذه المسئلة مما جرى للمتقدمين فيها كلام فان كتب المتقدمين عارية عن هذه المسئلة حتى ليس في كتاب الصلوة
لمحمد ذكرها ولا للشافعي فيه كلام • واما ذهب من بعدهم الى جواز هذه الصلوة وفي اول ما تكلم فيها صرف الخلاف فيها مع
انه يحكى ان ابا اسحق النظام اجاز هذه الصلوة وخالفه ابو هاشم في ذلك
الخلاف مقرونا احدهما بالاخر

ثم استمر الخلاف منا لما ذكرناه في هذا الى يومنا: والذي يدل على صحة ذلك ان الصلوة من حقها ان تؤدى بنية الوجوب بل بوجه مخصوص اما هو كونه ظهرا او عصرا او ذلك اعلا حالا من الوجوب المطلق فاذا كان كذلك لم تخل حال هذا المصلي في الدار المغصوبة من ان ينوي بما يفعله الوجوب او لا ينوي ذلك فان لم ينوه لم تجز صلوته بالاجماع وان نواه مع علمه بانها قبيحة فقد نوى بالقبيح اداء الواجب وهذا يقتضي اعتقاده ان الله تعالى قد اوجب عليه القبيح وهذا يدخله في الكفر فضلا عن ان يشكل في صحة صلاته فلذلك قلنا انها لا تصح في الدار المغصوبة: ومن وجه اخر وهو ان الخلل قد حصل في بعض شروطها وذلك لان من حقها ان تقع طاعة وعبادة لله وقربة اليه وقد وقعت قبيحة معصية فيجب لفقد هذا الشرط ان تبطل والكلام في وجوب كونها طاعة لله قد ادعى شيوخنا فيه الاجماع ولا امر فيه ظاهر لانه من باب لا يتاتى فيه النيابة ولا يصح الا مع الذكر والقصد وعلى هذا قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ومسلم دفع في ذلك نزاع ولن يقع النزاع في نية الوجوب على ما ذكرناه اولا وغير جائز ان يكون من شرطها ان تؤدى بنية الوجوب ولا تكون طاعة مع ان الوجوب ارفع احوال الطاعات فاستقام ما اوردناه:: واعلم ان الخلاف في غصب الدار مما لا معنى للخصوص فيه لا هنا حتى يقول قايل ان الغصب انما يصح فيما ينقل ويحول لان غصبا انما هو دون ذلك وهذا بان يقول صاحب الدار لهذا الغاصب زل عن هذا المكان فاني اريد ان اضع متاعا لي فيه او يقول ليس لك الوقوف لما هنا وان كان زيد او قد منعتني عن التصرف في هذا الموضع بما اردته وان كان لو لم يصرح بذلك كون الكان المعلوم من حاله ما ذكرناه من الكراهة التي تقتضي تحريم اللبث: فاذا صورنا الكلام على هذا الحد فصلى الغاصب وقام في صلوته وسجد وقعد ومنعه بقيامه وفعاله عن التصرف في هذه الاماكن فقد صار في صلوته قبيحا لانها قد تضمنت منع صاحب الحق من حقه وليس في صلوته اكثر من هذا الغصب ولا الغصب لما هنا اكثر مما ذكرناه فاذا كانت الصورة هذه قلنا لمن خالف الذين قد لزمه ان ينوي الوجوب وكون الفعل طاعة فيما قد عرف انه قبيح فان نوى لم يصح وان لم ينو بطلت صلوته فثبت لنا ما نقوله في هذا الباب ويبطل ما ذهب بعضهم ان الذي به عصى هو غصبه دون نفس صلوته لانا قد بينا ان صلاته ليست الا هذه الاكوان التي بها صار عاصيا ومن المحال ان يكون مع كونه قبيحا واجبا ولولا ان الشرع قد اوجب في هذه العبادة خاصة ما ذكرناه لا جوزنا ان يكون قبيحا يسقط عنده فرضها لكن المانع هو ما قدمناه: وليس لهم ان يقولوا ان في الصلوة ما يوجد الا الاذكار دون الاكوان التي يصير بها مانعا لصاحب الدار حقه وذلك لان الصلوة مشتملة على الامرين ووقوع الاجزاء في الاذكار لا يمنع من الفساد في الاكوان ولا بد من كلا مجموعهما ليكون ذلك صلوة: ولسنا نقول ان ذكره قد اجرا على معنى الصحة فانه انما يصح من اضافة الى هذه الافعال المخصوصة: ولو قيل ان الاذكار تابعة للاكوان لم يبعد وعلى هذا زعم بعضهم ان لا ذكر في الصلوة وجعل العبرة للافعال فقط: وليس لكن ان تقال ان الذي اخذ على المكلف ليست افعالا مخصوصة بعينها واما اخذ عليه ان يصلي فاي موضع اوقعها جاز ان تجزيه لانه وان كان كذلك فقد عينه واوقعه فتعين بتعيينه ولا نقول ان صلوته حلت ولا حل الدار فعلا اجزاءت قبله وان كانت كذلك فلن يتاتى منه فعلها الا على قدر ما وقع صاحب الدار من التصرف في ذلك الموضع لا يمكن الا بان يكون القيام هناك او القعود وما شاكله وهذا هو غصب الموضع وغصب ما شاءت الدار مما يريد صاحب الدار ان يثبت فيه شيئا وقد شغله الغاصب بما فعله: وهكذا يكون غصب اعالي الدار فاذا كان كذلك صار المفعول في نفسه في حكم المفعول في الدار فيجب ان لا يجزي: وقد ذكر الشيخ ابو عبد الله ان الذي حصل في هذه الصلوة انها معصية لحق صاحب الدار ولا فقد استوفى ساير شروطها الشرعية واجزى الفعل اذا اختص بوجهين بجزيء فعل منفصلين وهذا منه بنا على انه ليس من شروطها الشرعية كونها طاعة وعبادة وعلى انه لو وقع على وجه يقبح عليه لا يصح ان يكون واقعا على وجه يجب عليه وانما يصح ذلك على طريقة

العدل: فان قيل اذا كان لو اذن صاحب الدار لصحت الصلوة فكذلك اذا لم ياذن لان شروط العبادة اخذ الشرع عليه لا يصح تعلقها باذن الآذن وعدمه: قيل له لسنا نجعل عدم الاذن هو العلة ولكنا نقول اذا فقد الاذن كان كونه هناك معصية قبيحا ومن حكم صلاته ان تكون عبادة وواجبة فهذا الوجه دون ما قدرته: فان قالوا ان الاجماع حاصل على خلاف ما تقولون قلنا ان كان اجماعا سابقا فمعلوم ان المسئلة لم تحدث الا مع الخلاف لم تبق الخلاف فكيف يصح وانما دعوى الاجماع الان فابعد: فان قالوا ان الاجماع السابق الذي ادعيناه هو من حيث انهم تكلموا فيما يبطل الصلوة وما لا يبطلها ولم يذكروا ذلك من جملتها وليس من شان كل شرط من الشروط ان يتكلموا فيه واما الواجب فيما يحدث انه لا يذهبوا عن الصواب فيه على انهم اذا بينوا ان من شرطها النية التي ذكرناها وقد يجرون هاهنا امكن ان نعلم من جهتهم صحة ما قلناه: فان قالوا غاية ما في ذلك انه قد عصى بما فعله من الصلوة وكونها معصية لا يمنع من ذلك (?) لانه لو قام في صلوته وهو يخشى التلف لكان عاصيا وصلوته مجزية:: وكذلك لو صلى وقد راى طفلا يغرق فمضى في صلوته لكان عاصيا بذلك وقد صحت صلوته:: وكذلك اذا راى رجلا يقتل غيره ظلما فلو قطع صلوته لامكنه تخليصه فلم يفعل فهو عاص وصلوته مجزية وكذلك لو صلى وفي الوقت فسحة وهناك وديعة قد جاء صاحبها يطالب والحاجة اليها ماسة فكان عاصيا والصلوة تامة فهذه الجملة تبطل قولكم ان من شرطها ان تكون طاعة واذا اجزأت هاهنا فكذلك في مسئلتنا: فالجواب ان هذه المسايل حالها عندنا تجري مجرى الصلوة في الدار المغصوبة ومن قال ببعضها قال بالباقي فلا يصح ان يجعل شيء من ذلك اصلا لما عداه: ودعوى الاجماع في ذلك غير ممكن كما قلنا في الاولة الا ترى ان العلة التي ذكرناها قائمة في الجميع ولا تخصيص فبطل ما قالوه:: فان قيل (?) النهي كما ورد عن الصلوة في الدار المغصوبة فقد ورد عن الصلوة وهو يدافع الاخبثين قيل له لو كان ذلك النهي كما ذكرناه لسوينا بين الحالين والغرض هاهنا انه يصرفه عن الخشوع والسكون اللذين لو فقدا لم يؤثر في صحة صلاته وليس كذلك الحال في الغصب الذي يقتضي قبح صلوته ولا يعترض هذه الجملة قيامه مقاما في المسجد وغيره احق به لان غصب المساجد لا يصح وانما اكثر ما في هذا الباب انه تارك للاولى فهو كمن يقف في الصف الاول وغيره احق به فلا يقتضي بطلان صلوته والباغي الذي منع الامام انما عصى بمنع الامام وتعرضه لابطاله فلهذا صحت منه:: فان قال ان كان الايمان يصح في الدار المغصوبة وكذلك الصوم ودفع الزكوة وصح الذبح بالسكين المغصوب والطهارة بالماء المغصوب والوقوف بعرفة على جمل مغصوب وستر العورة بالثوب المغصوب وكذلك فقولوا مثله في الصلوة: قيل له ان العقد الفاصل بين الامور التي احترزنا ها وبين الصلوة التي منعنا منها هو ان ما ليس من شرطه ان يتولى المكلف فيه فعلا بنفسه بل فعل غيره قد يقوم مقام فعله: واذا ما هو فعله بنفسه لم يحتج الى نية العبادة والقربة او نية الوجوب بل ليس من شرطه النية اصلا فخارجا (?) عن هذه النية المخصوصة لم توجد ذلك قام مقام غرضه فان المعصية لا تمنع قيامها مقام الغرض وكل ما خرج عن هذه الجملة خالف حكمه حكمها قلناه فعلى هذه الطريقة تجري الجواب فنقول اما الايمان فليس هو ما يتناول الدار سواء رجع به الى القول او الاعتقاد فلا يصير الغاصب بذلك مانعا لصاحب الدار من حقه وهكذا كل ما كان من افعال القلوب لان صاحب الدار ليس يريد الا (?) فاذا لا عين فوجود ما فعله من هذا القبيل كعدمه:: واما الصوم

فهو الكف عن الفعل والجالب في دفع الزكوة ظاهرة لانه يقوم فعل غيره مقام فعله ولهذا يأخذ الامام زكوته
ويكون كافيا له في فعل الاجزاء فيه ومهما احتيج الى ان يتولاه فليس من شرطه العبادة والطاعة وليس هو ايضا
ما يقع مع صاحب الارحية فاما الذبح فالمنتفع عند اراقة الدم فلذلك يحصل الاباحة فسواء كان هذا السكين
المملوك او المغصوب وليس هو ايضا من باب ما لا بد من ان يتولاه المكلف بنفسه واما الطهارة بالماء
المغصوب فانا جازه عندنا لانه مما يصح فيه النيابة ايضا فان غيره يصح ان يوضيه وليس يحتاج الى نية العبادة
فان اكثر ما في غيره ان ينوي فعلها لاجل الصلوة او ينوي ازالة الحدث فاقامة العبادة كالطاعة
فعند مع واجب فيها والغرض هو جريان الماء على هذه الابعاض لا غير مع لا عتبار النية التي ذكرنا على
قول بعضهم واما الحج على جمل مغصوب فلان الغرض هو حصوله بعرفة على اي وجه كان ولهذا لو وقفت به
ذا جنة صح وهو غير عالم بان ذلك عرفة لاجزاه وليس هنا من باب ما يحتاج فيه الى نية العبادة ولانها يقوم
فعل غيره مقام فعله ومما يشبه ذلك هو ان كان المنكر في الدار المغصوبة من الغاصب لانه لم يوخذ عليه ان يفعل طاعة
وعبادة ولهذا قد يجوز ان يجب على صاحبه اذا اقدم على نكر فعصيه لا يمنع من ذلك واما ستر العورة بالثوب المغصوب
فالظاهر انه لا يجزيه ايضا اذا صلى لان فعله في ذلك الثوب هو صلوته وذلك معصية فينبغي الا يصح والحال هذه
وان كان ذكرنا يجزيه في الكلام انه متى كان قد ستر قدر العورة بالمملوك فاكثر ما فيه اذا كان مغصوبا لا يؤثر لانه زايدا
وفعل الفعل عنه ويصير بعض معصية الى ما فعله من الصلوة وعلى هذا القياس يجب ان كان الكل مغصوبا الا يجزي في
والصحيح هو الاول لان فعله في الزايد عنه منفصل عن فعله في الاول فهما سواء في القبح وربما يقال هلا اجزتم الصلوة
في الثوب المغصوب لانه قد يصح صلوته ولا ثوب فوقوعه على وجه الفساد ليس باكثر من عدمه ولكن ليس كل حال هو
لم يعلم لم يوثر فاذا كان على وجه الفساد يصح لان عند العدم لم يجعل عاصيا بصلاته وعند لبس المغصوب قد صار
عاصيا بذلك فافترقا واعلم ان الجملة التي تقدمت قد دلت على ان حكم الفراح من الارض المغصوبة يخالف الحكم
الدور المغصوبة المسكونة لان العادة قد جرت بان لا يكره الانسان مدخل غيره ضيعته التي هي على الصحارى ويفارق
حالها حال المنازل وانما الذي يكرهه الانسان ان يكون غيره يتصرف في داره اذا ضيعه واستغلاله فاما البناء
فيما ذكرناه هذا هو الغالب ثم غير ممتنع في بعض الناس ان يعرف من جهة كراهته فيكون حكمه حكم ما تقدم
ولكنا نتكلم على الاغلب كما ثبت هذه الطريقة في الاراضي فقد ثبت في غير الغاصب ان صلاته في الدار
المغصوبة صحيحة من حيث لا يكره صاحب الدار دخول غير الغاصب وغير اعوانه الذين يحولون بينه وبين ملكه فلو
ان يدخل بعض الناس الى الدار التي قد غلب الغاصب عليها لحاجة له عنده او دفع مظلمه او لبعض اغراضه ثم يدخل
عليه وقت الصلوة فيصلي وعنده حيث لو امكنه لازاله يد الغاصب لفعل فمن هذه حاله قد علم من حال رب الدار
انه لا يكره كونه هناك والحال هذه فيفارق حاله حال الغاصب الذي قد صار مانعا لصاحب الدار من حقه
لان كونه هناك على كل حال قبيح وهو في حكم المطالب في كل وقت بالخروج ولصحة هذه الجملة قلنا ان الغاصب
لو صار ممنوعا عن الخروج لصحت صلوته لان كونه هناك والحال هذه ليس بقبيح بل قد صار معذورا بترك الخروج ولولا ان
الامر كذلك لصار غير متمكن من القبيح وهذا لا يجوز فيجب ان يعتقد الباب على ما ذكرناه ثم قال فمن كانه

من مال مغصوب هل يصح قيل له لا لان المأخوذ عليه ان يخرج من ماله ما لزمه عطيته وهو غير مالك للمغصوب فلم يجز ذلك عنه
ومفارق حاله حال الحج بمال مغصوب لان المأخوذ عليه هو وقوفه بتلك المواضع فعلى اي وجه كان حصوله بها فالاجزاء حاصل
على ما ذكرناه وانما اريد المال للوصلة اليه ولهذا لو حصل هناك بلا مال لكان حكمه حكم من توصل اليه بمال فهذه طريقة
القول في ذلك

باب فيما يقتضيه الامر من آحاد وجمع وفريق دون فريق

الاصل في هذا الباب ان الخطاب من الله تعالى اذا ورد بلفظ عام وجب ان يثبت الكل منهم متعبدين به الا ان تقوم دلالة
على ان المراد به بعضهم كما ثبت في قوله فاقطعوا ايديهما انه الى الائمة او من يلي من قبلهم او من كان له ضرب من الولاية بخصوص
على انامه بعضهم وسيد العبد والجارية ونحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وان كان ذا الغرض به الامام او من يلي من قبله وهذا
ليس من باب العموم وان اريد به البعض وان كان قد ذكر في الباب فاما اذا لم يقم في ذلك دلالة كان الكل مخاطبين ثم ليس كذلك تحلوا
اما ان يكون الغرض به حصول شي ما فقط او ليس الغرض ذلك فالاول هو الذي يعد من فروض الكفايات وان كان هنا ما قد يصح
قيام الواحد وقيام من هو مثل صفته في العدد مقامه وقد يكون من باب ما لا يتم الا بجماعة ويقوم غير تلك الجماعة مقامها
في تحصيل تلك البغية ووجوب ذلك على كل واحد من الجماعة او على كل جماعة من هذه الجماعات على حد يخرجون بتركه هو اذا غلب في
الظن ان الغير لا يقوم بذلك فحينئذ يتوجه الغرض فيه على هذا الواحد او على هذه الجماعة وان كان كل واحد يترك القيام على هذه
الطريقة فلا حرج وان لم يقع اصلا وان لم يغن تركهم للقيام بذلك على هذا الحد حرج التارك وان قدر وقوع ذلك الشي ولا يوثر ما
ذكرناه في حد الواجب لانا نشترط في ذلك ما له مدخل في استحقاق الذم وهذا فله مدخل في الذم فان تركه مع غلبة ظنه ان غيره
لا يقوم به وانما كان كذلك لان تعيين الوجوب عليه ليس على وجه الاطلاق بل هو مشترط بما قدمناه فاما الوجوه التي تعد من
فروض الكفايات حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين فهو كالغزو وما يتصل به من حفظ البيضة وكف العدو عن ديار
المسلمين وكابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفن الموتى والصلوة عليهم ونصب الامام اذا لم يكن في الزمان
امام ولا ذو عهد من امام لان اية جماعة صلحت للامامة فهي بمنزلة جماعة اخرى تصلح لذلك وليس الغرض الا حصوله وكالتفقه
في فروع الفقه لانه من الباب الذي لا يتعين الوجوب على واحد الا عند الشروط التي ذكرنا ولا بد من ان يكون الشرع به محفوظا
على العاقد على وجه يتمكن من الفتيا وعلى هذا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين فجعل
التفقه واجبا على طايفة من جملة الفرقة فيخالف حاله حال الواجبات العقلية من المعارف التي هي من فروض الاعيان
ومن هذا الباب ايضا حل الشبه الواردة على المكلفين لانه اذا قام ببيان البعض مقام بيان غيره فهو من فروض الكفايات الا
ان يكون هناك مزية لبعض ذلك على بعض فيتعين الحال فيه بان يكون السبب في القاء تلك الشبهة اليه او كان لبيانه مزية على
بيان غيره الى ما شاكل ذلك وقد يعرض في فروض الكفايات واستعمال الاسلحة والعلاقات والصلاحات وهذا ابعد لانه
يتعلق بمصالح الدنيا الا ان تقع الحاجة اليه في الدين فيصير الناس مدفوعين الى تحصيله لا على طريقة فروض الكفايات وان كان
لا يبعد ان يجب على امام المسلمين ان يجلب اليهم من بياعهم وصناعهم ويقوم بمصالح احوالهم فهذا هو القول في الغرض الاول وهو
ما عم الخطاب جميع المكلفين ولكن الغرض ذلك الفعل فقط فاما اذا لم يكن كذلك فهو من واجبات الاعيان وذلك ينقسم فاما
ان يكون الوجوب مشروطا باجتماع جماعة فيهم يصح اداء ذلك الفرض كما نقوله في صلوة الجمعة لانها لا تتم بالاحاد فاذا حصل
العدد الذين تنعقد بهم الجمعة فقد خرجوا عن ذلك واما ان لا يشترط بذلك كل المكتوبات وغيرها وان
كان لا يمتنع ان يكون استدراك الفضيلة موقوفا على الجماعة فيكون امرا على هذا الحد كقوله تعالى واركعوا مع الراكعين
لان الركوع وان وجب على كل واحد منهم فالامر بذلك هو امر بتحصيل هذه الفضيلة وهذا لا يتم بالاحاد
فهذه طريقة القول في هذا الباب

الكلام في العموم والخصوص ه باب في حقيقة العموم والخصوص

الاصل في هذا ان اقسام الكلام قد عرفنا اختلافها فيما تفيده في الصورة وهذا هو المراد
بقوله في الكتاب انها لما اختلفت اختلفت احكامها لان معنى اختلاف الاحكام فيها هو ان بعضه يكون امرا وبعضه
يكون نهيا وبعضه يكون خبرا الى غير ذلك من سائر ضروب الكلام ه وهذا بين في اختلاف الفوائد بهذه الضروب
فلما جعل الافتراق في فوائدها وجب ان نخص كل قبيل بلقب كما انا لما عرفنا اختلاف المسميات وضعنا لكل اسم لفظا مخصوصا
فاذا تقرر هذه الجملة وكان من اقسام الكلام الخبر وكان الخبر يشتمل على ما هو عام وخاص وجب ان نبين معنى
الخاص والعام والذي يقدمه قبل الشروع في تحديد هذه الالفاظ ان هذه اللفظة انما تستعمل حقيقة في الاقوال دون المعاني
خلافا لما ذكره ابو بكر الرازي رحمه الله انه يستعمل في المعاني كما يستعمل في العبارات ه ومن البعيد ان يجعل ذلك حقيقة دون الالفاظ
وانا نريد ان نقول هو حقيقة في الامرين ولو ثبت ذلك ما ضرنا فيما نريده من كونه حقيقة في الالفاظ بل لو كانت حقيقة
في المعاني ايضا ما ضر لان غرضنا ان هذه الالفاظ المخصوصة اذا وردت في خطاب الله تعالى مجردة عن القرائن فما حكمها
وهذا بين من دون الكلام في ذلك الا انه لما راى انهم يقولون عمهم القحط وعمهم البلاء وعمهم المطر ظن انه يجب ان
يكون حقيقة في الافعال والمعاني كما انه حقيقة فيما ذكرناه وهذا بعيد وذلك لانه اذا لم يطرد في كل المعاني بطل كونه حقيقة
ونعلم انه لا يقال عمهم الاكل والمشي والارادة وما اشبهها هذا وكما لا يقال هذا فلا يقال في هذه الافعال انه عموم كما قيل مثله
في الخطاب الا ترى انه لا يقال في علم زيد وارادته اذا تناولا اشياء انهما عمومان وكذلك فلا يقال في البلاء انه عموم ه وشرحه
هو انه قد تصور العاقل في نفسه هذه الافعال قبل العبارة عنها ثم لا يصح ان يسمى ما تصور في نفسه النفس عموما ه وبعد وكان يصح
ان يستعمل الخصوص ايضا في الافعال وقد عرف خلافه فثبت ان في الموضع الذي استعملوا لفظ العموم فيه كان على جهة المجاز دون الحقيقة
واذا ثبت انه يرد في الالفاظ قلنا لا يكون الكلام عموما ولا خصوصا الا وهو مفيد فان كل ذلك من اقسام المفيد ولهذا لا يصح دخولهما
في الالقاب وفيما لا يفيد على وجه من الوجوه ولهذا لو سالنا السائل عن لفظة من وما وما شاكلهما هي عامة لقلنا هذا غير مفيد
في نفسه فكيف يثبت عموما ولكن نقول اذا تم الكلام ووقعت به الفائدة جعلنا هذه الجملة عموما لدخول لفظة من عليها وكذلك
القول في الخصوص يجب ان يعرف فوائده في هذا الباب اذا تكلمنا في الالفاظ العامة ه وكذلك خطانا من قال ان قولنا شيء
هو اعم العموم لان قولنا شيء لمجرده لا يفيد فضلا عن ان يكون عاما او خاصا وان كان في بعض الاحوال قد يفيد في النفي ما لا
يفيد في الاثبات على ما سلف القول فيه في باب الخطاب فمعنى العموم هو ما استغرق جميع ما يصلح له لا على طريق الزيادة
او على وجه البدل على غيره وهذا الاحتراز ذكره في الشرح وفي الاثر ايضا ولم يذكره في الكتاب وذلك مما لا
بد منه لئلا ينتقض باسم الجموع والتثنية فانها تستغرق ما يصلح له وليست بعامة وقد وقع الاحتراز بقولنا
يستغرق كل ما يصلح له عن النكرات لانها تفيد الصلاح دون الاستغراق وان كانت في النفي قد تفيد العموم
على ما نبينه من بعد ان شاء الله ه واما الخصوص فهو ما تناول شيئا واحدا وكان هذا واردا عندهم
في الالقاب لانه يقع به التمييز والابانة كقولك زيد وعمرو وكان من حكم هذا عندهم ان لا يقع فيه الشركة حتى اذا ما وقعت
ابانوه بضم صفة اليه فقالوا زيد الطويل او [illegible] العالم او العربي او ما شاكل ذلك ه والاسماء التي تجري على الله
تعالى نحو قولنا الله وما شاكله فهو يجري مجرى الخصوص من حيث وقع به الفرق بينه وبين غيره فصار هو مخصوصا

بالاسماء التي تطلق عليه وشابهت الالقاب فلذلك سمي بالخصوص ولانها تجري مجرى اسماء الاعلام في دخول حرف النداء فيها كما يدخل
في قولنا زيد وعمرو فاما ما يرد في الشرع من الاسماء الخاصة فلا بد من كونها مفيدة لاحكام تفارق اهل الوضع في الخصوص
ومع هذه الجملة نقضي بان الكلام قد يقع فيه ما ليس بعام ولا خاص مثل التثنية والجمع والفاظ النكرات فسهل قول عباد
ان ما تعدى الواحد فهو عام وحكي عنه انما يتناول شيئين فصاعدا فهو اقل العموم واقل الخصوص ما تناول شيئا واحدا
وهذا بعيد لان التثنية لا تعد عموما ولو عد ذلك عموما لكان من حيث لا يستغرق خصوصا فيكون عموما خصوصا ه ويبين صحة
ذلك ان قولنا رايت الزيدين قائم مقام قوله رايت زيدا وزيدا ولا تشتبه في ان هذا ليس عموما عند اهل اللغة فثبت انه قد
يقع للخطاب عن تناول الاحاد ولا يبلغ مبلغ العموم ه

باب ذكر الفاظ العموم وما يشاركه في الحكم وان لم يوصف بذلك وما يتصل به ه

الاصل في ذلك ان كل ما يتناول
من الكلام الاشياء فهو على وجوه فمنها ان يكون متلفظه بلفظ الجمع او على وجه لا يكون البعض احق من البعض فيكون من الالفاظ
العامة فالاول كقولك اي رجل عندك لان لفظه لفظ الواحد لكن بدخول اي عليه قد افاد العموم ه والثاني كقولك اكل رجل
عندك لان لفظه لفظ الواحد الجمع وافاد به العموم وان كان بزيادة ه والثالث هو كقولك من عندك لانه من الفاظ العموم
ولهذا يصلح ان يجعل الجواب بذكر الاحاد والجموع وسائر العقلاء وليس يخلو الكلام به
الا ان لا يكون تناوله للبعض لا تناوله للباقي ولهذا يصلح ... او يقتضيه بزيادة فالذي لا يحتاج فيه الى الزيادة كقولك
بجعل الكلام عموما من احد امرين اما ان يقتضي كونه عاما من دون زيادة او يقتضيه بزيادة فالاول كلفظ الجنس والجمع وما
من وما والذي يقتضيه بزيادة فهو على ضربين اما زيادة متصلة باللفظ او منفصلة عنه فالاول ... وهي متصلة ه والثاني مثل قولك اي رجل عندك
شاكلهما اذا دخلها الالف واللام لان ذلك يفيد العموم بهذه الزيادة وان كان لفظه غير الالفاظ العامة وهو من الزيادات
او يقول ما جاءني رجل لان هذا من حيث اقترن به نفي الجنس اقتضى العموم ويذكر احكامها في العموم لا تخرج عن هذه الطريقة التي
المنفصلة ه فاذا عرفت هذه المقدمة فنبين ان الالفاظ التي تعدد ذكرها وذلك لانهما اذا كانا نكرتين في المجازاة ه
ذكرناها ه فاولها ما ذكرناه وهو ما يقتضيه من غير زيادة وهو كقولنا من وما قال الله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه
وان كان قد ذكر خلافه مجازا
وانما وجب استراط التنكير في هذين الموضعين
والاستفهام افادنا العموم فيكون من يفيد عموم العقلاء او صفة من يعقل وما يفيد عموم ما لا يعقل لانه يصير به الاستفهام تعدد
وقال تعالى والسماء وما بناها ه وما يفيد عموم ما لا يعقل فاما اذا كانت معرفة فلا يصح ان يقع نكرة ومتى كانت هذه اللفظة
او جعله شرطا بعد ان يقع نكرة ه فاما اذا كانت معرفة لم يمكن ان تجعل شرطا
لانه انما يصح الاستفهام به وكذلك ما دام السؤال وكذلك يسال السائل عما لا يعلم ليعلم ه وهذا
سلا بلا عن جهل ما يعلم ه وهذا يقتضي حقيقته والتعرف يجب المجيب بما يعرف فاما اذا كان من وما معرفة فيهما
نكرة صلح ان تكون شرطا واسما يقع به الاستفهام والى ما شاكل ذلك فاما اذا كان ... او اهتدى الى ما شاكل ذلك بعد ان تقرنا اليه غيره فتقول من
نحو قوله من عندك وما عندك وما حال فلان ومن دخل داري اكرمته او ما عندي لا بعد ان يقول من عندك ولا يستقيم ان يقول من عندي
كمعنى الذي ولهذا احتاجا الى صلة في الكلام كصلة الذي فلا يستقيم ان يقول من عندك اذا كان ذلك معرفة وقعت خاصة لكونها ما بمعنى
عندك ضربته او ما عندك اكلته او ما في الكيس انفقته وقد قال في الكتاب ومن هذا الباب حتى في
مفاد الذي وعنى بعد ان يجعل عامة دخلت عليه فيقال اعطيتك ما في الكيس واضربت من في الدار وان كان
الاوقات وانه في الاماكن لانه لا وقت الا ويتناوله قولك اذا سالت عنه كمتى قدم زيد ومتى يقدم
في احد الحالين يتناول الاوقات الماضية وفي الاخرى الاوقات المستقبلة ولكن ذلك هو لما اقترن به من اللفظ الواحد
افاد الماضي او افاد الاستقبال وعلى هذا يصلح ان يجيب عند السؤال بمتى كذا

اي وقت كان من جملة هذه الاوقات فيجب ان يكون عاما فيها وكذلك الحال في اين ومهما اي لانه لا يصلح ان يجعل كل مكان من
الاماكن هو ما المسؤول عنه بقولك اين فلان وذكر من بعد النكرات في النفي لانها تعم كقولك ما جاءني من رجل فانه هذا لا يعم
في الاثبات وانه عم في النفي وكان العلة فيه انه لا يصح ان تجيبه بكل احد وقد يصح ان لا تجيبه احدا فلهذا عم في احد الموضعين وخص
في الموضع الاخر وعلى هذا نصا بقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ان ذلك عام ولم يحمل قوله صلى الله عليه واذا وجدت الماء فامسسه
جلدك عاما لما كان اثباتا فاذا عم النكرات في النفي ثم دخل عليه الاستثناء افاد الاثبات لتزيل حكم النفي اذا دخل على النفي
فيقلب اثباتا فتقول ما جاءني من احد الا زيد وبالعكس من هذا اذا كان اثباتا فان الاستثناء اذا دخل عليه افاد النفي كقولك
جاءني الناس الا زيدا ومن الفاظ العموم اسم الجنس او الجمع او المشتق من الفعل او الجاري مجرى المشتق فاذا دخل هذا اذا
دخله الالف واللام اقتضى العموم نحو قولك الرجال والانسان والناس والمشركون والسارق والكافر تذكر قبل الخلاف مقدمة
في التعريف فنقول التعريف بالالف واللام جميعا وانما يقع باللام وحدها وزاد الهمزة ليصح
الابتداء باللام التي وضعت للتعريف ولاجل ان يبطل المزيد هي الالف لانها
النطق باللام والكلام ولاجل ذلك اذا توسطت الكلام هذه الهمزة ذهبت في الدرج
اذا عوضت ساكنة واما المزيد هي الهمزة على ما ذكرناه لا يصح في هذه اللام الا ان ترد في كلام مفيد فتتغير به الفايدة
حتى تجعل النكرة معرفة ولاجل هذا لم يجز دخولها في الالقاب المحضة لما لم تكن مفيدة فلا يقال الزيد ولا العمرو وليس تنتقض هذه
الجملة بقولنا الحسن والحسين والعباس والفضل وما شاكل ذلك من الالقاب دخلهن الالف واللام وذلك لانها مفيدة في
الاصل الفايدة وانما زيد بها التمييز وما يقوم مقام الاشارة ولاجل ما ذكرناه من افادة اللام للتعريف لم يصح دخوله على ما
هو معرفة لتعذر ادخال المعرفة وانما يصح دخولها في النكرة لتعرف ولهذا لا يقال الزيد والعمرو والى ما اشبه ذلك وجرى
التعريف في امتناع دخوله على المعرف مجرى التاكيد في امتناع دخوله على التاكيد ولذلك لم يصح عندهم ان لا تدخل الالف في
انهم ان الا اذا خلتها طرف كقولك اني في ذلك لايه وان في الدار لزيدا لما كان عندهم ان لكن هي للتاكيد وكذلك اللام
تردها كيدا فاذا تقرر ذلك اوجبت هذه اللام تعريفا لما دخلت عليه فان كان هناك عهد بين المخاطبين انصرف الخطاب
اليه ولذلك اوجبت استغراق الجنس لئلا تعود نكرة وهذا الجنس من العهد يثبت بين المخاطبين منا لمشاهد حال متقدمة
ولو وقع الاطراد الوعد المخاطب فيه باشارة وغيرها فاذا حصل ذلك حمل المخاطب خطابه على ذلك ومتى لم يكن فلا سبيل
لحمله على الجنس لا محالة لئلا يجوز ان يخاطب فلا يريد بخطابه شيئا اصلا وانما يجب مثل هذا في خطاب الحكيم تعالى لان حكمته
تمنع من ان لا يريد بخطابه ما وضع له من دون ضم دلالة اليه وليس ثابت فيتعذر فيه العهد الا من جهة الدلالة فاذا قرر
في عقولنا امر من الامر فورد خطابه على وجه يصح مراعيه لما قد دلنا العقل عليه حملنا عليه عليه ما يقوله في قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم لانه لا يشق لنا العلم بانه تعالى لا يكلف الا العقلاء المتمكنين عن فان قوله يا ايها الناس لم يرد به
المجانين والعجزة فاذا تعذر ان يكون في خطابه ما قد تقرر في عقولنا بيد طريقه مخصوصة فلا بد من حمله على الجنس كما يفعله
من اباب الوعد والوعيد وما شاكلهما فاذا ثبت ما ذكرناه من هذه الجملة قلنا ان دخول الالف واللام في اسما الجنس من
قوله الانسان او دخولها في اسم الجمع كقولك الناس والرجال او ما كان مشتقا كالسارق والسارقة والزانية والزاني
او ما جرى مجرى المشتق كقولك الكافر والفاسق فيقي كل هذا الصحيح عندنا انه يفيد العموم وهو قول شيخنا ابي علي
والذي ذهب المبرد في اسما الجنس وان كانت الطبقة واحدة في الجميع وقول ابي هاشم في ذلك مختلف فانه قال في اسما
الجنس انه يفيد الجنس او النوع لا على وجه الاستغراق والشمول وجرى مجرى قول القايل اذا دخلنا المغارة فاخذ الاسد
واهلك الناس الدينار والدرهم ابا جعل حذقه من هذا القبيل والايا هلاكهم يهو هذا القبيل لا طريقه العموم قال
قاضي القضاة في شرح البغداديات انه حكي لي ان الشيخ ابا عبد الله

كان يميل الى هذا القول وهذا قول ابي علي البسوي من النحويين وحكى عنه انه قال ما تصورت ان اسم الجنس يفاد به العموم
الا بكلام الحجاج حيث قال ايها الرجل وكلكم ذلك الرجل ولكن مذهبه ما ذكرناه وهو اختيار ابي هاشم في اسما الجنس وقد
حكي عنه ايضا مثل قول ابي علي رحمهما الله في اسما الجنس فاما اسم الجمع فله فيه مذهب قديم قد ذكره في الابواب
الصغير وفي العسكريات وهو انه يفيد الثلثة مع دخول الالف واللام عليه فكانه ما جعل لدخول الالف واللام فايدة
في ذلك والمذهب الثاني هو كقوله في اسما الاجناس اذا دخلها الالف واللام والمذهب الثالث هو كقول الشيخ
ابي علي والخلاف في الاسما المشتقة والجاري مجرى المشتق هو على نحو الخلاف في اسما الجنس فان عندنا على ما اختاره
ابو علي انهما يفيدان العموم وعلى هذا لم تعتبر الحال بين القرابين في قوله ويستعلم الكافر لمن عقبى الدار او الكفار فاما
مجرد الجمع المجرد عن الالف واللام فانه ينظر فيه فان كان منكرا افاد ثلثة لا باعيانهم ولا يقتضي الاستغراق بلا اختلاف بينهم
ولا ينتقض كونه نكرة وعاد معرفة ولكنهما رحمهما الله اختلفا في الجمع المضاف او في ضمير الجمع مثل قوله صلوا وصوموا
فذهب ابو علي الى ان هذا من حيث ان المخاطب حكيم حتى لا بد من حمله على العموم وان كان من حيث اللغة لا يفيده لانه لو اراد البعض
لدل عليه من حيث ان تناوله للثلثة وللاربعة وما زاد عليها على حد واحد وابو هاشم يحمله على الثلثة لانها المتيقن عنده ويجريه
مجرى الاسم المشترك وسنبين ذلك من بعد والذي يجب ان نعتمده في الجموع انها على ضربين احدهما لا ينحصر والثاني
ينحصر فالذي لا ينحصر كقولك رجال وما شاكله والمنحصر على ضربين احدهما يكون على وجه الحصر مذكورا مع اللفظ نحو قولك
ثلثة واربعة وعشرة والثاني لا يكون مذكورا معه نحو قولك عبيد زيد ودور عمرو لانه قد يشق العلم باحصارهم ولكن ليس يتطاف
الى اللفظ وجه الحصر فيدل على كل حال يفيد العموم بدخول الالف واللام عليه سواء كان جمعا للقليل او الكثير او صلح لها الا اذا
كان وجه الحصر مذكورا مع اللفظ لانا اذا كنا نوجب الاستغراق عند دخول اللام على اسما الاحاد فكذلك في المجموع بل فيها احق
واولى ومن الفاظ العموم قولنا اي وذلك انه اعم من من وما لان من يقتصر شمول العقلا وما يدخل فيها ما لا يعقل او في حال من
يعقل واي يدخل في الامرين لانك تقول اي رجل عندك واي شي اكلت وكلا هذا يفيد العموم لمكان لفظة اي فان قيل كيف تقضون
بان العموم عموم قولنا اي كعموم من وما ومعلوم انه اذا استفهم بلفظه اي كان الجواب بذكر الواحد ومتى ذاد لم يكن مجيبا
وليس كذلك في لفظ من وما قيل له انما يعتبر العموم في لفظ الاستفهام لا في الجواب فان لفظه من ايضا انما اذا ذكرت
عامة عند الاستفهام لما يرجع الى السؤال لا الى الجواب فكانه لما صلح ان يدخل قولنا اي على العاقل وغير العاقل من غير
وقوع اختصاص حكم بكون اللفظ عامة في الامرين وجعلت اعم ما ذكرناه فيهما ويبين محمد هذا انه يرد في باب الشرط
والجزا على حد ما يرد من قولنا من وما فجعلت عامة كعمومها فهذا هو القول في ذلك قال في الكتاب ومن ذلك لفظ كل
فانها تفيد الاستغراق اذا اكد بها الكلام وقد ذكر في الشرح ان له وجهين احدهما افادة العموم والثانية التاكيد فاما
التاكيد فقد مثله بمثالين يصح احدهما ولا يصح الاخر فالصحيح هو كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والاخر لا يصح قوله كل من دخل
داري ضربته وهنا غير مستقيم من جهة العربية فضلا عن انه يعطى حكم التاكيد لوجهين احدهما ان من حكم التاكيد ان لا يتقدم المؤكد
بل يتبعه ولا يجعل له صدر الكلام وهو في هذا الباب جار مجرى البدل والنعوت وعطف البيان الى غير ذلك ويجب ان يكون ما يؤكد
من لفظا يؤكد كل ان يكون المقصود به التعميم لا التاكيد فكيف يصح قوله من دخل داري اكرمته على ان يكون قوله كلا مؤكدا والثاني هو ان
من حكم الشروط ان تقطع صدر الكلام ولا يتقدم عليه غيره فيجب ان يكتفى
قوله من دخل داري اكرمته هو شرط وجزا

عندك فقوله من دخل داري اكرمه وعلى هذه الطريقة قال الشاعر: اذ من يدخل الكانسة يوما يرى فيها جآذرا وظباء

... ان يكون المراد به انه لم يرجع الى قصد متقدم ويكون قوله من يدخل الكانسة شرطا وما بعده جزاء فهذا هو القول فيما يجعل من ذلك

تأكيدا فاما ما يفيد العموم فكقولك عبد من عبيدي حر وكل رجل اهانني اهنته وكل امراة لي فهي طالق الى ما جرى هذا المجرى ا

نا نعتبر بهذه الالفاظ على ما ذكرناه فاما الدلالة فسنجي بعد ان شاء الله

باب في ذكر الدلالة على وجوب القول بالعموم وذكر الخلاف فيه

انا احوجنا الى اثبات الدلالة على الالفاظ العامة لمخالفة من خالف في الوعيد وقال بالارجاء فانهم او اكثرهم نفوا العموم

في هذه الفوائد ولنا معرفة مراد الله تعالى بخطابه ومعرفة مراد الرسول صلى الله عليه وآله في الاحكام الشرعية لانه لا بد لك

حتى اذا كان عاما وعري عن قرينة وجب حمله على الظاهر وكذلك القول في الخاص وقد كان هذا مذهبا للصحابة ومن بعدهم فانه اذا

[illegible] احوالهم عرفت ذلك لانه [illegible] في ضروب احتجاجاتهم مثل الماء من الماء ومثل قولهم في الجمع بين الاختين بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما

اية ولن يكون كذلك [illegible] الا مع القول بالعموم وعلى هذا [illegible] احوال [illegible] من بعدهم مع الخلاف في الارجاء فان الذي كان يجري

من عمرو بن عبيد وابي عمرو بن العلاء انما كان في ان الخلف لا يجوز على الله سبحانه [illegible] فاما ان بعضهم انكر على بعض الاستدلال

بظواهر العمومات [illegible] ما لم ينقل عن واحد منهم فدل هذا على ظهور الحال في العموم عندهم وهذا هو الذي يقتضيه مذاهب

العقلاء اذا تكلموا في احكام الشرع وانما ابدع الخلاف في ذلك قوم ممن خالفوا في الوعيد وقالوا بالارجاء واول

ما حدث الخلاف فيه على ما يحكى في ايام ابي شمر وما قاربها ثم تابعه على ذلك طبقة من اصحاب الظاهر ومحمد بن شبيب وغيره

وكان خلاف هؤلاء في العموم على بعضهم لا للارجاء وانكر ان يكون شيء من الالفاظ ظاهرا فاستوى بين [illegible] الخصوص والعموم

وهو الذي ذهب اليه ابن ابي بشر وغيره من القائلين بالوقف واخرجوا القران عن ان يكون حجة ودلالة وفائدة قوله الذين

[illegible] خالفوه لان الشرع مبني على الخطاب فاذا لم يعرف بخطاب الله وخطاب رسوله شيء فقد بطل الشرع وبطلت فائدته

قوله تعالى في صفة القران انه هدى وشفاء ونور [illegible] وقوله او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ويلزم ان لا يعرف

الرسول شيئا من الشرع [illegible] انما هو الخطاب [illegible] ان يدعي انه اضطر الى قصد جبريل عليه السلام فلا بد في

جبريل عليه السلام من ان يكون عرف مراد الله [illegible] الخطاب ويلزم ان يكون وجود القران كعدمه وان يكون حاله كحال المهمل

ان كانت [illegible] مفيدة بغيره وكلاهما [illegible] عظم الخطاب في ذلك ووجه الخلاف في هذا الباب لا يخرج عن نوعين احدهما فيما

يرجع الى اهل اللغة والثاني فيما يرجع الى [illegible] خطاب الله [illegible] فاذا قال القائل انه لا لفظ من جهة اللغة [illegible]

العموم وانما يستفاد ذلك بالقصد فيصير الخطاب عاما بالقصد من المتكلم وكذلك اذا قال ان هذه الالفاظ التي [illegible]

عامة [illegible] على حد [illegible] للعموم فجعلها من الاسماء المشتركة كالعين والشفق والقرء وما اشبه ذلك

وقال فانه [illegible] المراد به على الدلالة لما كانت نسبة اللفظ الى المعنيين على سواء وهكذا اذا قال ان هذه الالفاظ عامة لا

من جهة الاستغراق بل هي عامة من جهة [illegible] على مثل ما تقوله في اسماء النكرات وما اشبه ذلك وكل هذا خلاف راجع الى اللفظ

وهذا الخلاف في [illegible] وانما [illegible] بعضهم من [illegible] في الخاص [illegible] انه لا لفظ للخصوص وان الوجه

الوقف في كل الخطاب على ما قدمنا فاما الخلاف الثاني فهو ان يقول القائل ان هذه العمومات لا تجري على ظاهرها

[illegible] فمنهم من يقول احمله على الخصوص لانه متيقن وما عداه مشكوك فيه فيقول في العمومات الواردة في

الوعيد انما تحمل على الواحد منهم [illegible] وقد وقع [illegible] حتى حكي عنهم ان [illegible] الواحد يجوز ان يكون

زيدا او عمرا وكان هذا القائل يذهب الى انها كالاسماء المشتركة بين الخاص والعام

وقالوا اذا قامت دلالة على ان المراد به العموم حمل والا كان الواحد الذي حمل الظاهر عليه ومنهم من يقول احمل العام على ظاهره

اذا ورد في الامر والنهي لثبات تكليف علينا فيهما ولا احمله على ظاهره في الاخبار مع تعذر الفصل على هذا القائل لانه لا فرق

بين ان يقال من دخل داري اعطيته درهما وبين ان يقال اضرب من دخل داري او اعط من دخل داري ومنهم من سوى بين الخبر والامر

في الوقف وهذا هو العظيم في الخطاء على ما تقدم القول فيه ومنهم من فصل بين الاخبار وبين غيرها فاذا كانت في الوعيد لزم

واذا كانت في غيره اجريت على ظاهرها وعندنا ان في اللغة لفظا موضوعا للشمول والاستغراق واذا ورد في خطاب الله

تعالى عاريا عن قرينة وجب حملها على ظاهرها بما كانت في امر ونهي او في خبر وهذا هو المذهب يقتضيه مذاهب الفقهاء على

ما نشرحه بما نذكره والدلالة على صحة ما نقوله ان قول القائل من عندك اذا كان مستفهما به عام في سائر العقلاء بدلالة انه

يصلح ان يجيب بذكر احاد العقلاء او ابعاضهم وجاعتهم وكل فريق منهم ولو اجاب بذكر ما لا يعقل لم يكن مجيبا في الحقيقة

ولولا ان هذه اللفظة مفيدة للاستغراق في جميع العقلاء لكان مجيبا في حال وغير مجيب في حال اخرى لان من حكم الجواب مطابقة السؤال

فاذا لم يطابقه خرج عن ان يكون جوابا صحيحا فلولا اشتمال السؤال عليهم كلهم لما صح ان يكون بذلك مجيبا على الحقيقة كما لو اجاب بذكر غير

العقلاء ما كان مجيبا في الحقيقة وربما يؤكد ذلك على وجه اخر يذكره النحويون في كتبهم وهو ان قول القائل من عندك قائم مقام ازيد عندك

او عمرو عندك حتى ياتي على سائر العقلاء فلما استطالوا تعداد هذه الاسماء اقاموا قولهم من عندك هذا المقام ثم لو عد جميع العقلاء

لاقتضى شمول الخطاب لهم فكذلك اذا كان بلفظ من وانما يطال عليهم الاستفهام بلفظة هل او بلفظة او فاقاموا من هذا

المقام وبين محمد هذا ما قاله ابو هاشم من انهم عدلوا عن الاستفهام بلفظ الجمع الى هذا اللفظ فلولا علمهم بما لهذا اللفظ من

المزية في الشمول والاستغراق لما عدلوا عن الالفاظ المفردة وعن اسماء الجمع الى هذا اللفظ من المزيد فان قيل فهذا ابان يدل على ما تقوله

من ان هذه الالفاظ من جملة المشترك لان المجيب يحسن الجواب بذكر الواحد والعموم وكذلك فهو بان يدل على العموم فيه من حيث الصلاح

لا من حيث الاستغراق احق فكيف ساغ الاستدلال به [illegible] من عنده اورد لفظا يكون متناولا لجميع العقلاء على وجه واحد

والمجيب انما يجيب بذكر من عنده فلا يجب دخول التخصيص في الجواب ان يكون اللفظ خاصا اذا كانت جهة العموم ما ذكرناه

ولولا صحة ما قلناه لكان اذا قال ازيد عندك ام عمرو عندك حتى ياتي على جماعتهم لو امكن ان لا يكون هذا عاما لصح جوابه بالواحد وبالجماعة

وبغير تردد وتوقف فلما عرفنا ان هذا السؤال عام وان لم يكن الجواب الا على ما قاله السائل فكذلك القول في مسالتنا فان قيل وما الفرق

بين ذلك مع ان هذا لا يوجد في خطاب الله تعالى وقوله انهلكنا [illegible] ان تجعلوا قوله [illegible] للناس استفهاما وانتم تشتغلون من ذلك

قيل له ان الاستفهام هو طلب المعرفة والفهم وهذا لا يجوز على الله تعالى وقد يرد للاستخبار فانه طلب الاخبار وعند استفهاما بل هو على جهة الامكان

الله تعالى من المكلف ان يخبر عن ما العرض من الامر وان كان ظاهره موهما ولسنا نجعل ما سال السائل عند استفهاما بل هو على جهة الامكان وخطاب

والتبعيد وانما الغرض بذلك انه يثبت في اللغة لفظ يفيد العموم فيبطل قولهم وعلى انه قد يقع ذلك في خطاب الرسول عليه السلام وخطاب

الامة فيصح لنا في ذلك ما اردناه فهذا هو دليل الاستفهام واما الدليل الثاني فهو ان من وما اذا وقعتا نكرتين في المجازاة

استغرقنا كقولك من دخل داري اكرمته وكقوله تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها واما بيان استغراقه لوجهين

احدهما ان اهل اللغة قد اقاموا ذلك مقام تعديد الاسماء كانه يقول ان دخل زيد داري اكرمته وان دخل بكر داري اكرمته حتى ياتي

على سائر العقلاء فلما طال عليهم تعديد الاسماء اقاموا هذه اللفظة ذلك المقام وصار قوله من يجزم به ما تجزم به اضرب كقوله ان

تضرب زيدا اضرب وان تضرب عمرا اضرب حتى يعد العقلاء اجمع ولهذا يجزم جواب الشرط فيما تجزم به والطريقة

الثانية انه يحسن ان يدخل في كلامه الاستثناء على جهة الحقيقة فيقول من دخل داري ضربته الا فلانا ومن جملة الاستثناء ان يخرج

من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فينبغي ان تكون هذه اللفظة قد وقعت في ذلك دالة على جميع العقلاء حتى

يجوز فيها الاستثنا ويكون هذه الدلالة ما قدمناه [illegible] كلامهم على بعض كما يفعله في حقيقة الجنس اذا ازدنا
ان نبين ان القول العموم [illegible] اداة استثنا العقلا وتعذر استثناهم ليس بعاقل عرفنا ان
اللفظ عام فيهم وهكذا الطريقة فيما نقول ما تفعل افعل الا كذا وكذا وليس لاحد ان يقول فقد يكون
في العقلا من لا يجوز [illegible] الخطاب حصول من دخل داري اكرمته الا الملك او من دخل داري ضربته الا اللصوص
وقد ليس هذا لو وجد لكان [illegible] من جهة العموم وانما لا يحسن في بعض الحالات لعلمنا ان المخاطب لا يقصد ذلك الا ترى
انه لا يحسن [illegible] العلم بدخول الملك داره ولو كان الرجل ممن يكرم اللصوص لجاز ان يستثني اللصوص من الاكرام لهم
فصار شاهد الحال يمنع من ذلك لا حقيقة اللفظ وعلى هذا كان يجوز ان يرد الخطاب عن الله تعالى بان يقول من عصاني
عاقبته الا الحرم والملك لعلمنا عليهم فبطل هذا السؤال واما [illegible] في الاصل الذي بنينا عليه الكلام فنقول
ما المراد بالاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه ولكان الكلام محتملا له فيزول باحتمال الاستثنا او يقطع
على ارادة المخاطب [illegible] المستثنى والدلالة على ان حكم الاستثنا ما ذكرناه انه اذا دخل في الفاظ العدد يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه على قول القائل عشرة الا واحدا قد اقتضى قوله الا واحدا اخراج ما لولاه لوجب دخوله فيه
والعطف اذا كانت [illegible] باختلاف ما يدخل عليه فاذا افاد الاستثنا في الفاظ العدد ما ذكرناه فلا يجب في
العموم [illegible] من جهة الحقيقة اللغوية ان يستثنى من العشرة ما لولاه لما وجب دخوله فيه ولا يصح
[illegible] قوله هذا على صحة ما قلناه واحد ما يدل على ذلك انه
ايضا ان يخرج بالاستثنا الجميع لانه يؤدي الى فساد كلامه [illegible] وعلم من النكرات لصحة المعرف بالالف واللام لكن الاصلاح
لو خرج بالاستثنا الجميع ما لولاه لصح دخوله فيه استثنا الا انه قد يصلح ان يكون الذي ذاه زيدا فهلا
[illegible] ان يقول رايت الناس الا زيدا كما تقول رايت رجالا الا زيدا
[illegible] من جهة العربية دل على انه من حكمه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه
[illegible] فلما عرفنا بطلان ذلك من [illegible] الاستثنا فيه وليس له ان يقول من حكم الاستثنا ان يرد على جملة وقولنا رجل
[illegible] ولانه اذا وجب اعتبار الجملة [illegible] قلناه ولكن الاصلاح ثابت للعدد الكثير في النكرات على صحة الانفراد
[illegible] جاز الاستثنا [illegible] ما قلناه من ان اللفظ قد اقتصر السهو ولذلك لم يكن للاستثنا هنا
[illegible] على ان الاستثنا حكمه ما ذكرناه
[illegible] ما يقوله اولى وما يدل على ان الاستثنا حكمه ما ذكرناه
الجملة [illegible] وعيره اسم واحد فيجب ان يكون هذا الاسم عاما في
ما [illegible] ما هو مستثنى وما هو مستثنى منه حتى يكون بعضا له واتينا فانه عندهم
كل العقلا [illegible] الاستثنا [illegible] حكم القول الاول ولو لم يكن في حكمه انه لولاه
[illegible] الكلام [illegible] في التخصيص يجري الشرط لانه اذا قال من دخل داري اكرمته
[illegible] ولولا هذه
[illegible] العطية [illegible] لا العالم اعطيته ان دخل داري فقد حصر العطية بحال الدخول
[illegible] الشرط [illegible] يخرج ما لولاه لدخل فيه وكذلك الاستثنا وهذه
[illegible] الاستثنا من الفاظ الجمع والفاظ الجنس قبل له
[illegible] على ما قلناه [illegible] في العموم حكمهم معا فلا سؤال
اما الفاظ الجمع اذا دخلها الالف واللام فالاستثنا فيه متعذر على حالة والجمع المجرد عن الالف واللام
[illegible] الاستثنا فليس بحقيقة [illegible] حكم المنقطع سوا الكلام المستانف فانك

اذا قلت رايت رجالا الا زيدا فهو في تقدير لكن [illegible] قول الشاعر
[illegible] وكقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فقد
[illegible] الا اليعافير والا العيس
[illegible] هذه القصيدة [illegible] السامع انه تقدراه في جملة
[illegible] المتكلم بلفظ الجمع عرض بذكر هذه [illegible] كلوا الرطب وان لم يعين قوله كلوا عاما في الماكولات لم يصح هذا في
[illegible] ان يقول اليس يصلح ان يقال كلوا الرطب [illegible] الاستثنا منه [illegible]
العام من حيث اراد كلوا الماكولات الا الرطب والماكولات عام [illegible] ان اللفظ موضوع للعقلا انه
[illegible] الا الصبيان والمجانين وان لم يكونوا عقلا قيل له ان الفرض بقولنا [illegible] ودل في الكتاب به ليل
دخل داري اكرمته الا [illegible] فبطل هذا الاعتراض [illegible] اقسام الكلام كما عدوا فيها الامر والنهي
مستعمل في الجنس الذي يعقل ويصح ذلك فيه دون من ليس هو بهذه الصفة
[illegible] في العموم والخصوص وعدم ذلك في اقسام الكلام كما عدوا منها الامر والنهي
[illegible] من جهة اهل اللغة في فصلهم بين العموم والخصوص [illegible] لان اهل الوضع فكذلك في الحاله في العموم ورد فيها
اخر وهو ما عرف من حال اهل اللغة في ان لا يجوز ان يقال في الامر انه يتبين من غيره بالقصد لانه خارج مخرج العموم وذلك خارج مخرج الخصوص فصلح
وفصلوا بينهما كما لا يجوز ان يقال [illegible] هذا خارج مخرج [illegible] في الكتاب دليلا واحدا للقياس فيها
افرد ابو علي في هذه الدلالة هذا الوجه عن قولهم ان [illegible] وجعله رحمه الله في الكتاب دليلا وادها
[illegible] ولكنهم اذا ذكروا اقسامه لم يعدوا الخصوص
بين الموضعين واضاف كل واحد منهما الى وجه دلالة على العموم [illegible] اقسام الكلام
وهذه الجملة مبنية على ان تعديد اهل اللغة ذلك في [illegible] والعموم فلا يكاد يوجد هذا الا في كلام الفقها ومن
والعموم في تلك الجملة وابعد من هذا قولهم ان مجرد هذا هو الخصوص [illegible] ما لم يعطوه ما جعلوه
تجري مجراهم وعلى انه اكثر ما في هذا الباب اطلاقهم هذه اللفظة وانهم اعطوا ما نعلوه [illegible] اجمعنا الى الرجوع
خاصا ويبقى علينا الكلام في ان تلك الصيغ عامة من حيث الاستغراق لا من حيث الصلاح [illegible] حقيقة واما
الوما تقدم وذكر في الشرح ان هذه الطريقة لا تتاتى في ذكرها على قول من جعل العموم واقعا على المعاني
[illegible] على ما نقوله انها حقيقة في التاكيد وهذا بين بدليل التاكيد ولا [illegible] لانه من شان التاكيد ان يطابق المؤكد
ويتبعه في الفائدة ولا يتغير [illegible] بالقصد فاذا ثبت هذا وكنا قد عرفنا انهم لا يجيزون تاكيد الخاص بتاكيد العام كما لا يجيزون
تاكيد العام بتاكيد الخاص فلا يقول قائلهم جاءني الرجال [illegible] وراى القوم [illegible] هذا غير شائع في حقيقة اللغة ويجاز لما
يجب ان يبطل قول من قال ان لفظ العموم يصلح للخصوص كصلاحه للعموم او جعله من الاسما المشتركة لانها لو كانا كاما هذا التاكيد
لصح ان يؤكد احدهما بتاكيد الاخر على وجه ما دام لم يصح ذلك عرفنا ان لفظ المؤكدين مختلفا العادة سوا ان لم يكن هناك تاكيد
كما تختلف عند وجود التاكيد وليس يصح ان يقال [illegible] ان التاكيد [illegible] فهلا جاز ان يتفق المؤكد
ويختلف التاكيدان [illegible] لان التاكيد من حقه ان يكون كلاما ولا يصح [illegible] الاشارة كونها تاكيدا ما ان يجعل الاشارة سببا يستغاث
[illegible] على وقوع العروبة لا بمقصد المتكلم ولا طهرا قد يتفق [illegible] منكسين ويختلف تاكيده كلامهما وذلك ممتنع في التاكيد
[illegible] هذا انه من حق التاكيد ان يتبع المؤكد والاشارة لا يثبت اصل المواضعة فعلى هذا الحد من الواده ان
[illegible] الخلية [illegible] الاشارة كما يعلم مراد الناطق بالكلام [illegible] ويبين بعد هذا
تلقو [illegible] ولهذا يعلم مراد الاخرس بالالفاظ عند الفقيه فكيف يمكن انه يدعي ان لها حظ التاكيد
وحكم التاكيد انه يكون تابعا [illegible] عند الجمهور يجري [illegible]
انها جارية

وقد يعتاد المرء عند كلامه الاشارة بيده لعله ظنه انه يكون اكشف فيكون في الشرح التمييز لمشهود له او عليه فبهذه الجملة الى الافهام والتوقف يزول اغراضهم. واستدل
بطريقة اخرى وجعل ذلك ان قولنا من وما لا يمنع كونهما مفيدين حين عن الالقاب وليس الغرض كونهما مفيدين بانفسهما. واما الغرض معا يضاف اليها واذا كان قولنا من
مفيدا اما ان يكون له حقيقة او لا حقيقة لها ومن الممتنع ايراد لفظة متجوز بها ولا حقيقة لها لان هذا ينقض كونها مجازا واذا وجب كون الحقيقة لها فاما ان تكون حقيقة في العقلاء
او من غير العقلا ومعلوم انه لا يصح ان يدعى كونها حقيقة في غير العقلا لان استعمالها في العقلا اشد
اطرادا من استعمالها في غيرهم وان كانوا قد وردوا على التجوز في قوله تعالى فمنهم من يمشي على
بطنه الاية واستعمل فيما لا يعقل ولكنه غير مطرد واذا وجب ان يكون حقيقة فيما لا يعقل فلان يكون
حقيقة في العقلا احق ثم لا يخلوا اما ان يكون حقيقة في عاقل بعينه او في جماعة منهم باعيانهم على حد استعمالها
فيهم فقط في كلي الحالين واذا كان مستعملا في جماعتهم فاما ان يكون عموما على حد الصلاح او على حد الاستغراق
ولا يجوز ان يكون عمومه عموم الصلاح لانه كان يجب ان لا يثبت بينه وبين النكرات فرق وقد عرف الفرق بين قول القايل
من دخل داري اكرمته وبين قوله ان دخل عاقل داري اكرمته ولهذا صلح عاما يصلح لكلهم على طريق البدل ومعلوم انه لو اكرم عاقلا
واحدا لكان خارجا من عهدة ما اشترط ولو اكرم واحدا من العقلا مع قوله من دخل داري اكرمته لم يكن موفيا فيما وعد فعرفنا ان ذلك
عام من حيث الاستغراق. وقد يمكن ان يجعل هذه الجملة الاخيرة دلالة في اصل المسالة بان يقول قد عرف الفرق من جهة اللغة
بين قول القايل ان دخل رجل داري اكرمته وعلى قول من خالف لا فرق بينهما فليس الفرق الا ما بيناه. وقد اعاد بعد هذا الفصل
في الكتاب ان ما ذكرناه من الاستفهام يدل على استغراق هذه الالفاظ وذلك ما بيناه ثم ذكر ايضا انه اذا كان الاستفهام بلفظ
الخصوص تناوله فقط ولا يكون مجيبا الا من ذكره مثل قوله ازيد عندك وكنا قد عرفنا انه اذا كان بلفظ من صلح ان يجيب بذكر اي واحد
منهم فيجب ان يكون اللفظ متناولا لجماعتهم لا تناول لفظ الخاص الواحد فقط ليثبت ان اصلها في تعيين الاخر ودل من بعد بدلالة
عليه ان العموم غير معقول فانهم عند اهل اللغة والحاجة الى الاحاد حاجة في النفس من ذلك ما يشبه وغير جائز في حكمة المتواضعين
واذا كانوا قد وضعوا للبعض ما عقلوه الفاظا للشي الواحد اسما ان يخلوا البعض الاخر من لفظ يفيده لان الداعي الى الاول داعي واحد
وهذا المعنى قايم في البعض الاخر ولو قدح في اللغة انها توقيف لزم ذلك ايضا لانه تعالى انما يوقفهم على البعض للحاجة
فالواجب ان يكون ما اعد للخصوص واسما للاعداد فوجب مثله في العموم فلا لفظ احق بان يعطى هذا الحظ من الالفاظ التي قدمناها
في الباب الاول ومتى قيل ان هاهنا ما هو احق بذلك وهي الفاظ التوكيد فقد سلم ما نريده من ان في اللغة لفظا يفيد العموم
وهو الغرض. وقد اعترض الشيخ ابو عبد الله هذه الطريقة بان ذكر هو وغيره امورا معقولة لا لاهل اللغة ادعوا انهم اخلوها
عن الفاظ مخصوصة قالوا فصلا كان العموم مثلها فالواحد عقلوا تفرقة بين الحال والاستقبال ولم يتعدوا
فيها جمعا قولهم يفعل فيلد عند البصريين ان قولهم يفعل احق بالحال من الاستقبال وهو الصحيح واذا ارادوا الاستقبال
ادخلوا عليه سوف والسين او لفظا يعين الاستقبال كلفظة ان وما ينصب باضماره ولاجل هذا قالوا في يفعل
انه مضارع لما حلو عندهم انه مضارع للاسما يجري عندهم يفعل مجرى فاعل فكان فاعل

يفيد الحال فكذلك يفعل وعلى هذا قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة مجازا. وقد ما جعلوا مضارعته للاسما انه تتغير
الفايدة فيه بدخول غيره من الحروف عليه كسوف والسين كما تتغير الفايدة في رجل بدخول الالف واللام عليه فاذا
كان كذلك بطل ما ادعاه الخصم وبعد فلو كان الامر على ما قاله السايل لكان التمييز ممكن بقوله يفعل الان او يفعل غدا فهلا
اثبتوا اسما يفيد افادة العموم على وجه لا يحتمل خلافه وهم ممتنعون من ذلك وقد اثبتوا ايضا ان الفعل بين المذكر والمونث معقول
ثم اداه الخبر المراعى نفسها فانها تخبر عن حد ما تخبر الرجل فتقول فعلت كما يقول الرجل مثله وكذلك فقد عقلوا الفرق بين
التثنية والجمع وتستوي اخبار الاثنين عن انفسهما واخبار الثلثة لانه يقال في الحالين فعلنا او نحن فعلنا وكذلك في تثنية
المونث والمذكر اذا كان على طريق الكناية عنهما فيستويان في قول القايل عليهما وعليكما وفعلهما. والجواب ان يقال
لهم لا شي من ذلك الا وقد يمكن ان يستدل على ما اريد به والفصل بينه وبين غيره مما يقترن اليه فليقل القوم بمثله في العموم وقد
منعوا منه الا ترى ان المراة لو قالت فعلت كذا وكذا وانا كارهة لفصل بينها وبين قول الرجل فعلت وانا كاره الا ما شاكل ذلك
واما قوله فعلنا او نحن فعلنا فحقيقته عندهم للجماعة وانما يصرف الى الاثنين عند قرينة من شاهد حال وما اشبهه كما يصرف ذلك
الى الواحد على طريق التعظيم بدلالة وبعد فالتمييز هاهنا ايضا ممكن لانه يقول فعلت انا وزيد او كلانا فعلنا كذا الى ما شاكل
هذا او يقول فعلنا كذا كلانا وكذى القول فيما سالوا عنه ما لا يبا لانه يثبت في مقصد الخطاب او موضعه ما يدل على ذلك
وبعد فان التثنية لما الجمع هو مبني في اصل الوضع على الاسما المفردة فيجب ان يتاخر ذلك للوضع ومعلوم انه لا لفظ يشير به
الانسان عن نفسه وغيره على طريقة البنا على الواحد يتضمن من الثلثة ولا بد بعد فلا بد من التمييز بتراخ وليس كذلك
في اسما العموم وهكذى فاذا كان الحال في كلامهم والاستقبال ماخوذين عن المصدر لم يكن تخصيص الحال بلفظ يجانب
اللفظ للاستقبال بل احتذوا فيهما حذو المصادر واوقعوا التمييز بغير ذلك على ما بيناه. فقالوا انهم ما وضعوا
للاكوان المختلفة المتضادة عبارات وللارواح المختلفة عبارات ولا للاعتمادات المختلفة عبارات مع انهم قد عرفوا الفصل
بين الاكوان في الجهات وللاعتمادات في الجهات وعقلوا الفصل بين الارواح المختلفة المتضادة. قيل لهم انهم على الحد الذي عقلوا
الفصل بين بعض الاكوان وبين بعض لم تخلوه من اسم فقالوا في بعضها انه حركة وفي بعضها انه سكون وفي الحركات سوا بعضها
طيرانا وبعضها سباحة وبعضها مشيا وبعضها صعودا وبعضها نزولا الى ما شاكل ذلك ولما تميز لاهل الكلام ما لم
يتميز لهم ميزوا البعض عن البعض بما يحاذيات لما لم يمكن تناوله. ولو ارادوا ما انه نفع لكل جنس من ذلك لفظا لم يتات لان اجناسها
غير منحصرة ونوع المواضعة على ما اجمل لا يصح ولهذه الطريقة لما عقلوا الاكوان والفصل بين بعضها وبين بعض وكانت اجناسها
منحصرة وضعت لها اسما حتى يعدوا الخالص منها الى المركب نحو الشبرة والسنوه والذرقة واللاذوردية وعرفوا وعلى
نحو هذا جنسهم عن السوال في الاعتمادات على القدر الذي عقلوه اثبتوا الفصل من اضافة البعض الى جهة فوق والبعض الى جهة
السفل والبعض لمثله لو بشره كما فعلوا مثل ذلك في الاكوان من اضافة الحركات الى الجهات. فاما الارواح فقد وقع التعريف
بالاضافة الى محالها كقولهم رائحة العنبر والكافور والمسك وغير ذلك لما قالوا على طريق الجملة رائحة طيبة ورائحة كريهة
والغرض ان يعرف هذا المعنى بعض الاسما خلافا لما ذهب اليه القوم في العموم فثبت بهذه الجملة صحة ما قلناه ولو ليتر
لا جرم نقول ان استيعاب الكل ممكن بالاسما المفردة لان هذا متعذر فيهم على وجه ياتي على احدهم فلا بد مما ذكرناه من لفظة
يشملهم هذا وهم قد وضعوا الفاظ الجمع مع صحة تعديد الاحاد فهلا وجب مثله في مسالتنا. فان قالوا قد وضعوا للمعنى
الذي ملتم لفظة مشتركة بينه وبين غيره من المعاني قيل لهم ما يدعوهم الى اصل الوضع يدعوهم الى التخصيص باسم منفرد
فشابه المسميات ولهذا قبح المواضعة على الاسما المشتركة على حد البنا على

الا اسما المفرد فاذا لم تقع على الافراد لم تكن تقع الشركة ۞ وقد حكي عن الشيخ ابي عبد الله انه كان يستدل على ذلك بان لفظة من مع حكمها ان تقع على الواحد وتفارق الخصوص بها ليس البعض من العقلاء باولى من البعض فيجب تناولها للجماعة على حد الاستغراق وهذا يقرب من بعض ما تقدم ۞ ويقرب من هذا ان يقال ان لفظ الجنس اذا دخله اللام صلح ان يفاد كل واحد مما يدخل تحته ثم ليس البعض من ذلك باولى من البعض فيجب ان يفاد به تناوله للجميع ۞ وللقائل ان يقول في كلتي الطريقتين انما ذكرتم انما يخبر عن الصلاح دون الاستغراق وهو ما طلبنا لكراهة التي قد ثبت فيها الصلاح ولم يقتض العموم ۞ فاما الاستدلال بانه لو لم يكن للعموم لفظ لما صح ان يفاد هذا المعنى بشي من الكلام فان حال القرائن التي تقرن باللفظ في الاحتمال عندهم كحال نفس الفاظ العموم ولو احوجنا نعدد ما حوا او احدا من المستوفات لتعذر وما انحصر فيجب ان يكون مجرد اللفظ موضوعا للعموم ۞ ويقرب ما تقدم من انه بهم حاجة الى ان يعقلوا غيرهم هذا المعنى ولا لفظ يتوصل به الى ما ذكرناه وهكذا ادلة الاستدلال ۞ فقيل اذا وضعوا العموم للاوقات لفظا مثل قولهم ابدا ودايما وخالدا وسرمدا فيجب ان يفعلوا العموم الاشخاص ايضا لفظا وليس الا ما مضى ذكره من الالفاظ لانه ثم لم يعبر على انهم عقلوا المعنيين على سوا وما عقلوه من المعاني لا بد من ان يفعلوا له لفظا يعبر التعلق به ۞ فاما القول بان العموم كالاثنين فيمنع دخول التخصيص فيها كحال العلاقة كالاثبات يكون اسما اوجب ان يتبعها الحكم فكذلك العموم فهو استدلال بفرع للشرع على اصله لان ثبوت اللفظ للاثنين على انهم وضعوه لهذا المعنى من حيث كان كلاما في كيفية ۞ وقد ثبتت المنازعة في اصله وعلى ان هذه الالفاظ لا يدخل عند التخصيص فيها على ما نذكره من بعد ۞ وابعد من ذلك ان يقول قائل لو لم يكن للعموم لفظ لما صح من السائل ان يقول فيقول ما الدلالة على ان للعموم لفظا لان المعنى هو معقول وانما الخلف في هل وضعوا له لفظا ام لا فكانه يقول هذا المعنى الذي علقناه عندك ان له لفظا وانا انازع فيه دل على ما ندعيه وتقع الفرقة التي قصده بهذا الكلام من غير ان يعترف بثبوته ۞ فاما التعلق في ذلك بانه لو لم يكن للعموم صيغة لما عرفنا ان النبوة ختمت بمحمد صلى الله عليه لانا انما نرجع في ذلك الى الظاهر وقوله تعالى وخاتم النبيين فيجوز ان يريد البعض فانه ضعيف لانا نعلم بهذا الظاهر ما قلناه بل عرفنا من ضرورة الدين ذلك فصار المعتمد ما تقدم ذكرنا له من الوجوه

فصل

فاما الشبه التي يتعلق بها من خالف في العموم فكثيرة ذكر بعضها في الكتاب مما اعتمدوا قولهم ان هذه الالفاظ التي يدعى انها للعموم لو كانت كذلك لما صح استعمالها في الخصوص على حد استعمالها في العموم واذ قد عرفنا صحة ذلك فالواجب ان تكون هذه الالفاظ صالحة للامرين وان تكون جارية مجرى الاسماء المشتركة ۞ فالجواب ان هذه الشبهة مبناها على اعتقاد من يرى ان لا مجاز في الكلام فاما اذا وقع التسليم في ذلك لم يكن لما ذكروه وجه لان هذه الالفاظ ليست حقيقة فيما ذكروه من المعاني فصار بمنزلة استعمال لفظ الامر في التهديد مع دلالة على انه لا حقيقة له الا في الامر وكما نقوله في استعمال لفظ العشرة مع دخول الاستثناء عليه في التسعة ولم يدل على ان لا لفظ في الحقيقة يتناول هذا العدد المخصوص وليس يمكن ان يقال اذا اطرد فيجب ان يكون حالهما واحدة لان هذا غير مسلم لانا نرى انه ربما استعمل قول القائل انا ونحن وفعلنا في واحد على وجه التعظيم كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ولم يستعمل لفظ الناس ولفظ الخلق ولفظ الذين في الاحاد ۞ وقولهم ان استعماله في احدهما كاستعماله في الاخر لا شك انه موضع النزاع لان في احد الموضعين يستعمل حقيقة وفي الاخر مجازا وبهذا يفارق الاسماء المشتركة لانها تستعمل في كلي المعنيين على سواء لانه يعرف انها حقيقة في الامرين وليس كذلك العموم اذا استعمل في الخصوص فانه معدول به عن اصل الوضع وقد علمنا من جواب من فرق من الفقهاء ان تفسير ما يستعمل في العموم هو غير ما يستعمل في الخصوص لا ان ما يستعمل في الخصوص يستعمل مع زيادة ان يتعلق او قرينة دالة وهذا يعتبر العموم المجرد لان هذه الطريقة توجب ان لا مجاز في الكلام اصلا لانه يقال كل لفظ من ذلك هو غير ما يجعل حقيقة لا فائدة ما يفيده من ذلك بهذه الوجوه وقد عرفنا ان الامر بخلاف ذلك وان ثبت ان المجاز لا على ما نقوله ۞ واورد ما حكي عن الجاحظ وهو قوله لو كانت هذه الالفاظ للعموم لكان التابع

لها عندما يقرع سمعه شيء من ذلك يعرف عمومها وانا المخاطب فقد هذا الوجه ومعلوم خلافه لانا نرى انهم لما وضعوا للخصوص من اسما عرف ذلك عند اول ما يطرق السمع وكذلك اسما الاعداد وهذا ضعيف جدا لانه ليس للادراك مدخل في العلم بعموم الالفاظ وخصوصها وانما يدرك على ما يتميز المدرك به من غيره ولاجل ذلك يشترك الجماعة في ادراك اللفظ الواحد ويعرف بعضهم المراد دون بعض على حسب معرفتهم بتلك اللغة او جهلهم وعلى هذا لو لم تقع المواضعة على ذلك لما عرف الغرض بتلك الالفاظ مع وجود الادراك ۞ فاما العلم بما تواضع عليه اهل اللغة من الالفاظ فعلى ضربين احدهما ضروري للعارف بتلك اللغة كاسما الاعداد الكثيرة وكثير من الخصوص لزوال الاشتباه عنها ۞ والثاني يعرف بالاستدلال وهو ان يرد بعض كلامهم الى بعض فيستنبط مرادهم به او يرجع فيه الى نقل الثقات وعلى هذا يرد الجسيم في افادة الطويل العريض العميق الى الاجسم عند زيادة هذه الاوصاف فيعرف المراد بذلك ۞ ويبين صحة هذا ان قولهم في الجسم الذي لا افراد الفلك تحته سما ودونها اقلتنا ارض وفي التثنية هذه البنية المخصوصة انسان كله ضرب من باب المعروف ضرورة ۞ واما تسمية كل ما علانا سما واستعمالهم الارض في الوعد واستعمالهم في نقطة العين انسان العين فليس هو من الباب الاول فيطلق اجراؤهم الجميع مجرى واحدا واشد شبهتهم في ان العموم قد صلح ان يؤكد بالتاكيدات المخصوصة فزعموا ان الكلام يقع محتملا فيزول الاحتمال عنه بلفظ التاكيد ۞ والذي ادى القوم الى ذلك انا لما قلنا لهم فكيف وربما ادعوا ان على قولنا بالعموم لا يكون في التاكيد فائدة زائدة على ما في المؤكد ۞ واعلم انا قد جعلنا التاكيد دلالة في المسألة يعرف مراد الله بالخطاب مع احتمال اللغة قالوا انه يزول الاحتمال بلفظ التاكيد ۞ ونقول قد يصح ان يعرف على ما تقدم ذكره واذا تكلمنا في هذه الشبهة فانا نعلم في قوله انه لا فائدة للتاكيد غير ازالة الاحتمال هذا لو كان في الكلام ما ينتهي الى الله تعالى على الشيء بادلة ما فيها من زيادة مصالح يعرفها جل وعز فلا يجب ما قلتم من ازالة الاحتمال ان العلم الضروري يقع بالمراد به فينبغي الاحتمال حتى يزول فيه الاحتمال فكيف وذلك متعذر في اللغة وانما نقول في بعض الخطابات ان العلم الضروري يقع بالمراد به وبعد فهذا لو كان قدح في تجويز التاكيد بعد التاكيد وان كان الاحتمال لا لما يرجع الى نفس اللفظ والتاكيد عندهم كالمؤكد في احتماله فكيف يصح ما قالوه ۞ وبعد فهذا لو كان قد دل على الشيء بادلة الى ما سالكا ذلك فهكذا الحال فيه كالاول ۞ فاذا كان في كل هذا يرد تحسينا للكلام وطلبا للفصاحة وان يكون قد دل على الشيء ولو كانت في الاصل موضوعة للعموم لكانت لفظة الاستثناء الفاظ العموم ۞ قالوا قد صح حسن الاستثناء من هذه الالفاظ ولو كانت في الاصل موضوعة للعموم لما حسن الاستثناء من الخصوص لتناوله لما وضع له بعض رجوعا ونقضا فيما قد افاده بالكلام الاول وبحال ذلك على الخصوص كما لا يحسن الاستثناء على ما سبق القول فيه فكذلك يجب على قولكم في الفاظ العموم ۞ واعلم ان الاستثناء هو احد ما يتبين به ان الخطاب موضوع للعموم ولم يمنع صحة دخول الاستثناء فيه من القطع فاما قولهم انه لو تناول الكل لما نقض بالاستثناء فانه يبطل بالفاظ العدد كقولك عشرة الا واحدا ولم يمنع صحة دخول الاستثناء على الاستثناء في الفاظ العموم ويبطل ايضا بالاستثناء لانه ما اثبت بالاستثناء ولا ان على تناول اللفظ لهذا العدد المخصوص فكذلك الحال في الفاظ العموم ۞ والاصل في ذلك كله ان فائدة الكلام القايل يقول لفلان علي عشرة الا ثلثة الا واحدا ولم يكن دخول الاستثناء فيه يوجب ان يكون ناقضا لما اثبت من الاستثناء ولا ان تخرج لفظة الاستثناء من ان يكون موضوعا لما وضع له فكذلك يجب في الفاظ العموم وعلى هذا يجري حال الشروط الموصولة بالكلام لان القايل معقوده باخره وتختلف الحال في الفوايد بحسب ما يتصل بالكلام الاول وعلى هذا متى كثرت الشروط اذا د اذا قال من دخل داري من الغرب الصالحين اكرمته فقد زاد بلفظ الصلاح وما اقتضى تخصيص كلامه ولهذا الاستثناء لانه يوجب تخصيصها الكلام تخصيصا لا بعد شيء من ذلك نقضا لما كانت الفايدة قد تقررت في اول الكلام فكذلك الحال في الاستثناء وجب استثنى وجب تخصيص لا نراه لو اطلق كلامه وقال من دخل داري ضربته ولم يقل الا زيدا لدخل فيه ساير العقلا ۞ قلنا ان هذا الاستثنا كشف من حال كلامه كما يقع مثل ذلك في الشروط فاذا تقررت هذه الجملة فانه لم يرد بقوله من دخل داري ساير العقلاء وانما اراد بعضهم المتكلم انه لم يرد

وانما يجب ان يكون راجعا لو اراد جميعهم بالكلام الاول ثم استثنا من جملتهم وللاستثنا مواضع فمنها ان لا يكون لما عدى المستثنى
لفظ خصه الا انه يعد سائر العقلا وهذا طريق اليه والثاني ان يكون له لفظ يخصه ولكن في ذلك ضرب من التعظيم والتفخيم
كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه ابلغ من اللفظ الذي يخصه وكقول القايل عشرة الا واحدا ابلغ من التسعة
والثالث ان يكون المتكلم ما نسيه في اول كلامه ثم يستدركه في اخر كلامه فالوجهين الاولين لما اطلقه اطلاقا وهذا هو الذي
لا يجوز على الله سبحانه فاما الاول فلان مجازا في خطابه ويعلم بالاستثنا انه انما اراد بعض ما تناوله اللفظ دون جميعه فيطلب
هذه الشبهة فاما قول القايل جاني زيد وعمرو وخالد الا خالدا فبعيد ولا يجوز من جهة العربية لانه يقول الا خالدا اما ان يكون
قد استثناه من نفسه فعلى ما تقدم وتقرر ما اثبت وان استثناه من غيره فقد استثنى الاسم من غيره وهذا ايضا لا يصح فبطل ما قالوه
قالوا لو كانت هذه الالفاظ للعموم لكان لا يصح دخول الاستفهام فيه وامتناع دخوله في الكلام لاحتماله للخصوص وللعموم على سوا
ومعلوم انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن من المخاطب ان يستفهم فيقول تريد به لكل من دخل داري فهذا يدل على ما يقوله انه من
الاسما المشتركة والجواب عن ذلك انا جعلنا الاستفهام احد دلايل المسئلة على ما تقدم القول فيه والذي قالوه لو قدح في اثبات
العموم لقدح في الخصوص والفاظ العدد لانه يثبت فيها هذا الضرب من الاستفهام وكانت العلة في الجميع لانه لا يكون قد اضطر
المخاطب الى الكلام فطلب هذا العلم الضروري بمراده فيستفهم لا كاطنة منا انه للاحتمال وحتى لو قدر ان العلم الضروري حاصل لكان
استفهامه يقبح فاما اذا كان الخطاب واردا من الله تعالى فالغاية بالاستفهام زيادة الادلة حتى نصا ولا بد من ان يكون
ذلك مشروطا بالصلاح ولهذا فاذا تعرى الظاهر عن القراين وجب اجراؤه على ما تقتضيه اللغة وان لا يتوقف فيه وانما الذي
اخترناه من الاستفهام في خطاب احدنا هو لكي يقع العلم الضروري كما يقع عند الاشارة وعلى نحو هذا جرى حال ابراهيم عليه السلام في
ما اراد الله تعالى من احيا الموتى ليزداد بصيرة عند المشاهدة فاما الشبهة التي لم يذكرها في الكتاب وان كانت بالفصل الثاني
من الخلاف اليق وهو فيما يختص حمل خطاب الله تعالى عليه ولعله يدخل في جملتها الضرب الاول من الخلاف وهي قولهم ان هذه
الالفاظ لو افادت العموم لكان تناولها لظاهر ايات الوعيد للفساق على حد تناولها للكفار فكان كما لا يقع الخلاف في وعيد
الكفار لا يقع في وعيد الفساق ايضا وكان اذا خالف المخالف في ذلك يكفر كما يكفر لو خالف في وعيد الكفار وهذا مما ذكره
في شرح الاصول وبين انه ليس الطريق الى تناول الوعيد للكفار هو العموم حتى يجعل المخالف في احدهما كالمخالف في الاخر وانما
نعلم من ضرورة الدين حال الكفار والمراد لما يعرف لضرورة الدين يكفر وهذه غير ثابتة في الفساق فاما قولنا هذا ان جعل
الطريق اليها واحدا لم يمنع ان يعترض في احدهما من الشبه ما لا يعترض في الاخر فمن ارتكب طرايق الشبه عرف الامرين على سوا ومن لم
يكن كذلك دخلت عليه في احد الامرين شبهة وسلم عنده الاخر فبطل ان يكون ذلك قدحا فيما قلناه قالوا قد وجدنا سائر جهة
العمومات الواردة بالالفاظ التي تعدونها عامة قد اريد بها جميع التخصيص ولو كان الامر كما زعمتم لوجد في خطاب الله تعالى او خطاب
غيره على حقيقتها وفيه تناول ما يتناوله واذا لم يوجد ذلك فالواجب ان لا يكون له لفظ قيل لهم ليس اذا لم يوجد العموم الا على الحد الذي
ادعيتم ما يمنع ان يكونوا قد تواضعوا في اصل اللغة على ما قلناه كما نقول في كثير من المواضع ان فقد الاستعمال لا يقتضي المنع من كون ذلك ثابتا
من جهة اللغة هذا وقوله تعالى وهو بكل شي عليم لا تخصيص فيه وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار
لا تخصيص للكافرين وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى لا تخصيص في النهي من كل ما هو زنا وقوله ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها
وقوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ولا يظلم ربك احدا وامثال ذلك كثيرة قالوا قد عرف فان عند سماع العام لا يصح من
المكلف المبادرة الى اعتقاده قبل النظر فيما يخصصه والا افتقر ذلك فيه ان يصير معرضا لاعتقاد جهل واذا وجب ان يتوقف
علمنا يخصصه فهو القول بالوقف في العمومات وفيه خروج مذهبهم في هذا الباب الا انه اذا صح الوقف فيه قدرا ما
من الوقت صح ان يقف ازيد منه ثم يلزم الوقوف ابدا والجواب انه ليس يجب في كل

عام سمعه ان يجوز له تخصيصا الا امارة تقتضي فيه غالب الظن فاذا جمع ذلك نظر فيما يجوز ان يكون التخصيص فانه به من الاصول
فاذا لم يجد اجراه على ظاهره فلا يجعل له ان يتوقف اكثر من هذا الوقت الواحد واصحاب الوقف يقفون ابدا في عمومات الوعيد
فاين حالنا من حالهم وجملة ذلك انه ليس يخلوا اما ان يكون المخاطب بالعموم من جهة الرسول شافهه بذلك الخطاب فلا بد من ان
يسمع ما يخصصه لانه لا بد من ان يقرن البيان به او يكون المخاطب يبلغه ذلك فينبني على الخلاف بين شيوخنا في هل
يجوز ان يسمع المكلف العام ولا يسمع الخاص فيهما قلنا بجوازه فالجواب ما تقدم انه يتجنب عن الاصول فاذا لم يجد اجراه
على الظاهر فاما من ليس بمخاطب بذلك فلا وجه للكلام في حاله وقد حكي عن اصحاب الشافعي في هذا الباب اختلاف فمنهم
من يقول في العام ثم يرجع الى دلالة التخصيص فان عدمها حكم بعمومه واجرى ذلك مجرى عدالة الشهود انه يبحث فيهم ثم اذا رجع
الى تعديلهم فلم يعلم منهم الفسق حكم فيهم بالعدالة المعروفة وهذا هو مذهب ابي بكر الصيرفي وحكي عن ابن ابي هريرة انه يقول
لحمله على الظاهر ولا ادعى الدلالة وعلى كل حال فسوال السايل ساقط قالوا لو كان للعموم لفظ على ما يقولونه لوجب اذا ورد في
خطاب الله تعالى ان يكون دلالة ولو كان ذلك دليلا في كلامه لدل في كلام غيره قيل لهم ليست دلالته على ما دل عليه في خطاب الله لامر
يرجع الى الدلالة وشي من احواله وصيغته حتى يدل في كلام غيره وانما يدل لصدوره عن حكيم لا يجوز عليه ان يلغز ويعمي ولا بد من
ان يريد بخطابه شيا فاما في كلام غيره فانه متى وقفت الضرورة الى مقصده عرفناه والا توقفنا فيه لان طريقة الادلة مفقودة
قالوا لو دل العموم الصادر عن الله تعالى على ما بيناه وله صح دخول التخصيص فيه لان الادلة لا يدخلها التخصيص حتى يكون دليلا امارة
وغيره دليل اخر قيل لهم انه في الوجه الذي يصير دلالة لا يدخله تخصيص لانه ليس مدلول الادلة وما يرجع الى ذاته وصورته
وصيغته وانما تدل تارة لتجرده عن قرينة وتارة باقترانه بقرينة فعلى الوجه الذي يصير دليلا لا يدخله تخصيص وانما يفترق
انه استعمله على حقيقته فيجري مجرى الاسما الاعداد في هذين الوجهين
به في حال من الاحوال ما يقتضي انه قد يجوز التكلم به وفي حال ما يقتضي لان هذا يقتضي ان عين المحظور هو
قالوا انتقضت هذه الالفاظ بظواهرها العموم لما يبيح وورود عموم من متعارضين في حالة واحدة فلا بد من ان يكون في كل واحد منهما طريقه
المباح وعين الثابت هو المنفي والجواب انه ما جاز هذا الا لمجاز اذ كانا من باب ما يقطع بها او ان يكون احدهما واردا بعد
من التخصيص كما فعل الصحابة في قوله تعالى وما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما ايضا ومتى تساوى الوجه في ذلك فهو على
الاخر فيقتضي النسخ وان كان من باب المنقول بالاحاد تاتى فيهما طريقة الترجيح اما انه لا يصح استعمالها في الخصوص وقد عرفنا
التخيير على ما سنذكر تفصيله من بعد قالوا ليس تخلوا هذه الالفاظ فلا يلزم ما قاله بدلا من كونه عاما الا المعنى
ان الاستعمال خلافه ومهما صح استعمالها في الامرين لم يصح ان يكون عاما بدلا من كونه خاصا ولزم ان تصح الاشارة الى علة معقولة
من المعاني على طريقتهم في اثبات الاعراض ومتى كان كذلك لزم ان لا يعلم عمومه ما لم تعلم تلك العلة والجواب انه اذا كان العموم احد اقسام الاخبار
ولو لزم ان تبطل طريقة المواضعة وان نقف ذلك على وجود هذه العلة ولا احد هذا يبيح من المكره اطلاق الكلمة ولما اراد بها ما وضعت له فلا يكون
وكان انما يصير الخبر خبرا بالقصد فكذلك العام والخاص وهو كذلك وان اراد غيره فذلك القصد الذي اشرنا اليه فهو كذلك وان قصد خلافه ان
مخبرا عن ذلك فان كان مراده باثبات معنى من المعاني به يصير خطابه عاما هو القصد ان يكون مستعملا له على حقيقته الصادر عن علم
مما لا سبيل الى ذكره فيجب اذا قصد اللفظ الذي يورده موافقة اهل اللغة لان هذا في الاحكام لا يعلم عمومه الا مع العلم بذلك المعنى
يكون قد تجوز به وغيره واجب اذا كان عاما لمعنى ان لا يعلم عمومه وهم قولهم لو صح ان يكون عاما مرة واخرى خاصا لزم كونه
لجنب هذه الطريقة على وجه اخر فلسنا نجيز ان يكون في حالة واحدة عاما غير ما يصير خاصا لان هذا يقدح في طريقة النحو في الكلام
عاما خاصا ولا يمكنهم ان يقولوا انما يصير عاما هو ما ذكرناه
الجواب انا وان اجزنا

وإن عنى ما هو عام فقد كان يجب كونه خاصا بأن يقصده المتكلم
بمعاني القصد وأما نقول يصح أن يكون على أحدهما مكان الآخر
فصار ذلك بمنزلة الحقيقة والمجاز لأنا نقول إن العبارة الواحدة تصلح أن يراد بها الحقيقة ويصلح أن يراد بها المجاز ولكن على
البدل فأما اجتماعهما في كلمة واحدة فلا يجوز وكذلك الحال في الصدق مع الكذب لأن الصيغة الواحدة تصلح أن تكون صدقا
ويصلح أن يكون كذبا باختلاف المخبر عنه فأما أن يكون في حالة واحدة صدقا كذبا فلا. فإن قالوا لو صح أن يكون مرة عاما ومرة خاصا
لكان إلى التمييز بينهما من جهة العقل أو من جهة السمع دليل وليس لواحد من يهوي مدخل في ذلك فيجب أنه لا يصح ما تقولون فيه
والجواب أن إثباته خاصا هو إثبات له مجازا وإثبات الكلام مجازا يفيد اللغة لا العقل ولا الشرع ثم اللغة إما أن تعرف من
جهة توقيفهم أو نستدل ببعض كلامهم على بعض على ما تقدم وعلى نحو هذا يثبت التجوز في ألفاظ الأعداد وما أشبه كلها
نطقا بالعموم وإن قالوا قد صح في قول القائل جمع الأمير الصاغة وجاء بنو تميم وشغلت اليوم بضرب غلامي إلى ما أشبه
ذلك ومع هذا لا يصح أن يريد به العموم فلو كان اللفظ موضوعا للعموم لما حسن من الفصيح أن يورده ويريد به البعض كما لا يحسن قول
القائل للاستغراق قيل لهم أما ما كان من ذلك مفيدا للعموم فلولا شاهد حال لكنا نجريه على الظاهر ولأجل هذا لو ورد في
خطاب الله تعالى لأجري على عمومه لفقد هذه الطريقة فيه. فأما إذا استعمله أحدنا وأراد البعض فهو متجوز به في لفظ
خطاب الله تعالى لا يجري على عمومه لفقد الألف واللام وما أشبه كلها فلا نحتاج إلى الخوض في الجواب عنه
يقبح المتكلم المجاز على ما نحن وما الخبر لعمومه من ذلك ثم ذكر رحمه الله في آخر الباب ما يقتضي بطلان قول من فرق بين الأمر

فصل

يبطل كل ما يطعن به في إثبات العلم
والنهي وبين الأخبار في باب الوقف من حيث أنهم ألزموا على قولهم بالوقف ونفي العموم أن لا يشتغلوا بشيء من التكاليف فقالوا
أما الاتفاق في الأمر والنهي لأن في ذلك علينا تكليفا وليس هكذا الحال في أخبار الوعد والوعيد. والكلام على ذلك ظاهر
لأن الأمر والنهي إذا تجرد الكلام عن قرينة مع ترديده من حكيم لا بد من أن يريد
واحدا للأمر أن الذي لأجله وجب حمل الأمر على ظاهره إذ النهي تجرد الكلام مع الخبر لأنه لا فرق بين أن
خطابه الوارد من الأمر بالألفاظ والتعميم لا يجوز عليه وحاله هنا مع الأمر كحاله مع الخبر لا فرق
يقول لغيره اضرب زيدا وبين أن يقول اضرب زيدا عمرا أو من دخل داري أكرمه أو يقول لغلامه من دخل داري أكرمه
وإن كان أحدهما خبرا والآخر أمرا. والذي قد قيل بين الخطابين تناقض لأن علينا تكليفا في الأخبار أن نعتقد موجبها
من حيث إنا مخاطبون بذلك إما للزجر والترغيب ولن يتم ذلك إلا بأن نجريها على ظاهرها كما نفعل مثل هذا في الأوامر

وأن أقوى ما هو الوجه الذي قالوه فهو كثير نقض القول في هذا الباب قد قدمنا ذكر

باب في ذكر الألفاظ الجمع والجنس وما يتصل بذلك

وأن الذي اختاره الشيخ
الخلاف في لفظ الجنس إذا دخله الألف واللام بين شيوخنا وبين أهل العربية أيضا بعضهم مع بعض ولا وجه لإحالة ذلك
أبو علي يجعله للعموم والمبرد وحكي هذا عن سيبويه لأنه قال في قول القائل شربت ماء البحر محال لقوله تعالى
إلا أن البحر مستغرق شامل والدلالة على صحة هذا المذهب حسن الاستثناء من لفظ الجنس إذا لم يكن هناك عهد كقوله
والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وكقوله لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم قال إلا الذين آمنوا وهذه الطريقة ثابتة
في أسماء الجنس وفي أسماء الجمع لأنه كان يجوز أن يقول اقتلوا المشركين إلا فلانا وفلانا وهكذا في قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا إلا فلانا وفلانا وفيما يقوم هذا المقام مثل الكافر والمؤمن فهذا الوجه دلالة في هذه المواضع كلها والخلاف ثابت
في الجمع مع أبي هاشم ويدل عليه أيضا ما قد تقرر عند أهل اللغة أن الألف واللام يرد في الكلام تعريفا لأنه لا يخلو إما أن يكون تعريف عهد
أو تعريف جنس فإذا فقد العهد انحمل على تعريف الجنس وهذا يوجب فيه ما ذكرنا من العموم في جميع ذلك الجنس ولفظ الجمع
فلولا يفيد الاستغراق لم يكن بين ذلك وبين النكرة فرق ولا

المعرى في جميع من اللام والذي قد دخلته اللام لأن أفاده الجنس فإنه يفيد جميع ذلك. وقد قيل أيضا إذا لم يكن عهد
ينصرف إليه فلو لم نجعله موضوعا للاستغراق لانصرف إلى ذلك الجنس بعينه وهذا يقدح في كونه معرفة ويجعله نكرة
إلا أن هذه الجملة يمكن أن تعترض فيقال إن المعارف عندهم قد دخل فيه المضمرات ثم لم يجب إذا لم يفد دال العموم في
الجمع الذي فيه ضمير أن يعد نكرة وكذلك فيما يضاف إلى شيء من هذه المعارف لأن الحال ظاهرة أنهم لا يقصدون بالعموم
في شيء من ذلك ولا يقتضي ذلك كونه نكرة. وإنما ذهب الشيخ أبو علي إلى العموم في ألفاظ الجمع إذا وردت في خطابه الله
تعالى لا على ما يقتضيه أصل اللغة. والوجه المتقدم هو المعتمد وكذلك الثاني يمكن أن يقال فيه إنه يفيد الجنس لا على طريقة
الشمول والاستغراق فيثبت للتعريف فائدة ما قاله أبو هاشم فإنه يقول قد عرفنا أنه إذا قال القائل جمع الأمير الصاغة فليس يريد
به العموم. وإنما يخبر عن أن الذي جمعهم من هذا القبيل وهكذا إذا قال إذا دخلت المفازة فاحترز الأسد وإنما يريد
هذا الجنس فقط. وكقوله أهلك الناس الدينار والدرهم وفي كل هذا عندنا شاهد حال يقتضي صرفه عن مقتضى ظاهره
لولا ذلك لحملناه على العموم فلهذا لو قال لو اجتمع على الناس لما ترك هذا القول محمولا على العموم وإذا كان كذلك
فورد مثل هذا في خطاب الله تعالى ولا شاهد حال وجب إجراؤه على ظاهره من الشمول والاستغراق وعلى أن المثال الذي
ذكره من قولهم أهلك الناس الدينار والدرهم فهو أحد ما احتج به المبرد على صحة ما ذهب إليه لأنه قد كان يجوز أن
يقول أهلك الناس الدينار والدرهم إلا فلانا وفلانا فلولا إفادته للعموم لما امتنع ذلك فيه. وقد رأيت أنا كلامه ثم حمد
الله في الباب شبهة سؤال لمن خالفنا في ذلك والجواب عنه لأن من نصر مذهب أبي هاشم يقول قد ثبت أن دخول اللام في اسم الجنس
قد يكون المراد به واحدا بأن يكون هناك عهد وأن يكون حقيقة في ذلك فكيف يصح إذا فقد العهد أن يكون حقيقة في كل الجنس
وهلا جاز أن يكون حقيقة وإن أريد به البعض كما كان حقيقة إذا أريد به الواحد. والجواب عنه أن يقول لا يمتنع عند
عدم العهد أن يكون حقيقة في جميع الجنس وإن كان مع ثبوت العهد حقيقة في ذلك الواحد كما نقول في لفظ من وما
عند وقوعهما موقع المجازاة أو الاستفهام يفيد فيهما الشمول
لأنهما إذا كانا معرفتين لم يقتضيا العموم وعند فقد التعريف فالحال فيه كالحال فيما تقدم
والاستغراق وكذلك الحال في اسم الجنس المعرف باللام. فأما اسم الجمع فإن دخله اللام فها هنا ذكر الحكاية في الخلاف
شيئا فلا وجه لإعادة القول فيه. وأما المعرى عن الألف واللام فقد أطلق في الكتاب أنه يفيد ثلاثة بغير أعيانها
بين الشيخين فيه وقد حقق ذلك في غير هذا الموضع وبين أن المذكور من الجموع لا يختلفان في أنه يفيد كقوله جردوا الله أو صلوا وعليك إلى ما أشبه ذلك
وإنما هذا الخلاف بينهما في الجمع إذا كانت فيه إضافة وإذا كان فيه ضمير لا يقع اشتباه أنه لا يفيد إلا الثلاثة
وبين أن هذا الخلاف هو فيما يجب حمل خطابه تعالى عليه إذا تجرد ولا من حيث اللغة لأنها متيقنة وما عداها مشكوك فيه إلا أن تقوم فيه
وعلى هذا يحمل حال الأفراد وما شاكله فقال أبو هاشم يجب حمله على الثلاثة لأنه لا يحمله على العموم إلا بدلالة ويجري ذلك مجرى الأسماء المشتركة أنها
دلالة تقتضي أن أدلة للكل على نحو ما نقوله في اسم الجنس لأنه لا يحمل وكذلك اسم الجمع لا يطلق ويراد به سائر الأعداد. وربما
لا تطلق إلا ويراد بها الواحد. فأما أن يراد بها سائر المعاني فلا. فأما إن يراد بها الثلاثة لأنه لا يكون بعض ما زاد على الثلاثة
قال إنه لم يجعل حقيقة في الثلاثة فقط وتعدى عنها انتفى أن تكون حقيقة في غيرها عن دليل مخصوص بعض الأعداد
من الأعداد أولى من بعض. ويقول أبو علي من مورد ذلك في خطابه تعالى معرى أن لفظ الجمع يثبت حقيقة بمقصوده وذلك لأنه قد ثبت
بذلك وجب إجراؤه على العموم

دون ما زاد عليها العلما بانه من استعمل فيما زاد عليه الثلثة فهو مطرد كما طرده واذا استعمل في الثلثة فيجب
كونه حقيقة في الاثنين اذ لا مزية لبعض ذلك على بعض وبهذا يبطل ما اشار اليه ابو هاشم من انه لو لم يجعل حقيقة في الثلثة لم
يستعمل حقيقة بل ما زاد على الثلثة غير منحصر فلا يكون بان يجعل حقيقة في الاربعة اولى من الخمسة والستة لانا قد اوجبنا ان
يكون حقيقة في الثلث وفيما زاد عليها على سوا فاذا ثبت ذلك قلنا اذا كانت اللفظة حقيقة في معان وورد في خطاب
القديم تعالى يعرى عن قرينه فلم يعرف حقايقه بان يذكره اجمع من بعض فيجب ان يريد الكل اذ لو اراد البعض لدل عليه وبهذا
تفارق اسما الاحاد والنكرات لانه لا يكون حالها في كونها حقيقة في الجمع حاله واحده بل انما تطلق بذلك ومراد به
الواحد لا فاما انه يراد بلفظ الواحد من دخول شي من الفاظ العموم عليه ان يريد بانه ابتدى من واحد حقيقة له مجال فما دون
هذه فقضيه عندنا في اسما الجمع لجهة استعمالها حقيقة في كل عدد من الاعداد واما الاسم المشترك فانما بناه ابو هاشم
على مذهبه في المنع من ان يراد بعبارة واحده معنيان ولولا معتقدنا اذا كان الاسم حقيقة في امرين
يجب حمله عليهما معا وعلى انا لو ساعدناه على هذا المذهب لكان الفرق
وقد عري هذا الخطاب عن قرينه لانه لا يريد ازيد من مسمى واحد فيقف ذلك على بيانه وليس ك
بينهما ان المعارف من حال المخاطب بالاسم المشترك لانه لا يريد الا الثلثة من قوله ان ما زاد على الثلثة مشكو
هذا المعارف من حاله اذا خاطب بلفظ الجمع انه لا يريد الا الثلثة فصار الكلام اذا بالظاهر الذي قلناه وبهذا يفارق اذا اقر
في غير مسلم مع حلو خطاب الحكيم عن قرينه فيشيره قبل منه لا ان طريقه الحكم
من يرى الحاكم لانه باي قدر من الاعداد التي تطلق عليه اسم الجمع وحاني بنو
معقود فيه وليس لاي كاسم ان يقول القايل شغلت بضرب غلماني لو قال شغلت
نعم ولا نريد به العموم وذلك لان فيما افاده ايضا شاهد حال ولهذا واحدا واحدا
يعرف العقلا انه اما افاد العموم لانه يورده مورد العدد وكذلك لو اخر بعدد ليس بخلاف
منه لا يستثني فاما الذي اقترن بالخطاب فهو الذي منع من العموم فيه وان كنا قد قلنا ان هذا
فيما تقتضيه اللغه وانما هو فيما حمل عليه خطاب الحكيم وهذا لم يثبت في الشاهد بان الفرق بين الموضعين وذكر
في اخر الباب ان ابا هاشم اذا لم يعلق بالعموم في مثل قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الفجار لفي جحيم من جهة
اللفظ فانه يقول بالعموم فيه من حيث المعنى لانه يجعله للزجر بالاجماع ولا يكون زجرا للكل الا ان الله تعالى ان الخطاب
اذا كان التكليف شايعا فيهم حيث شاع الزجر ايضا فلما كان مورده مورد الزجر قلنا بالعموم فيه وربما يقول
هذا منزل منزلة الشرط والجزاء من حيث انه يريد الزجر فكانه قال من سرق فاقطعوه ومن فجر فهو في الجحيم فلذلك قلت بالعموم
في هذه الايات واما ابو علي فانه يقول بالعموم من هذين الوجهين ومن الوجه الثالث لفظا فعلى هذه الطريقة يجري ذلك

باب في ذكر اقل الجمع ما هو وما يتصل بذلك

الذي عليه عامة العلما ان اقله ثلثة ولا خلاف
في ذلك وهذا خلاف منهم حقيقة اللفظ الذي يسمى جمعا اذا تناوله العدد لا فيما يفيده هذه اللفظة من حيث
اللغه لا الاشتقاق ومن استعمل لفظ الجمع في الاثنين فهو مجاز كما يستعمل في الواحد والذي حكي عنه الخلاف
في ان اقل الجمع اثنان حقيقة هو قول ابي يوسف ولا يسعد ان يكون انما قال ذلك بنا على مذهبه وان صلوة الجمعة تنعقد بثلثة

مع الامام فيحمل قوله تعالى فاسعوا متناولا للاثنين كتناوله لما زاد عليهما خلافا لمن قال لا بد من ثلثة من دون الامام على
ما قاله ابو حنيفة ومحمد او بالا بعين على ما قاله الشافعي وقد قيل انه انما استنبط هذا المذهب له تخريجا على هذه المسئلة دون
ان يكون قد وجد عنه نص في ان اقل الجمع اثنان فاما محمد بن الحسن فقد حكي عنه في السير الكبير انه نص على ان الاثنين ليسا جمعا
صحيحا ودلت مسايلهم في الزوع على مثل ذلك لانه اذا قال الرجل والله لا تزوجت نسا يحمل ذلك على الثلث الى ما اشبه هذا
من المسايل والدلالة على صحة ما يقوله انهم فصلوا بين لفظ الواحد وبين لفظ التثنية وبين لفظ الجمع فقالوا رجل ثم قالوا رجلان
ثم قالوا رجال فانفراد لفظ الوحدان لا يكون حقيقة في التثنية فكذا يجب ان لا يكون لفظ التثنية حقيقة في الجمع ولا لفظ
الجمع حقيقة في التثنية وبعد فان فصلهم بين هذه الصيغ المختلفة في لفظ الواحد والتثنية والجمع وفصلهم بين ضمير
الواحد وضمير التثنية وضمير الجمع دلالة على ما نقوله لانهم يقولون في الواحد دخل الدار وفي الاثنين دخلا وفي الثلثة
دخلوا ومعلوم انهم اذا قالوا في الاثنين دخلوا فهو مجاز لا حقيقة فلولا ان الاثنين ليسا بحقيقة في الجمع لما صح وبين يحمد ذلك انهم
وضعوا للتثنية بابا وللجمع بابا وقسموا الجموع الى جمع الكثرة التكثير والتقليل وجمع السلامة وجمع التكسير ولم يفعلوا مثل ذلك
في التثنية فظهر الفرق بينهما عنده وبعد فالذي به تعرف حقايق الالفاظ ما يسبق الى اعتقاد السامع للكلام ممن يعرفه باللغه
ومعلوم ان القايل اذا قال رايت رجالا فالذي يسبق الى الافهام قبل البحث انه راى الثلثة او ما زاد عليها ولا يقع له انه راى رجلين
يجب ان يكون حقيقة في الثلثة وبعد فلو كان حقيقة في الاثنين لتناقض قول القايل ما في الدار جماعة رجال وانما فيها رجلان ومعلوم
انه لا يعد مناقضا في هذا القول فيجب ان لا يكون قولنا رجال منصرفا الى الاثنين وليس لاحد ان يقول كما ذكرتموه انما ينتقض ذلك في لفظ
الجمع دون لفظ الجماعة لان الحال في العربية سوا في الوجهين لانهم يقولون واحد واثنان وجماعة كما يقولون جمع فاذا كان احد
اللفظين حقيقة في الثلثة فكذلك الاخر فاما من خالف فقال ان الجمع ماخوذ من الضم لانه يقال جمع اذا ضم غيره اليه ومعلوم
ان الاثنين يتاتى فيهما الاجتماع والانضمام فيجب ان يكون جمعا صحيحا وهذا غلط منهم لان الخلاف هو في اللفظ الذي يطلق
اهل العربية على قدر من الاعداد ويسمونه جمعا ولا اعتبار بان الاصل ماخوذ مما ذكره لان في مثل هذا ما حصل من جهتهم عرف لا يراعى
الاشتقاق لانهم لم يجعلوا قولهم دابة حقيقة في كل ما يدب وان كان هذا اصله وكذلك الجن والملكة والقارورة والخل والبلق
لكل ذلك الاصل فكذلك الحال في لفظ الجمع وعلى هذا
لين لكل ذلك اصلا ماخوذا منه على ما تقدم ذكره بهم لم يجعل حقيقة في كل ما يثبت فيه قالوا وقد روي ان النبي صلى الله عليه واله قال
كان القران ماخوذا من الجمع اوفى للقراءة وليس كل واحد ما جمع ان يقرا يسمى قرانا والجواب ان كلام الرسول صلى الله عليه واله لا يصح حمله على تعليم الاسم
الاثنان فما فوقهما جماعة فاثبت الجماعة في الاثنين والجواب ان كلام الرسول يجب ان يحمل هذا على حكم شرعي والمراد
لانه انما بعث مبينا للاحكام دون ان يكون معلما للغه ولا سيما فاذا كان كذلك فيجب ان يحمل هذا على حكم شرعي بينه وان كان
به احد امرين اما ان يكون في فضيلة الصلوة جماعة فبين انه لا فرق بين الاثنين وبين الثلثة في ثبوت هذه الفضيلة التي اثبتت الشريعة لصلوة الجماعة
لا يمتنع ان يقال ان الجماعة اذا عظمت فالفضل اكثر ولكنه صلى الله عليه انما اراد الفضيلة فقد كان نهى عن ذلك فقال الواحد شيطان
على صلوة المنفرد يتصل بالاثنين ما يجب بالثلثة فاما في اباحة السفر للاثنين فقد كان نهى عن ذلك فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب ثم نسخ ذلك بقوله الاثنان فما فوقهما جماعة ليبين جواز ان يسافر الرجلان وان
والاثنان شيطانان والثلثة ركب قالوا عقلت الصحابة من قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ان الاخوين
حكمهما في ذلك حكم الثلثة قالوا ولولا ان لفظ الاخوة ينطلق على الاخوين لما صح ذلك والجواب
انه يجب ان يحجب هذا الخبر وحجب الام عن الثلث الى السدس ولولا ذلك لا لم يرد الام عن الثلث
وكذلك خبر ابن عباس على حقيقة اللفظ
انه لم يعقل هذا الحكم من الظاهر

ك
ق اذا اقر
الحكم
وحاني بنو
لو قال شغلت
واحدا واحدا
ليس بخلاف

الى السدس الا بثلثة اخوة ولو كانت اللغة تقتضي ذلك لعقله كما عقله غيره :. وقد روي انه دخل على عثمان فذاكره في قوله تعالى فان كان له اخوة وقال ان الاخوين بلغة قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي على ان حقيقته ما قاله ابن عباس والوجه انهم اما ان يكونوا قد عقلوه بدلالة ولم ينقل الينا تلك الدلالة او يكونوا قد فعلوا ذلك بالرد الى الارث لانهم رأوا الاخوين مع الام قد زاد ما يستحقانه من الميراث كالثلثة فقالوا اذا استوى الاثنان والثلثة في الارث فيجب مثله في الحجب فان الارث اقوى حالا من الحجب لانه قد يحجب من لا يرث ولا يرث من ليس له حظ في الحجب خاصة :. قالوا الواو هي للجمع لانهم اقاموها في المسلمين والمنفقين مقام حرف التثنية فاذا كنا نعلم ان هذه الواو تدخل في الاثنين دخولها في الثلثة فيجب ان يكون الاثنان حقيقة في الجمع :. قيل لهم ليس الذي تريدونه بالجمع في التثنية كما تريدونه في واو الجمع لانه في التثنية يراد به طريقة العطف والشركة وفي باب الجمع يكون علامة للرفع في الاسم المجموع كقولك الزيدون ولهذه الطريقة لم يجز ان يقال زيد وعمرو ضربوني كما قيل في الزيدين ضربوني فبطل ما ظنه السائل :. قالوا قد روي عن سيبويه انه قال سالت الخليل عن قولهم في الرجلين ما احسن وجوههما كيف جمع الوجوه فقال لان الاثنين جمع فلذلك قيل هذا الجمع واستشهد الراجز ظهراهما مثل ظهور الترسين وان الله تعالى قال فقد صغت قلوبكما والجواب عن هذا ان الخليل لم يذكر انه حقيقة او اتساع وفي هذا وقع الخلاف :. قالوا قد قال تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وانما اراد اليدين وكنى عنهما بلفظ الجمع وقالوا مثل هذا في فقد صغت قلوبكما واراد قلبيكما :. والجواب الذي يشمل الاثنين ان عادتهم جارية بان ما كان على بدن الانسان منه واحد فالتثنية فيه تكون بلفظ الجمع هذه حال القلب :. فاما اليد المذكورة فانما اريد بها اليمين وهي ايضا واحدة فكذلك جمع في التثنية واما فيما يختص قوله والسارق والسارقة فهو انه ليس بتثنية الاحاد وانما هو تثنية الجنس اذ ليس الغرض بقوله السارق واحدا وانما اراد العموم واذا كان كذلك كان الغرض جماعة الايدي فهو اذا محمول على حقيقته :. قالوا قد قال تعالى وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم ثم قال خصمان بغى بعضنا على بعض فذكر في الاثنين ضمير الجمع والجواب ان لفظ الخصم يستعمل في الواحد والاثنين والجماعة فيقال هو خصم وهما خصم وهم خصم فيجوز ان تكون هذه التثنية تثنية الجمع والجنس جريا فيه على اللفظ وغير ممتنع ان يكون الذي دخلوا عليه جماعة ولكن الذي تولى الحكومة منهم اثنان وعلى هذا اذا كان قوله الخصم قد ذكره بلفظ الجنس وهو نظير قوله تعالى هذان خصمان اختصموا في ربهم لاجل انه عنى المؤمنين والكافرين جاز ان يقول اختصموا لما ذكرناه من ان الواحد فيه والجمع يستويان :. قالوا قد قال تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وعنى داود وسليمان :. والجواب انه لا يمتنع ان يكون على جهة التعظيم فجمعهما لعلو [illegible] ويكون ذلك مجازا لفقد الاطراد لانا اذا اجزنا ان يستعمل لفظ الجمع في الواحد مجازا فلان نجيزه في الاثنين اولى هذا وقد قيل انه كان معهما غيرهما ممن حكم بذلك فحكى عن الجماعة بلفظها والمراد ما قلناه وغير ممتنع وان لم يجر لغيرهما ذكر ان يكنى عنه كما فعل الله تعالى مثل ذلك في قوله ما ترك على ظهرها من دابة ولم يتقدم ذكر للارض فترد الكناية اليه لكن لقائل ان يقول كيف يكنى عما لم يتقدم له ذكر وقد جرى للارض ذكر في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا :. فلهذا صحت الكناية عنه فالاول اقوى واولى فصح بهذه الجملة الجواب عن سائر ما يتعلق به في ذلك :. وثبت ان حقيقته ما ذكرناه من الثلثة وان استعماله في الاثنين مجاز ٥

باب في معنى قولنا ان العموم مخصوص ٥

لا شبهة في قولنا ان العموم مخصوص هو مجاز لان العموم ما يستغرق جميع ما يصلح له والخصوص ما اختص بشي بعينه ومن المحال ان يكون الخطاب الوارد بهذين الوصفين لانهما يتنافيان وكما ان هذا مجاز فاستعمال لفظ العموم فيما عدا ما خص يجب ان يكون ايضا مجازا وان جرى في كلام قاضي القضاة انه حقيقة من حيث يستوعب الباقي ولكنا اذا ادعينا ان حقيقة العموم غير ثابتة فيه وجب ان يكون مجازا لا محالة فالغرض بقولنا انه عموم قد دخله التخصيص ان المتكلم قد اراد به ما يتناوله في اصل الوضع على حد الشمول والاستغراق على ما قاله في الشرح احترازا من النكرات لانه اذا اخبر بواحد لم يخص خصوصا للعموم لما لم يكن ذلك شاملا للجميع فاذا كانت حقيقة اللفظ ما ذكرناه لم يجز ان يقال فيما ليس بعام من جهة اللفظ انه قد دخله التخصيص كما حكاه في الكتاب عن بعض انهم استعملوا لفظ التخصيص فيما ليس بعام وانما اراد بذلك قول من يقول في قوله تعالى فتحرير رقبة انه اذا قيده بالايمان فهو تخصيص العام لان اللفظ ما انتظم الا رقبة واحدة دون عموم الرقاب وانما يجوز التخصيص العام لا انه كذلك حقيقة وكذلك قول بعضهم ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء هو عموم عليه السلام وقوله فلم تجدوا ما عموم في الاحوال :. وقوله اذا قمتم الى الصلوة عموم في الاوقات وربما بعدوا هذه الطريقة الى دعوى العموم في الافعال وما شاكلها كل ذلك وكل هذا بعيد لانه انما يدخل التخصيص فيما يتناوله اللفظ بظاهره اشيا على جهة الاستغراق وعلى ما سيجي في مواضعه :. واما قولنا خص العام فيستعمل على وجوه احدها انه اراد بعض ما يتناوله اللفظ :. والثاني انه دل على انه اراد ذلك :. والثالث انه علم كونه مخصوصا :. والرابع انه اعتقد وان كان جهلا كما قلنا في المرجئة انهم خصوا العمومات في الوعيد :. وانما اراد بذلك انه اشتبه الحال على بعضهم بذلك قال في الكتاب ويفارق قولنا ان الخطاب منسوخ قولنا ان العموم مخصوص وكان وجه الشبهة انه لولا هذا التخصيص لتناول الخطاب سائر الاعيان وسائر الافعال ولولا الناسخ لتناول سائر الاوقات فظن احدهما هو الاخر وكان وجه الشبهة ان المخصص خرج بعض ما تناوله اللفظ وبالناسخ لا يستوي احوال الاوقات في تكليف ذلك الفعل فصار بالخطاب دلالة المخصص ان يكونا سوا لانا نعلم ان بيان المجمل يبان التخصيص قال في الكتاب ولا يجب باشتباههما من هذا الوجه ان يكونا سوا وان افترقا من حيث ان في احدها نحتاج اليه لكي نعرف ما خرج بعض الاوقات فامتثال الظاهر على ما اريد منا وهو في تخصيص العام ثم لم يجب لا يستر اكثر من ذلك الوجه العلم من حيث لولا كل واحد منهما لما امكن امتثال الظاهر فاما في المجمل فلان اريد منا وهو بيان المجمل وفي الاخر نحتاج اليه لنعرف ما لم يرد منا ومن جهة الحكم ومن جهة الحد فاما ما كان ثابتا من الحكم بدليل ان يكونا سوا فكذلك الحال في مسلتنا لانه قد بين ان احدهما خلاف الاخر من جهة الحد والناسخ يقتضي ازالة ما كان ثابتا :. وانما وجب ان يفترق به معنى تخصيص العام ما بيناه من اخراج بعض ما يتناوله اللفظ على جهة الشمول :. والناسخ لا بد من تاخيره :. وانما وجب ان يفترق بينهما لان في احدها لا بد من اقتران المؤثر وفي الاخر لا بد من تاخيره :. وبعد فان التخصيص يكشف عن ان المتكلم حيث خاطب بالخطاب الاول انما اراد بعض ما يقتضيه اللفظ دون جميعه :. والنسخ تحقق ان المخاطب اراد باللفظ كل ما يتناوله :. وبعد فان النسخ يدخل على العين الواحدة بان يوجد شرعي مع التراخي عنه فقد صار ما في احدها حيث انه بيان والبيان لا يجوز تاخيره :. والنسخ في الفعل الواحد صحيح اذا قدر ان الاخر على التراخي فاقتضى فعله مرة واحدة فيكون في كل حال يجوز ان يؤتى به او العزم بالفعل مرة والتخصيص فلا يتاتى في العين الواحدة :. ولا ان يقال خص عنه بعد ما كلف فعله :. والنسخ يرد على الذي يقيمه مقامه ثم ينسخ ذلك عنه والتخصيص لا بد من تقدمه في الالفاظ :. والتخصيص في الاغلب يتقدم ويقتصر على الاستثناء في الكلام :. والنسخ ليس كذلك اللفظ وعلى تاخيره ايضا والتخصيص في الاغلب بين قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ناسخ لقوله متاعا الى

الحال ولا بيانه فيه تقدير للاستثناء الا ان يقول القائل انه يصح ذلك بان يقول لا الا وقت كذا وكذا فاما وقوع النسخ بما لا يتأتى به
التخصيص ووقوع التخصيص بما لا يتأتى به النسخ فهو ان التخصيص يقع بادلة العقول والاجماع وخبر الواحد والقياس ولا يقع
النسخ بشيء منها ويقع النسخ لشريعة بشريعة ولا يتأتى تخصيص شريعة بشريعة واما فعل الرسول صلى الله عليه فينسخ الفعل الا
والتخصيص وهذه الجملة تكشف لك عن الفرق بين الامرين

باب في الدلالة على ان الله تعالى يجوز ان يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص

اما الجواز بمعنى الصحة والقدرة فلا اشكال فيه وانما الكلام في الجواز
بمعنى الحسن وثبوت الحكمة وهذا ايضا كاين وذلك لانه تعالى انما خاطبنا على ما جرت به عادة العرب في مخاطباتهم ومعلوم
انهم قد تخاطبوا بالعموم ويريدون به الخصوص لما يخاطبون ويحذفون الجواب وكما يطيلون تارة ويوجزون اخرى فانك تعلم
ان قول زهير ومن لا يصانع في امور كثيرة وقوله ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه ومن لا يكرم نفسه لا يكرم الى ما شاكل هذا
وقول غيره ثمن يلق خيرا يحمد الناس امره الى ما لا يحصى كثرة كل هذا عمومات قد ارادوا بها الخصوص لانا قد
عرفنا انه ليس كل من يلق بالصفة التي قالوها محكمة ما ذكروه واما حذفهم الجواب اختصارا فهو كقول الشاعر
فلو انها نفس تموت سوية ولكنها نفس تساقط انفسا
وقال امرؤ القيس
فان الحبيب هو خشيا فسوف تصادف ايما
ان يعاد واشار ذلك كثير فعلى هذا قال تعلى ولو ان قرانا سيرت به الجبال ثم حذف الجواب عنه فاذا ثبتت هذه الجملة وعرفته
هذه الطريقة في مخاطبات العرب حسن من الله تعالى ان يخاطبنا على هذا النحو وليس لاحد ان يقول فليس كل ما حسن من احدنا
حسن من الله تعالى خاصة فيما يتعلق بالخطاب فانه يحسن من احدنا ان يامر بالشيء على شرطه ولم يحسن مثله من الله تعالى فهلا كانت
الحال في مسئلتنا كذلك وذلك لان الوجه الذي لاجله يحسن من احدنا ان يخاطب بالشيء امرا ونهيا على شرط زوال الموانع هو عدم
علمه بالعواقب فلو علمها لقبح منه الامر على هذا الحد والقديم تعالى عالم بالعواقب فلم يجز منه الامر بهذه الطريقة
فاما ما كان من باب الاخبار فلا يحسن من احدنا ايضا الا مع علمه وانما نقول في بعض الاحوال انه يخبر عن غرضه اذا وعد في
المستقبل الشيء لان علمه ما الكاين فيما بعد يتعذر والوجه الثاني وهو ان غايته ما في العموم اذا اريد به الخصوص ان يكون
مجازا والمجاز كثير في كلام الله تعالى وعز وجل على ما تقدم في الابواب السالفة بل الفصاحة لا تبلغ على منازلها الا بالمجاز في الكلام
والوجه الثالث هو ان تخصيص العام يتنزل منزلة الاستثناء في الكلام
فكيف يمنع من مخاطبته بالعموم والمراد به الخصوص وهذا في قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وكذلك يجب مخاطبته بالعموم والمراد به الخصوص ويستثنى البعض
وكما جاز ان يخاطب تعالى بالخطاب العموم المخصوص يتقدر هذا التقرير والرابع ان اكثر اخبار
الالفاظ الواردة مورد العموم قد اريد بها الخصوص واما يشذ عن ذلك القليل على ما تقدم ذكره فصار الوجود يتضمن الصحة
والزيادة على الصحة فان قيل فاذا امكن ان يخاطبنا لا على هذا الحد فلما ذا اختار ان يخاطبنا على هذه الطريقة قيل له غير ممتنع
ان يكون الصلاح متعلقا بان يكون خطابه عاما قد دخله ضرب من التخصيص فيخاطب وفقا للصلاح كما نقول مثله في المحكم
والمتشابه ويكون وجه الصلاح فيه على ضرب من التقريب وهو ان المكلف يجتهد في طلب الادلة التي تخصصه فيزيد بذلك ثوابا
ويعود ذلك الاصول في عادة العرب فلا فرق بين الوجهين في طريقة التخاطب فلا فرق بين ان يخاطب على احدهما وبين ان يخاطب
على الاخر والانفتاح في الطلب وجه زايد فاما كله في كل عموم قد دخله التخصيص ان يرد الخطاب فيه لا على هذه الطريقة فكيف
ذلك قد يتعذر لانه قد لا يكون لما عداها خص منه لفظ بسياقه فلا يتاتى في طريقة الخطاب سوى ان يخاطب بالعام
ويبين الوجه في دلالة التخصيص فهذه طريقة القول في هذا

باب في ان العموم اذا خص يصير مجازا

الخلاف في ذلك على اقوال فعند شيوخنا
انه على اي وجه دخله التخصيص من دليل عقلي او سمعي اكان ما يتصل باللفظ او ينفصل عنه فهو مجاز وبالعكس من
ذلك قول بعض اصحاب الشافعي انه لا يصير مجازا على اي وجه خص والية ذهب بعض الحنيفية ايضا وقال بعضهم ان خص
بما يتعلق بالالفاظ على اي وجه كانت فليس ذلك مجازا وان خص بدليل غير اللفظ كالعقل فهو مجاز وقال ابو
الحسن والذي ذهب كثير من الحنيفية انه ان خص بدليل متصل بالاستثناء وغيره فليس بمجاز فجعلوا الكلام مع الاستثناء
كالشيء الواحد وان كان التخصيص بامر منفصل من انه اجرا وما شاكلهما فهو مجاز وحكي عن قوم اخرين انهم قالوا متى كان
التخصيص بشرط او صفة او استثناء فهو مجاز متصلا كان او منفصلا وان كان بغير ذلك فليس بمجاز ولعلهم يراعون فيه الاتصال ولكن بغير
لفظ الاستثناء والشرط والدلالة على صحة ما نقوله ان المجاز هو ما افيد به غير ما وضع له في اصل اللغة ومعلوم ان في
هذا الموضع قد استعمل لفظ العشرة في التسعة فهو مجاز لا محالة فاذا استعمل المعنى الذي ادناه وقال لا اسميه مجازا فهو خلاف
في عبارة وان نازع في المعنى وهو بان يقول ان اللفظ غير موضوع لافادة هذا العدد او لافادة العموم فيما كان عاما وهذا مما
لا يصح ووقوع الخلاف فيه وليس الذي يقع فيه بانه مجاز هذا هو الاستثناء بل هو على حقيقته من حيث اخرج لهما ولولاه لوجب دخوله
تحته ولهذا الذي جعله مجازا ذكر العشرة في التسعة فيجب اذا صحت هذه الجملة ان يثبت كونه مجازا على اي حال خص فان
قيل ليس يجب اذا افيد غير ما وضع له في الاصل ان يحكم بانه مجاز كما ان اللفظ بالعرف ينتقل الى فايدة مخصوصة دون ما وضع له في
اللغة ثم لا يجب القضاء بكونها مجازا قيل له لا تشبيه بين الموضعين لان العرف هو كمواضعة متجددة طرات على الاولى فنقلت
اللفظة عن بابها فلهذا لم نقل بانه مجاز وليس كذلك قولنا عشرة لانها مستعملة في اصل اللغة وفي عرفها وعلى سائر الخلاف في عدد مخصوص
وهذا مما نعرفه ضرورة فمتى استعمل في التسعة فقد تجوز بها لا محالة فان قيل هلا ما ادت هذه اللفظة مع ما يقترن بها حقيقة في هذا المعنى
المخصوص لانا نفهم الغرض بذلك كما نفهم بالتسعة فكان لهذا العدد حقيقتين احداهما التسعة والاخرى عشرة الا واحدا ومن اعلم
الغرض باللفظ حقيقة لا محالة قيل له اما اذا جعلت في كونها حقيقة الان الغرض يفهم به فليس ذلك بامارة للحقيقة فان كثيرا من
المجازات يعرف الغرض به ولا يجعل ذلك علما للحقايق فيها واما دعواك ان للتسعة حقيقتين فلسنا نسلمها وقد بينا ان العشرة
حقيقة للعدد المخصوص ولو جاز هذا الذي ذكرته من ان عند الدلالة المقارنة يصير اللفظ حقيقة لوجب مثله في سائر المجازات وحتى
يقال ان قول القايل سل القرية وسل اهل القرية حقيقتين احداهما بتقول سل اهل القرية والاخر سل القرية وقد عرفنا ان هذا خطا لانه يقتضي
رفع المجاز جملة وبعد فكان لا فرق بين المهمل والمستعمل عند اقتران دلالة على المراد فيجب كونه حقيقة وبعد فان الحقايق والمجاز
اما يدخلان في الالفاظ دون الادلة فلا حظ لها في كون اللفظ حقيقة او مجازا فان قيل اليس لو دخل العموم او الفاظ العدد
شرط لم تحكموا فيه بالمجاز مع تغيير المعنى والاستثناء جار هذا المجرى فكيف ساغ ما تقولونه قيل له ان دخول الشرط ما
غير فايدة اللفظ ولهذا لم يكن عاما الا في الاحوال لانه اذا قال ان دخلت الدار فاعطه عشرة دراهم ما العشرة مستعمل
على حقيقتها وانما خصص بعض الاحوال بالعطية دون بعض وليس كذلك قوله علي عشرة دراهم الا واحدا الا انه بالاستثناء
قد غير فايدة العشرة فافترقا فان قيل اليس يجب على ما قلتم من تغيير المعنى ان يحكم في اللفظ بانه مجاز لان لا نزر ان الخبر بغير
فايدة المبتدا من الكلام ولهذا تختلف فوايده بحسب اختلاف فوايد الخبر ومع هذا فلا احد يستجيز القول بان الخبر المجموع
الى المبتدا مجاز فكذلك القول في مسئلتنا قيل له المبتدا لا يستقل بنفسه في الافادة دون الخبر لبس لو قلت زيد لم يفد شيا
نوقفت الفايدة فيه على سمعه من الخبر فلم يصح فيه ان يقال ان الفايدة تغيرت بالخبر بل انما حصلت الفايدة به الا
بالخبر ويفارق ذلك قوله من دخل داري اكرمته او قال علي عشرة دراهم

لان كل واحد من جزئين مستقل بنفسه في الافادة واذا اخرج بالاستثنا بعضه فعبر
بالعطف عما اتصل به في الاصل فلذلك قضوا بانه مجاز ونحو هذا هو ما يعطف بعضه على
بعض لان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مفيد واذا اقتضى العطف الشركة فيما به عطف احدهما
على الاخر لكن الفايده تعلق به على حد ما قلناه في العموم المخصوص وصار ذلك بمنزلة قوله لفلان علي عشرة فانه فيها
بعد تعبيره بكل معدود وتفسيره ببعض المعدودات دون بعض لا يقتضي كون اللفظ مجازا الا انه قد افيد منه ما
وضع له في الاصل وهذه الجملة لكن الجواب على طريقة شبههم اذ جعلوا اللفظ مع الاستثنا الداخل
عليه حقيقة لانهم ربما اجروهما مجرى جملتين ضمت احداهما الى الاخرى وربما شبهوا الاستثنا بالشرط وربما شبهوا هذه
المسألة بالمبتدا والخبر وكل ذلك قد سلف الجواب عنه واقرب الوجوه التي منها لشبهته المخالف عليهم في هذا
في قولهم انه صار هذا العموم عند التخصيص مجازا لصار مجملا وامتنع التعلق بظاهره فقالوا الا جعله مع التخصيص مجازا
لئلا يصير مجملا وهذا غلط منهم لانه ليس كل مجاز يجب ان يعد مجملا بل يختلف الحال فيه فربما دخل فيه الاحتمال
فتعذر التعلق بظاهره وربما لم يكن كذلك والفصل الفاصل بين الموضعين هو ان كلما كانت طريقة المجاز فيه تقدير
الاستثنا فالتعلق بظاهره صحيح وما ليس هذا حاله تعذر التعلق بظاهره فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة
لانه قد اريد به بعض السراق فصار مجازا وتقدر تقديره الاستثنا فكانه قال الا السارق الحبة والا السارق لا من حرز
الى ما شاكل ذلك فاجرى هذا المجرى امكننا ان نفهم ما اريد منا من الظاهر وانما نحتاج الى البيان ليعرف من لم
يرد منا قطعه ومما لا يشبه هذا المجرى على الحقيقة مثل قوله اقيموا الصلوة لانا لو خلينا والظاهر لما امكننا ان
نعرف المراد به اصلا فاما الضرب الثاني فهو كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان وجه المجاز فيه ليس
بتقدير الاستثنا وكذلك ما شاكله من الاي وعلى مذهب الشيخ ابي عبد الله ممكن تمثيله بالتحليل والتحريم
المعلقين بالاعيان لانه يجعله مجازا وليس كونه مجازا على تقدير الاستثنا وان كان عندنا ان ذلك هو معدود
في الحقايق فهذه جملة القول في هذا الباب ٥

باب فيما به يصير العام خاصا

لما كان الخطاب يصح تارة ان يكون عاما وتارة ان يكون خاصا اقتضى ما مهد من الاصول ان لا يكون باحد الحكمين
احق منه بالحكم الاخر الا لكون الفاعل على ما هو الا ان هذه حال وجوه الافعال العقلية والشرعية خصوصا فيما يتعلق
بالكلام وعلى هذا لما صح في الخطاب ان يكون تارة حقيقة وتارة مجازا لم ينصرف الى احد الوجهين دون الاخر
الا بالارادة كالخبر عن زيد دون عمرو لا بد من ارادة مخصوصة فاذا تقررت هذه الجملة وكان العموم من
اقسام الخبر وكذلك الخصوص فيجب ان يصير خطابه عاما بالقصد وخاصا بالقصد دون غيره من احواله ٥ ويبين
صحة هذا ان احكام القول لا بد من ان يؤثر فيها صفة المخاطب وليس هذا الا فيما يقوله من كونه مريدا
ولهذه الجملة اوجبنا في المخصص انه يكون مقارنا ومعلوم ان الذي يقارن هو القصد لا غيره فلا يصح
الاعتراض علينا بان يقال من شان ما يخصص ان يقارن وهذه الادلة التي تقتضي

تخصيص العام لا تقارن لانا نقول اذا حققنا فالمخصص هو القصد وهو مقارن ٥ واما الادلة تكشف
عنه اذا كان الكلام في خطاب الله وخطاب رسوله ثم لا يمتنع استعمال لفظ المخصص في الادلة الكاشفة
عن ذلك على طريق التوسع من حيث يفضي الى معرفة القصد وليس هذا من صناعة الفقها فلاجل ذلك لم يوجد منهم
عليهم هذا التحقيق ولما اطلقوا القول اطلاقا في ان تخصيص العام يكون بالادلة وما قدمناه من الوجوه قد
اقتضى انه لا يقع التخصيص الا بالارادة دون نفس الدلالة ويوضح ذلك ايضا ان الدلالة قد تتراخى وما يؤثر في وقوع
الكلام على وجه دون وجه لا بد من مقارنته ٥ وبعد فان الدليل الذي خصص قد يكون من فعل غيرنا على الخطاب
وما كان من فعل زيد لا يصح ان يؤثر في حكم لفعل عمرو وبعد فالادلة ليس لها حظ التاثير ٥ وانما يكون لها حظ
الكشف فكيف يصح في الادلة ان تكون مؤثرة في التخصيص على الحقيقة ٥ فثبت بهذه الجملة صحة ما قلناه ان الذي يؤثر
هو القصد ثم الادلة التي تكشف عن قصد المخاطب الحكيم عن ذكرها وانما قصد رحمه الله بهذا الباب ان يجعله
مقدمة للابواب التي تريد عطفها عليه لكي اذا تكلمنا في ان خبر الواحد يخص العام او القياس او ما شاكلهما
يعرف الغرض ٥

باب ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام

انما نذكر في هذا الباب عدد الادلة التي بها يعرف تخصيص العام ثم الكلام في كل واحد منها منفصلا يجيء من
بعد وجملة ذلك ضربان احدهما يتصل بالخطاب والثاني ينفصل عنه ٥ والغرض بالمتصل هو ما يتعقب الكلام
من شرط او استثناء او تقييد بصفة الى ما شاكل ذلك والا فدليل العقل له اقوى حظ في التخصيص وهو يقارن الخطاب
على التحقيق وجودا وحصولا ولكنه يعد في الضرب الثاني فاما المنفصل فهو على ضربين احدهما يوجب العلم والثاني
يقتضي غلبة الظن فالذي يوجب العلم قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا نحو اخبار المتواتر ونحو الاجماع او سنة مقطوع
بها او اجماع والذي يقتضي غالب الظن هو الاخبار المنقولة بالآحاد والقياس ٥ وسيجي القول في تفاصيل ذلك

٥ باب تخصيص العام بالاستثنا وما يتصل به من احكام الاستثناء

وذكر ما فيها من الخلاف ان شا الله ٥ والكلام في ان العام
يتخصص بالاستثنا ظاهر لا يقع فيه اشكال وقد قدمنا القول في حقيقة الاستثنا والمقصود بالباب احكام الاستثنا
واقسامه فقد ذكرنا من حكمه اتصاله بالمستثنى منه او يكون في الحكم جاريا مجرى المتصل بان يتخلل الكلامين كلام اخر لكن ذلك لا
يخرجه عن حد الاتصال من حيث تنعقد الفايدة باخر الكلام ٥ واما الممتنع هو ان ينقطع الاستثنا عن الكلام انقطاعا بينا
يخرجه عن الاتصال او ان يكون في حكمه بان يتكلم بالعام ويسكت ثم يقول بعد زمان الا كذا وكذا وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل اللغة
يخرجه عن الاتصال او ان يكون في حكمه بان يتكلم بالعام ويسكت ثم يقول بعد زمان ... وبين صحة هذا ان الاستثناء مع المستثنى
ان ما ينقطع هذا الانقطاع فليس باستثنا على الحقيقة بل تعد المتكلم به لاهيا ٥ ولو جهد ذلك الحال لما ههنا ولو لا جهد ذلك
منه ينزل منزلة المبتدا من الخبر فكما ان احدهما اذا انفصل عن صاحبه لم يكن جايزا فكذلك هذا لا يصح ٥ وبعد فلو صح ذلك لما
ماذكرناه لجاز في الشرط ان يذكر بعد انفصاله عن المشروط بزمان ومعلوم ان هذا لا يصح ويلزم مثله في مسائل
يأتي ان حنث احد في شي من الايمان بان يستثني ولو بعد حين فلا يلزمه حكم اليمين ولا يعد حانثا ٥ واذا ثبت انه
العقود والايقاعات حتى لا يستقر منها شي متفاسد

لا يجوز في اللغة فورود في خطاب الله تعالى يرفيه خروجا عن طريقة اللغة وفيها ايضا تاخير البيان عن الخطاب وفيه المنع
من افيونوا باخباره من وعيده وعيد وغيرها ومهما قيل انه يؤذن بهذا الاستثناء لانه تدل على ان مراده تعالى بالاول
بعض ما يتناوله وان هذا الاستثناء راجع اليه اقتضى ذلك الاكتفاء بتلك الدلاله وصار هذا الاستثناء عبثا
لا فايده فيه . فاما المحكي عن ابن عباس في جواز تاخير الاستثنا فقد استبعده اهل العلم من جملة ومعرفته بالوجه
وقالوا ان صحت الحكايه عنه فكانه اعطى المنقطع من الاستثنا حكم المتصل من جهة المعنى حتى علقه بما تقدم وكشف
به عن مراده في المتكلم فلم يوقع حكم الكلام الاول على الاطلاق من الايمان وغيرها وجعله في الحكم كانه متصل مع
الانفصال فاما ان يجعله لغة صحيحه فلا . وهذا ايضا فيما اتفق عليه العلماء في جميع الاعصار انه لا يصير هذا المنقطع
لاحقا بالمستثنى منه حتى يرفع حكمه . واما الذي له هذا الحظ هو ما يتصل فلا وجه للقول في ذلك ايضا وليس لاحد
ان يقول ما انتم تقولون فمثل ذلك فانه قد يتخلل الاستثنا والمستثنى منه كلام هو بين فاذا جاز ان يرجع حكم الاستثنا
[illegible] مستثنا وذلك لان هذا الكلام لا ينفصل بعضه عن بعض وانقطاع احدهما عن الاخر في الصوره وهو كما
ينقطع بانقطاع النفس لطول الكلام . وما حل هذا المحل لا يعد منقطعا فان الجملة فيها كالشي الواحد والفايده
معقوده باخر الكلام وليس كذلك اذا اكف عن الكلام ثم بعد ساعه يستثني كما المحكي المدفوع . وقد ذكرنا في اول
الباب ان من حقه ان يتصل او يجري مجراه واما احترزنا عن ذلك فلا وجه للطعن . واعلم انه رحمه الله قد ذكر
في الكتاب ما منع من انقطاع الاستثناء واوجب اتصاله ان اهل اللغه لا يعدون المنقطع استثناء كما لا يعدون
المتقدم استثنا . وقوله انهم لا يعدون المنقطع استثنا صحيح لكن تشبيهه بان ما يتقدم لا يكون استثنا لا يصح لان عندهم
ان الاستثنا كما يتاخر عن المستثنى منه فقد يتقدمه وكلاهما عندهم استثنا صحيح من حيث يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته وعلى هذا يقول احدنا ما لي سوى فلان ناصر ومعين وهذا هو من الفاظ الاستثنا وامثال
ذلك كثيرة في كلامهم وعلى هذا انشد قول الكميت
فما لي الا ال احمد شيعة وما لي الا مشعب الحق مشعب . فقدم الاستثنا فان هذا من باب ما لا ينكره اهل
اللسان فيجب ان لا يصح الاستشهاد به وان نعتمد على ما تقدم من الوجوه . فاذا تقررت هذه الجملة قلنا ان الاستثنا
على ضربين احدهما من جنسه وهو الذي يعد حقيقه بقوله عشرة دراهم الا درهما ومن دخل داري اكرمته الا زيدا الا ما اشاكل
ذلك وهذا ظاهر . والثاني يكون من غير جنسه فيعد مجازا ولا اشكال في صحته عند اهل العربيه كقول النابغة بعد قوله
وقفت فيها اصيلا لا اسايلها عيت جوابا وما بالربع من احد
الا اوارى لايا ما ابينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد . ومعلوم انه لا يدخل الاواري تحت قوله احد وكذلك
قال الشاعر وبلده ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس . وعلى هذا قال ماله دار الا ابلا وماله فرس الا حمارا
وذكر اهل العربيه ان من حكم الاستثنا ان يكون منصوبا وكما يصح الاستثنا من غير جنسه بالامثلة الموجوده في كلامهم فقد يصح
ان يجري المخاطب كلامه على هذا المنهج ما بها انيس غير الظبيون او الوحش ثم كذلك [illegible] الباب باب واسع ولا يبعد
هذا من القايل على المجاز ليدعله استثنا من غير جنس المستثنى على وجه لا تجب له الاستثنا انه يدخل تحته فهو نظير قوله
تعالى جدارا يريد ان ينقض لان كلا ما قدر فيه [illegible] صحت اضافته الا الى ما اليه مجازا ولا يكون فيه

القايل على المجاز وانما الذي يقتضي القايل عليه ان يستعمل غير ذلك اللفظ مقام هذا اللفظ فعلى هذا لا يصح ان يقول قايل [illegible]
ذلك قياسا على قوله جاز بك فهذه طريقة القول في الاستثنا من غير جنس المستثنى من طريق العربيه . فاما دخوله في الاقرار اذا ثبت
بان يقول القايل لفلان علي الف درهم الا ثوبا او عبدا فلا يشتبه انه من غير جنسه . وقد حكي الاختلاف فيه بين العلما فمنهم من
لا يجعل لهذا الاستثنا حكما من حيث لا يخرج به من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فيلزمه ما اقر به هذا قول ابي حنيفة واصحابه
وخالفهم الشافعي فصحح هذا الاستثنا واخرج ما بقي بعد قيمة العبد او الثوب شي من الالف . وكذلك اذا قال الف درهم الا دينارا
الى ما شاكل ذلك لانهم يتفقون على صحة هذا الاستثنا من حيث كان استثنا موزون من موزون وهكذا قالوه في استثنا المكيل
من المكيل وان كان الجنس مختلفا وعلى مذهب الشافعي لا يراعي ذلك . وهذا خاصه محكي عن محمد بن الحسن انه خالف ابا حنيفة وابا
يوسف وغيرهما من العلما في ان هذا صحيح اذا كان ما استثنا مالا وكان مما يصح ثبوته في الذمه وان كان هذا الشرط الثاني يذكره
على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف فانهما يقولان لو قال له علي الف درهم الا شاة لم يصح لان ذلك مما لا يجب ثبوته عندهما في الذمه . واما
محمد فانه يقول الا ثوبا قد اتلفه علي فيلزم ان يحط عن
غيرها فلا يبطل هذا القول ويكون الاستثنا عندهم محمولا على طريقة المعنى لا على اللفظ ولم يبطل ما اورده من الاستثنا لانه كالراجع فيما
هذه الجملة ولهذا متى كان الذي استثناه مقابلا لما اقر به حتى لم يبق منه شي صح اقراره ولم يبطل ما اورده من الاستثنا فهو حال الاستثنا من غير جنس المستثنى
اعترف به وانما يلزم تفسيره بما يبقى معه شي يصح الاقرار به ويفارق الاول من حيث ان ما هنا حاله
وكان هنا ضرب اخر من الاستثنا وهو الذي يقال انه منقطع وهو في تاويل لكن عندهم ما يكون استثنا من غير جنسه فانه لا يفيد
تكون الجملة المذكوره مما يستقل بنفسها ويفيد ما تجري مجرى استيناف كلام دون ما يكون استثنا لانه في تاويل لكن مكانه
ومثال الاستثنا المنقطع الذي وصفناه هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس اعظاما لهم وان كان قد
مجرده . وذكر الله الملائكة بالامر بالسجود ما كان استثنا من غير جنسه يوثر من
قال لكن ابليس ابى واستكبر وانما صح هذا الاستثنا من حيث دخل معهم في الامر بالسجود وهو ان ما كان استثنا من غير جنسه ومن جملة ذلك ايضا قوله تعالى لا امن
امر بالسجود غيرهم معهم ويفارق الاستثنا من غير جنسه من وجه اخر وهو ان الاول على حاله فهذا امثاله . اعظم من المعصيه التي اتاها فاني
جهد الكفر في نقصان ما دخل عليه لا محاله وكما هنا ليس كذلك بل يبقى الاول على حاله . اما بالتوبه او بطاعه بعد سو ان يكون
ظلم فقد ذكر المرسلين لانه في تاويل لكن كانه قال لكن من ظلم ثم بدل حسنا بعد سو فاني غفور رحيم وكذلك قوله ما لهم به من علم الا اتباع الظن فانه يصلح ان يكون
وقال النابغه
فلا يوثر ايضا فيما دخل عليه وهي جمله مستقله بنفسها . فاما قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا فقد
في تاويل الكلام اتبعوا الظن ولا يبعد ان يكون من غير جنس المستثنى منه فيه . الخطا من الكفاره والديه
حلفت يمينا غير ذي مثنويه ولا علم الا حسن ظن بغايب . بيان حكم قتل الخطا فانه مبتدا لتضمن
نزول على انه في تاويل لكن كان الاول قد استقل بنفسه وصار الثاني كلاما مبتدا على ما يقوله الفقها فمن
وقيل ان المراد بذلك انه ليس له قتل من يعلمه مومنا لمخالف بين هذه الحال وبين ان لا يعلمه بعينه مومنا اذا قتل
اختلاط بالكفار بعدم التمييز فيه . وقال ابو هاشم لا يصح ان يحمل على حقيقته فيكون تقديره الا انه لا يكون مومنا . وذكر من
مومنا الا ان يكون قتله اياه على وجه الخطا فذلك لا يوثر في ايمانه وانما يوثر فيه العمد فهذه طريقة القول في ذلك ويحكى
بعد استثنا الاكثر من الكلام وهذا مما لم يختلف فيه عامة اهل العربيه والفقه وانما حكي عن داود انه خالف في ذلك
عن بعض اهل اللغه ايضا وكان رحمه الله يحكي في الدرس عن ابي الفتح المراغي الذي كان ببغداد وهو من اهل الادب انه
كان يخالف فيه فقال لانه انما يدخل الاستثنا في الاقل وما جرى مجرى المستور والا لا على ما قلناه انه اذا كان من حق الاستثنا
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته . فمعلوم ان نسبه الاكثر الى هذا المعنى كنسبه الاقل فيجب جواز
الامرين على سوا . ويعد فان الاستثنا ضرب من التخصيص ومن الجايز تخصيص

الاخير فكذلك لستثنا الا الاكثر وكانت الشبهة عندهم في ذلك وله للاستعمال ولعمري ان الامر كذلك ولكن المعتبر
في عدد اللفظ وفساده ليس يكون للاستعمال الا ترى ان النصف يقل استثناؤه وان كان صحيحا ويقل استعمال جند بمعنى جزب
وامثا اصطبر بمعنى اصطبر والزراط بمعنى الصراط وقولهم ما ابطيه بدل ما اطيبه حتى انهم قد كرهوا تقديم المفعول على الفاعل
ولم يمنع من صحته، وامثال ذلك كثيرة فصار الكلام في الاحسن غير الكلام فيما يصح ويفسد فهذه طريقة القول في
هذا الباب

باب في ان الاستثناء اذا اتصل بجمل من الكلام يرجع الى جميعها او الى ما يليه

الذي يجي الاختلاف في هذه المسئلة اختلاف العلماء في المحدود في القذف اذا تاب هل تقبل شهادته
ام لا فذهب اهل العراق الى انه لا تقبل شهادته وان تاب وجعلوا قوله تعالى الا الذين تابوا راجعا الى قوله واولئك هم
الفاسقون وجعلوا ما تفيد التوبة في ازالة الفسق دون غيره من الاحكام المتقدمة وهذا هو الذي يختاره الشيخ ابو عبد الله رحمه الله
والى الحسن واليه ذهب ابو علي [illegible] رحمة الله عليه، وذهب اصحاب الشافعي الى ان من حكم هذا الاستثناء ان يرجع الى كل ما تقدم الا فيما
منع منه مانع من جواز [illegible] الجد الذي لا يزيله التوبة فيه وكان عقد مذهبهم في ذلك انه اذا تقدمت جمل من الكلام ولم يمنع مانع
من الاستثناء من رجوعه الى جميعه وجب رجوعه الى جميعه وان منع مانع في البعض وجب رجوعه الى الباقي ولم يختلفوا
في ان من حكم الشرط اذا انعقد بجمل من الكلام صح فيه رجوعه الى كل ما تقدم انه يرجع اليه، ولا اختلفوا ايضا في الاستثناء بمشية
الله تعالى ان من حكمه الرجوع الى كل ما تقدم، وانما اختلفوا في الوجه الذي ذكرناه، وقد كان يصح وقوع هذا الاختلاف لولا
المسئلة التي ذكرناها لانه في نفسه امر مستقل ولكنا قد بينا سبب اختلافهم، والذي يصح عندنا هو المذهب الذي حكيناه عن
الشافعي، والذي يدل على صحة ذلك ما قد عرفنا ان الاستثناء جار مجرى الشرط وجار الجمع بينهما وهو من احد طرفينا اما ان
نقول انه يرد في الكلام مخصصا كما يرد الشرط مخصصا فانه يفيد متى انفرد الكلام عنها كان على عمومه اذا دخل احدهما اختص وهذا
كائن، ولهذا لو قال في هذه الاية واولئك هم الفاسقون انه لم يتوبوا قام مقام قوله الا الذين تابوا وهكذا الحال في الاستثناء
بمشية الله تعالى يقتضي تخصيص الكلام كما يقتضيه الاستثناء المطلق وان كانت هذه اللفظة قد صارت بالشرع يمنع الخلاف
عن النفوذ فاذا ثبت ذلك وكان في الغاية بين كون الشرط يرجع الى كل ما تقدم اذا لم يمنع مانع فكذلك الحال في الاستثناء، واما ان
يجمع بين الامرين بان نقول كل واحد من الشرط والاستثناء لولا الاستثناء بمشية الله تعالى يرد في الكلام ويعد من لواحقه وتوابعه
وان لا يكون الفراغ منه او على الكلام الاول وهو موقوف ينتظر فيه ما يرد عليه من تعقيبه لانا لو قدرنا وقوع الفراغ من الكلام
الاول المتعلق الاستثناء والشرط به او حيث لم يقع الفراغ منه تعلقا جميعا به، ونبين هذا انه لو كان ما يصح ان يبتدا
به بعض الشرط والاستثناء لما علق بالجملة الاولى وانما علقنا ما تقدم الغاية التي بيناها من كونها معدودين في لواحق الكلام
فاذا ثبت هذه الجملة من كان الشرط والاستثناء بمشية الله تعالى حكمهما ما تقدم من وجوب الرجوع عليه الى كل ما تقدم فكذلك يجب
ان ثبت حكمه هذا الحكم لكن انه تعالى انا خالف في رجوع الشرط الى جميع ما تقدم لان هذا مما اتفقوا عليه فيا المخالف فيرداد
للاجماع، وعلى نحو هذا رد قول الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى ما تقدم من جملة الاحداث والى ما تقدم من
حكم المريض والمسافر وقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في كفارة اليمين الى جميع الكفارات الثلث دون ما يليه لما كان غير مذكور
واختلف في كفارة الظهار اذا كان بالاطعام هل يجب قبل المسيس كما يجب العتق والصيام قبل المسيس وفرق بين ذلك وبين
الاطعام ما ذكرنا فذهب مالك الى جواز المسيس اذا كانت كفارته بالاطعام قبل الاطعام وما ذكر في ذلك مع ما ورد
التجوير والصيام وعند عامة العلما انه لا يمس قبل الكفارة، فان قيل كيف تدعون الاجماع في ذلك مع ما روي
عن كثير من الصحابة في امهات النسا انهموا ما ابهم الله ولم يعقبوا الرجوع

الشرط الذي ذكره عقيبه اليه من قوله وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن ثم قال فان لم تكونوا
دخلتم بهن فانه لم يردوا هذا الشرط الى امهات النسا وقالوا ابهموا ما ابهم الله وحكموا بان ام المراة تحرم دخل
بالمراة او لم يدخل وفصلوا بين ان يكون قد دخل بالام الربيبة في تحريمها وبين الام الا يكون قد دخل بها، وقال اخرون بل انما
حرم ام المراة المدخول بها حكي هذا عن علي عليه السلم وابن مسعود وحكي عن ابن مسعود الرجوع عنه وحكي الاول عن عمر وابن
عباس وزيد وغيرهم، وكان هولا حكموا بذلك لاجل الابهام ولم يجعلوا الشرط راجعا اليه وخالفهم في ذلك غيرهم فكيف
تدعون في الشرط الاجماع، قيل له ان الذي تدعيه هو الاجماع الثابت في هذا العصر بين العلما ان ام المراة تحرم دخل بها الزوج
او لم يدخل ونحن اذا اوجبنا رجوع الشرط الى كل ما تقدم فذلك هو اذا لم يكن فيه مانع يمنع منه فاما اذا منع المانع لم نوجد فيه
كما لا يوجد من الاستثناء والذي يمنع من رجوعه الى كل ما تقدم انه تعالى عند ذكر الربايب قال وربايبكم اللاتي في حجوركم
من نسايكم اللاتي دخلتم بهن ومعلوم ان امهات النسا لسن من النسا اللاتي دخلنا بهن والربايب فيصح هذا الوصف
فيهن فقد كره في الاية لفظ من نسايكم يمنع رجوع الشرط الا الى الربايب دون من تقدم ذكره من امهات النسا فلا جاز ذلك
حصوه بما يليه دون ما تقدم، ويحتمل ايضا ان يكونوا قد فعلوا ما تقدم من قوله وامهات نسايكم معطوفا على ذكر المحرمات
على الاطلاق ولما جا ذلك الى الربايب استانف فيهن كلاما فانقطع عن الجملة المتقدمة الى جملة غيرها وشرط فيها شرطا
ما خص بها دون ما تقدم مالم يدخله شي من الشرط، وجملته انه لا حاجة بنا الى بيان الوجه الذي منه قالوا بذلك اذا كانت دلالة
الاجماع قد دلت على الشرط والى الاستثناء بمشية الله، ومعلوم ان الشرط يصح تقدمه وربما جيزه في الكلام، فان القايل يقول
ان دخلت الدار فانت طالق كما يقول انت طالق ان دخلت الدار وحكم الاستثناء ان يتاخر عن المستثنى منه بكل حال فلا يشبه احد
الامرين بالاخر وكذلك اذا استثنينا بمشية الله تعالى وجاز وجر يدخل لوقف الكلام فيكون بنسبه الى بعض الجمل كنسبته الى جميعها وليس
كذلك الاستثناء المطلق فكيف تشبهتم احد الامرين بالاخر، قيل له هذا الفرق هو من هذا الجمع لانا لم نحتاج ان يكونا اصلهما قد
يفارق صاحبه في بعض الاحكام واما جمعنا بينهما من الوجهين المتقدمين من كون كل واحد منهما مخصصا للكلام الذي يدخل عليه
او من كونهما من لواحق الكلام وتوابعه فما ذكروه غير مؤثر وجملة هذا انه لا بد مجال ان يقول قايل ان حكم الصفة يجب ان يفارق
حكم الشرط لان الشرط لا يكون الا متصلا وليس كذلك الصفة لانا قد عرفنا انهما يشبهان في كونهما مخصصين بعموم الكلام فكذلك
الحال في الوجه الذي جمعنا بين الامرين فاذا ثبت هذه الجملة صح القياس الذي ذكرناه ولم يؤثر ما قالوه من الفرق هذا
على انا قد بينا صحة تقدم الاستثناء، واستشهدنا بقول الكميت، وظاهر كلام الناس الذي لا يتناكرونه يدل عليه فان احد ما
يقول ليس الا الله معين او الا الاولاد مجيز وشافع وما جرى الى ما شاكل ذلك فان كان هكذا استوت حالهما من الوجه الذي ظن
السايل انهما يفترقان، وقد حكي عن العلما الاختلاف في جواز تقديم الاستثناء بمشية الله وذلك خارج عن طريقة اللغة وانما اراد
هل يثبت له حكم ما يتاخر من طريق المعنى ولا فلا فصل من جهة اللغة بين الامرين وليس لاحد ان يقول ان الجملة التي اذا ذكرها منضمة
القياس في اللغة وانما يستعمل القياس في الاحكام العقلية والشرعية وذلك لانا لا نتكلم في تحديد بعض الكلام الى بعض اذا لم
يقع في احدهما من الاشتباه ما يقع في الاخر، فان كان السايل يعيب ذلك بالقياس فهذا مما لا نابا، الا انا قد بينا ان ما صدا اهل اللغة
تعرف بطرق يقينية احدها بالاضطرار والاخر باستشهاد البعض على البعض، وعلى هذا تكلمنا الجبرية في ان الظالم هو من
فعل الظلم كما ان العادل هو من فعل العدل وكلمنا المشبهة في لفظ الجسم فبطل هذا الطعن، وعمدة الاولين من كل وجه واحد
ما يستدل به ان الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو التي هي مفيدة للاشتراك والجمع يتنزل منزلة الجملة الواحدة من الكلام
ولهذا كانت الواو في الاسما المختلفة جارية مجرى اسم الجمع في الاسما المتفقة في الفايدة فاذا كان كذلك وكانت
هذه الجملة لو احدة اذا تعقبها الاستثناء رجع الى جميعها دون

الكلام ما يتعدد تقدير الواو من الفاظ العطف ما لم يكن في
البعض الذي يليه ملفق الحال في الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو واما
تعطيه عن الكلام وينبئ عن الفراغ والعدول عن تلك الجملة الى جملة اخرى لئلا يتوهم قايل فهذا يوجب اذا اتى بجملة ثم استانف
نقد اخرى واستثنى ان يرجع الاستثنا اليها لان ما شرطناه قد منع من ذلك من حيث قد اتى الفراغ على الاول وانقطع
عن الثاني وانما نعرف انقطاعه الانفصال اما بالكف والامساك عن الجملة الاولى واما بالانصراف عن ذلك بيان قلة الغصه والدخول
في بيان قصد اخرى فاما اذا كان الكلام على نحو ما اختلفا فيه من هذه الايه الى المتقدم لجميعها بيان احكام القاذف فليس
يكون عدولا من جملة الى جملة في الحال الذي بيناه ولهذا يقف على السامع بعض الكلام متى سمع من هذه الجملة على علمه
بالغرض الاخر كما يكون كذلك في الجملة الواحدة على الحقيقة فاذا ثبت هذه الطريقة وجب رجوع الاستثنا الى الجمل
كلها وانه يجري مجرى ان يقول فاجلدوهم الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا ان يتوبوا واولئك هم الفاسقون
الا ان يتوبوا ويكون هذه الطريقة بكلام العرب اشبه من ان يعيد في واحد استثنا لان طريقتهم الاختصار والايجاز فيثبت
بهذه الجملة بعد هذا الوجه من الاستدلال .. فان قيل ان هذه الجمل المتقدمة جرت مجرى قصص واخبار مختلفة فينبغي في
الاستثنا ان يرجع الى ما يليه لاسيما اذا كانت التوبة التي ذكرها الله تعالى في الايه انما تؤثر في زوال الفسق دون
غيره فصار لموه عليه دون ما عداه .. قيل له الشرط المعتبر في الجمل المتقدمة التي حكمها ما ذكرناه ان يكون المستفاد بها
ظاهره واحده وانما المعتبر في ~~الجمل المتقدمة~~ ان يكون للقصد بيان قصد واحد وهذه سبيل الايه .. وعلى هذا يصح ان يجمع
احدنا في جملة من الكلام بين ذكر علامة بما امر به ونهى عن غيره واكرام زيد ~~وضرب~~ عمرو ومن يستثني في اخره فيصح رجوعه الى
الجملة كما يصح ذلك في الشرط مثل ما قالوه في الشرط ما قالوه فكذلك في الاستثنا وانما لم نقصره على ازالة المراد به زوال الفسق
لم يوقف من الامه المعروفه بالعقلا وحكم الخطاب الله تعالى ان يحمل على فايده يتزيد فزال بهذا القدح .. فان قيل فهذا يوجب
عليكم انه اذا تاب لا يحد ومعلوم ان التوبه لا تزيل عنه الحد فلذلك لم يمنع من قبول الشهاده .. قيل له لو خلينا والظاهر لكنا
نقول فانه لا يحد عند التوبه ولكن اقيم عليه الحد مع التوبه لانه لا يسقط الظاهر من حيث كان ذلك من حقوق الادميين وحقوقهم
لا يسقطها التوبه واما تؤثر التوبه فيما كان من حق الله تعالى الذي حكاه في الكتاب من ان في الناس من استدل على صحة هذا
المذهب بنظايره من القران يرجع الاستثنا فيها الى جميع ما تقدم فاما غرضه بذلك ما اتفقوا عليه من ان المحاربين ا ن
قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم .. رجع الاستثنا الى كل ما تقدم في ذلك هذه الاحكام عنهم قبل قدرته
الامام عليهم من تابوا وليس يصح الرجوع في مثل هذا الى الوحدان لان الموجود في القران من الاستثناء الراجع حكمه الى
ما يليه اكثر مما يوجد في القبيل الاخر نحو قوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين .. وقد يوجد
الشرط راجعا الى ما يليه في القران ولا يمنع ما قلناه في حكم الشرط فيصير ذلك مما يتجاذبه الفريقان ولكل واحد منهما
ان يقول للاخر الامثلة بدلالة ثم ان هذا هو الاصل ويلحق بنظايره في هذا الباب وقد اختلف المفسرون
في قوله تعالى في سورة النسا واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به فمنهم من رد قوله في اخر الايه الا قليلا الى
ما يليه .. ومنهم من قال يرجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم .. ومنهم من قال هو عايد الى قوله في اول الايه
اذاعوا به .. ولكل واحد من هذه الوجوه مجاز في العربيه .. وجاز الامر في رده الى شي دون غيره موقوفا على
الدلالة فالمعتبر هو ما تقدم فاما من خالف في هذا الباب فانه يحتج بان يقول انما وجب الاستثنا ولو استقل
تعليقه بغيره لما لم يستقل بنفسه في الفايده بدلالة انه

في الفايده بنفسه لم يلزم تعليقه بغيره فاذا كان الموجب كذلك ما قلناه ومعلوم انه اذا علق بما يليه فقد صار مفيدا فلا
وجه لتعليقه بغيره من الجمل المتقدمة .. ورد بما قيل ان تعلقه بما يليه معلوم وتعلقه بما زاد عليه مختلف فيه فيجب
التمسك بالمتفق عليه ورد بما قيل ان ~~تعلقه بما يليه~~ من شان العموم ان يبقى على ظاهره ولا يترك عنه الا بضرورة ولا ضرورة تقتضي
صرف الجمل المتقدمة عن كونها عامة بهذا الاستثنا وانما يثبت هذا الوجه في الجمله التي تليه فقط .. والجواب عن الكل ان ما
قالوه باطل بالشرط وبالاستثنا بمشيئة الله تعالى لان المعنى الذي لاجله وجب تعليقه بغيره انه لا يفيد بمجرده ثم مع ذلك لم
رجوعه الى كل ما تقدم مع انه كان يدخل في الافاده تعليقه بما يليه فقط .. وكان الشيخ ابو عبد الله اذا استدل بهذه
الطريقه ثم نوقض بالشرط والاستثنا بمشيئة الله يذكر في الفرق بينهما ما قد مناه من ان الشرط يصح تقدمه وتاخره
دون الاستثنا والاستثنا بمشيئة الله يقف الكلام عن النفاذ وجملة القول في ذلك انه فرق مع وجود النقض لا العله
التي اعتبروها في الاستثنا فانه في الشرط فاما من شي ذكره فهو مما لا يؤثر وقد قدمنا الكلام في ان الاستثنا يصح تقدمه
وتاخره ايضا فبطل ما اوردوه من الفرق وبينا ان ما ذكره في الاستثنا بمشيئة الله مما لا تاثير له فلا وجه للقول فيه
وحكي عن الصاحب انه كان يعتمد في هذه المسله الاستثنا من الاستثنا وانه يجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم
مثل ان يقول لفلان علي عشره دراهم الا ثلثة الا واحدا ان قوله الا واحدا راجع الى قوله الا ثلثة دون
~~رجوعه الى~~ الكل .. والجواب انما يجب رجوع الاستثنا الى الجميع ما تقدم
في سائر الاستثناات .. وفي هذا الموضع قد تعذر رجوعه الى
السبعه فكذلك الحال في
رجوعه اليه والى ما يليه لانه اظهر لبقا الا ما تقدم .. وفي هذا الموضع قد تعذر رجوعه الى
لذا صح رجوعه اليه فاما اذا تعذر جعلناه راجعا الى ما يليه الا ما يقتضي انقلابه عن ان يكون راجعا الى الجاز يصير اثنين ومعلوم ان
الجملتين جميعا الا ترى ان في القول برجوع الواحد اليهما ما يقتضي انقلابه عن ان يكون راجعا الى ما يليه فيصير مع اثباته دراهم ويتنزل منزله
الواحد لا يصح استثناؤه من العشرة والثلثه فاذا كان كذلك وجب رجوعه الى ما يليه في ذلك وفي قوله الا ثلثة الا اثنين ما هو لانه
ان يقول الا واحدا من الثلثه وهذه طريقة الفرا في تعذر رجوعه اليهما والطريقة في ذلك انه يصير هنا اذ يعد اذا لو رجع الى كليهما واحد
لو رجع هذا الاستثنا اليهما لا يقتضي استثنا اثنين من ثلثه ومن عشره وهذا يصير هنا من وجه اخر هو ما عرف من ان الاستثنا اذا دخل على النفي
الى ما قبله واحدا اخر لم يكن الاثبات قد دخلها الاستثنا من الجملتين .. ومن وجه اخر لو رجع هذا الاستثنا الى الجملتين لا يقتضي ان
افاد اثباته واذا دخل على الاثبات افاد النفي فاذا كان قد تقدم ها هنا اثبات ونفي فلو رجعنا بالاستثنا الى الجملتين لا اقتضى ان
يكون هذا الواحد في نفسه مثبتا منفيا ولصار اللفظ الواحد نفيا اثباتا وقد ثبت امتناع ذلك فيجب اذا لم يوجد مثل هذا ا
المانع ان يرجع الى الاستثنا الى الامرين المتقدمين جميعا .. وحكي عن ابي علي النحوي انه دل على ذلك بان قال المستثنى اذا كان في موضع
النصب فلا بد من عامل يعمل فيه ويعتبر جايز ان يكون العوامل كلها مؤثرة فيه لان العوامل الكثيرة لا يعمل في اسم واحد ولا يجوز ان يجعل
العامل للجملة الاولى مع تخلل العوامل التي قد حصلت بينها وبين ما عملت فيه فليس الا ان يعمل فيه ما يليه فيجب رجوع حكمه اليه ..
دا على ان بين النحويين خلافا في ذلك يصح في العوامل الكثيرة ان تعمل في اسم واحد ام لا والكلام في ذلك يدق ويخرجنا عن الغرض بالمسله
والذي يحتاج الى ذكره ها هنا هو ان الاستثنا يجب رجوعه الى ما هو المعتمد بالكلام دون ما يعرض وليس هو المقصود .. وهذا ظاهر فان القايل
اذا قال لا تقبل الكافر ويكون قوله وهم معروفون ذكر
للحال التي لهم وكذلك قوله لا تقبل شهادتهم
وهم معروفون الا زيدا فقوله الا زيدا راجع الى قوله لا تقبل الكافر ويكون قوله وهم معروفون ذكر
للحال التي لهم مكذلك قوله واولئك هم الفاسقون هو للحال لمكان الواو واو الحال ها هنا والمعتمد هو المنع من قبول شهادتهم
واقامة الحد عليهم فاذا وجب رجوعه الى ما هو في حكم الزيادة في الكلام فلان يرجع اليهما هو المقصود احق وعلى
هذا يكون العامل هو الجملة المتقدمة وما حصل في الكلام فهو عارض لا يعتد به فهو كقول
القايل لا تجلد القاذف وهو مخرج بالجرح الا زيدا

فاولئك هم الفاسقون فكذلك سبيل قوله وهذه الفاصلة لا تخرجه من الجمل فكان فصلا في الكلام
ان الجملة الاولى هي العاملة وانما ورد الكلام فيه بين اهل العلم فالوجه فيه انه لا خلاف فاما اذا
الا الذين تابوا هذا اذا اجزينا معهم على ما يتعلق بالوعيد لان ما تقدم من ان العوامل
فيهم في انه اذا دلت دلالة على ان الاستثناء يرجع الى جميع ما تقدم فذلك صحيح جايز مع العلم
الكثيرة قد صارت عاملة في شيء واحد وهو قايم هاهنا وكذلك فلا خلاف بينهم في الاستثناء بمشية الله تعلى وهو في موضع
النصب لانك اذا قلت افعل كذا الا ان يشاء الله فهو قايم مقام المصدر ولا بد من عامل يعمل فيه فان عملت فيه الجمل
المتقدمة كلها لم يصح عندهم وان اثر بعضها دون بعض فالذي يليه يجب ان يكون احق فاذا جازت هذه الطريقة في
الاستثناء بمشية الله تعلى فكذلك في المطلق من ذلك ويستغنى ايضا بقول القايل لفلان على خمسة وخمسة الا سبعة لا ف
السبعة لا يصح ان تستثنى من خمسة فلا بد من رجوعه الى الجملتين وهذا يقتضي جواز ان يعمل عاملان في اسم واحد فاذا جاز هذا فكذلك
في مسئلتنا ه واحد ما يقولونه ان هذا الاستثناء لو رجع الى كل واحد من الجمل لقطع كل جملة عن صاحبتها ولدا انتظام الكلام
ويبطل حكم العطف لانه يتعذر تقديره في قوله فاجلدوهم الا ان يتوبوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا ان يتوبوا لم كذلك فاذا
انسع في هذه الجمل المعطوف بعضها على بعض فليس الا الرجوع الى ما يليه والجواب ان ذلك يتنقض بالشرط
والاستثناء بمشية الله فاذا جاز هذا فيهما ولا يقتضي قطع بعض الجمل عن بعض فكذلك في الا ستثنا
وربما ادعوا ان القايل اذا قال لغيره اعط بني فلان فانهم اهل الصدقة الا فلانا فان هذا
الاستثناء يعود الى نفي الصدقة لا الى العطيه فدل على صحة ما قلناه والجواب ان الاستثناء يرجع الى
نفي العطيه ونفي الصدقة جميعا لانه اذا جاز رجوعه اليها ولم يكن هناك ما يخصص وجب رجوعه
اليها ولا يمكن ان يدعي خلاف ذلك على اهل اللغة كما لا يمكن ان يدعي ذلك في نفس المسئلة ه ويبين هذا انه من حيث
المعنى يقتضي نفي العطيه لانه علل عطيتهم لانه بالصدقة فاذا نفاها عن واحد انتفت عنه العطيه ايضا قالوا فقد ثبت
ان حكم الاستثناء حكم النسخ من حيث يزيل بعض ما تناوله الخطاب ثم لا خلاف انه اذا كانت هاهنا جملتان دخل النسخ
على احداهما انه لا يجب كونه الاخرى وكذلك اذا رجع الاستثناء الى احد الجملتين لا يجب رجوعه الى الجملة الاخرى
والجواب ان ما دل الناسخ على زوال مثل ما ثبت باحد الجملتين لا يقتضي زوال مثل ما ثبت بالاخرى لانه ليس بين احدهما
وبين الاخرى تعلق وليس كذلك الجمل التي عطف بعضها على بعض ثم تعقبها الاستثناء لانه في حكم الجملة الواحدة وعلى
ان المعنى الذي ذكروه في النسخ ثابت في الشرط ثم لا خلاف في رجوعه الى الجميع ما تقدم فهلا كان ذلك في الاستثناء ايضا
لما بين رحمه الله تخصيص العام بالاستثناء
باب ذكر تخصيص العموم بالشرط ه
وما يتصل بذلك من احكام الاستثناء ذكر تخصيصه بالشرط لانه من الباب الذي لا ينفصل عن الخطاب ولا شبهة في ان الشرط
الداخل على العموم تخصصه سوا تقدم الكلام او تاخر عنه وعلى هذا تخصص قوله لامراته انت طالق بقوله ان دخلت الدار
وتخصص قوله من دخل داري اكرمته اذا اضاف اليه شرطا من الشروط والحال في ذلك ظاهره لكنه قد قال في الكتاب انه قد
حظ الشرط الا ان يقع موقع التاكيد في الكلام فلا يكون شرطا في التحقيق ثم مثله في الكتاب بما ليس فيه لفظ الشرط
من قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والذي يصح في المثال غير ذلك والوجه فيه
ان كلما سبق العلم بان حكما من الاحكام لا يثبت من دونه فذكره بلفظ الشرط من قوله هو تاكيد وكلما لم يتقدم العلم بانه
لا يثبت لولاه فهو في التحقيق شرطه ه فمثال الاول هو قول القايل لامراته انت طالق ان كنت زوجتي

ومعلوم انها لو لم تكن زوجته لم يصح ان يطلقها في الحال ونحو قول احدنا لغيره صل ان كنت مستطيعا او ان كنت متطهرا الا انا
قد عرفنا انه لا يلزم الصلوة الا المستطيع ولا يصح ان يوديها الا المتطهر ونحو قوله تعالى لعباده لو قال يا ايها الناس اعبدوا
ربكم ان كنتم عقلا فما جرى هذا المجرى يعد تاكيدا وليس كذلك قول القايل لامراته انت طالق ان دخلت الدار او ما شاكله
وكما ان الشرط لدخل التخصيص فالتقييد بالوصف يجري مجراه فانه لو قال من دخل داري من العلما اكرمته فقد قيده بصفة
اقتضى فيه التخصيص ولو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لاقتضى التخصيص في طلاقها ولكن الفرق بينه وبين الشرط
ان من حق الصفة ان تكون عبارة عما قد مضى وثبت دون ما يستقبل ومن شان الشرط على الحقيقة ان لا يستعمل الا في المستقبل
هذه حال الشرط والمشروط لانهما يجريان في وجوب الشرط مجرى البدل والمبدل الا ان تقديره انه اذا كان الشرط كان
المشروط فاما استعمال لفظ الشرط في الحاصل فقد يذكر على جهة الاتساع كقول القايل في الحياة الحاصل
انها شرط في وجود العلم فهذا وما شاكله قد يذكر فيه لفظ الشرط توسعا وتجري مجرى الشرط والتقييد بالصفة تعلق الحكم
بغايته فانه يفيد التخصيص على ما قال تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله ثم قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فهو في المعنى قايم مقام
قوله الا ان يعطوا الجزية لعل ان لم يعطوا الجزية وكقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا ثبت ان هذه الامور الثلثة لها حظ التخصيص
فكلما ازداد في المشروط في الكلام ازداد الكلام تخصيصا ه فانه اذا قال لها انت طالق ان دخلت الدار فهو اعم من قوله انت طالق ان دخلت
الدار وشربت واكلت ولبست وكذلك عند التقييد بغاياته والتقييد باوصاف وكل هذا ظاهر ويتصل بذلك ان الشي الواحد قد يجوز
ان يكون شرطا في امور كثيرة وقد يجوز ان يكون الاشيا الكثيرة شرطا في امر واحد ولا تفترق في ذلك العقليات والشرعيات
فاما الاول فمثاله من العقليات كونه حيا لانه شرط في احكام كثيرة من نحو صحة ان يعلم ويقدر ويريد ويكره ويشتهي وينفر
طبعه ه ومن الشرعيات فهو كالبلوغ يصير شرطا في احكام كثيرة وكالحيض وما شاكله وكذلك فلو قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر ومالي صدقة فقد جعل دخولها الدار شرطا في هذه الاحكام ه واما الثاني فهو كما نقوله في الامور
التي عندها يصح وجود الحيوة فتكون الاشيا الكثيرة شرطا في حكم واحد وكما لو قال لها ان دخلت الدار وكلمت وشربت
ولبست فانت طالق فقد جعل الامور الكثيرة شرطا في حكم واحد وعلى هذا يصح اجرا القول في الغايات والتقييد بالصفات
لما ذكر رحمه الله التقييد بصفة
باب الكلام في المطلق والمقيد
للعام وكان فهذه طريقة القول في هذا الباب ه
وكيفية تخصيصه العام به وعقبه بذكر الشرط واحكامه
حكم الاستثناء وكيفية تخصيص ذكر حكمه ولا شبهة ان التقييد بالصفات تخص العموم وتخص ما ليس بعام من جهة اللفظ
جاريا مجراهما في التخصيص ذكر حكمه ولا شبهة في ان التقييد بالصفة يخص ما ليس للمقيد في باب الاتساع وهذا دار
على طريق الاستغراق ولكن يفيد العموم على وجه الصلاح لين ذلك اذا كان مطلقا فله من الحكم ما ليس للمقيد فلو قرن اليه صفة فقال من فعل هذا
ظاهر فانه اذا قال من دخل داري اكرمته فهو عام يقتضي تناول الاكرام لجميع العقلا فلو قرن اليه صفة فقال من
من اهل العلم اكرمته فهو عام لكان قد خص ذلك العام وما كان مطلقا ليس بعام فحكمه نحو هذا الامر انه اذا قال فحرر رقبة
اقتضى جواز سائر الرقاب واذا قال مومنة على ما ذكره في كفارة القتل فقد خص بالجواز بعض الرقاب دون بعض فهو في حكم
تخصيص العام وكذلك لو قال في كفارة الظهار فصيام شهرين لكان يجزيه صيامهما على كل وجه فاذا قال متتابعين لم يجز من
ذلك ما قد كان يجزيه من قبل فاذا تقررت هذه الجملة وكان التقييد موذنا بضرب من التخصيص فليس يخلو اما ان يكون مذكورا
مع اللفظ متصلا به فهذا لا شبهة في انه يوجب تخصيصه واما الكلام اذا انفصل التقييد عن المطلق فلا يخلو حال ذلك
من اقسام فاما ان يكونا جميعا في حكم واحد فيرد في الزمان مطلقا في موضع وهو بعينه يرد مقيدا في موضع اخر

اخرى فهو اما لا خلاف فيه وان انفصل عنه في اللفظ فهو محمول على المقيد ولهذا اقتضى العادة التقييد كما يعرف في قوله صلى الله عليه في كل
اربعين من الغنم شاة و قوله في سائمة الغنم شاة ذكره :: ومن هذا الباب ان المشهور والاطلاق في موضع والتقييد في موضع بالعدالة
في موضع اخر هذا اذا لم يعرف التاريخ فيهما فان عرف التاريخ حمل الثاني على انه ناسخ للاول هذا اذا كان الحكم حكما واحدا
وكان هذا الحد لا اطلاق ليلا ولا خلاف بينهم ايضا في المطلق والمقيد اذا وردا في حكمين مختلفين متنافيين ان كل واحد
منهما يترك على ظاهره من دون حمل المطلق منه من ذلك على المقيد لانه لا شبهة بينهما وهذا اظهر من ان يحتاج الى
تكلف القول فيه :: فاما اذا ورد حكم في موضع مطلقا وورد من جنسه ما يختلف التقييد فيه فهل يحمل هذا المطلق على
احد المقيدين دون الاخر ام لا :: والذي حكاه في الكتاب انهم اتفقوا على ان هذا المطلق يترك على اطلاقه ويترك كل واحد من
المقيدين على تقييده لانه من سلك فيه طريقة الحمل فليس بان يحمل على احد الموضعين اولى من الاخر وهذا نحو الصوم الوارد في
كفارة اليمين مطلقا وقد ورد في كفارة الظهار مشروطا بالتتابع وفي صوم المتمتع مشروطا بالتفريق ولم يعترض ذلك في
الكتاب وقال فيما درس والله استاذ في الشرح انه لا وجه لقولهم انه ليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر لانه متى جعلت
في احد الموضعين طريقة صحيحة في القياس جاز حمل المطلق على احد المقيدين وذلك في امكان رده عليه دون ما عداه مجرى كل
قياس يتجاذبه اصلان لا يرده الى احد منهما بعينه ولكن يسلك طريقة الترجيح فلا وجه لقول من منع من هذا الخلاف فيما له
اصلان والاصح اذا كان المقيد واحدا فيحمل المطلق مردود الى بعينه ام لا وهذا هو الصحيح :: فاما المقصود
بالباب ما قد اختلفوا فيه وهو ان يرد في حكم من الاحكام مطلقا ويرد ذلك في حكم من ذلك الجنس لا فيه بعينه
مقيدا نحو ذكر الله تعالى للرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان وذكر الرقبة في كفارة الظهار مطلقة فهذا مما وقع بين العلماء
فيه اختلاف فعند اصحاب ابي حنيفة ان المطلق متروك على اطلاقه ولا يحمل على المقيد بحال من الاحوال لا بقياس ولا بخبر
الواحد وهذا هو قول بعض الشافعية وقال اكثر اصحاب الشافعي انه يحمل مطلق احدهما على مقيد الاخر ثم اختلف
من قال بذلك فمنهم من قال يحمل احدهما على الاخر لا لدلالة وقياس وهو قول ابي العباس بن سريج :: ومنهم من قال بل لا بد من
اعتبار دلالة وقياس وسواء في ذلك ان يكون المقيد منطوقا به او معلوما بدلالة غير اللفظ لا كما يقوله بعض الشافعية من ان
هذه الطريقة واجبة اذا كان مذكورا في الظهار اختلف من قال بجواز حمل المطلق على المقيد فقال قائلون هو زيادة في
الظاهر وليست بنسخ وقال اخرون بل هو في معنى تخصيص العام والصحيح عندنا جواز رد المطلق الى المقيد عند دلالة
القياس وما شاكله ثم لا يكون ذلك زيادة على الظاهر بل هو الى النقصان والتخصيص اقرب على ما سنبين تفصيله ان شاء الله
ونبدأ بالدلالة على بطلان قول من يقول ان المطلق يحمل على المقيد بلا دلالة :: فنقول قد ثبت ان من حق الكلام ان يجري على
ظاهره في عمومه او خصوصه الا اذا منع منه الدليل الصارف عن الظاهر فكذلك الحال في اطلاقه وتقييده فيجب ان يترك
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده :: ولولا صحة هذا الاصل لجاز ان نسلك هذه الطريقة في سائر الظواهر فكان لا يقع
لنا الثقة بشيء من الكلام ويصح ان يقول قائل هذا المقيد يرد الى المطلق دون ان يرد المطلق الى المقيد ولجاز ان يجعل للاحكام
المتقدم هذا الحكم وان يعدل عن حقيقة اللفظ الى المجاز بلا دلالة وان يجعل للاستثناء المتراخي عن الكلام حكم
الاستثناء المتصل وكل هذا ظاهر السقوط ليس لمن يذهب هذا المذهب ان يقول قد وجدنا الشهادة مطلقة في موضع
ومقيدة في اخر وحمل احدهما على الاخر بلا دلالة فيجب ان يجعل ذلك عبرة في نظائره :: فالجواب انا لا نسلم انهم اثبتوا العدالة
في الشاهدين في اية التقييد في غير هذا الموضع فقط ولكن دلالة الاجماع اوجبت ذلك فبطل ما قالوه وربما جعلوا وجه هذا
القول ما قد ثبت ان القران كله كالكلمة الواحدة وقد دل على هذا المعنى علي عليه السلام واذا كان كذلك وجب حمل مطلقه على
مقيده :: والجواب ان هذا محتمل فاذا اردتم ان كله كالشيء الواحد من ان لا تناقض فيه ولا تدافع او الكل مستو في

باب الدلالة على انه لا يجوز والدلالة على الاحكام فليس في هذا ما يقتضي حمل مطلقه على مقيده وان اراد به ان الحكم اذا قيد في موضع وجب
تقييده في كل موضع فهو نفس الخلاف :: وهذا يوجب عليهم ان لا يستثنوا الداخل على بعض الخطاب يدخل الجميع للعلة التي ذكرتم
وان يكون كل خطاب عام كان مخصوصا ان يكون حكم الباقي كذلك وان لا تفترق الحال في ذلك بين ان يرد المطلق والمقيد في الحكم
الواحد او في الاحكام المختلفة فلما جاز ان يكون كل واحد من ذلك مقتصرا على ظاهره مع ان القران كالكلمة الواحدة فكذلك
الحال في مسالتنا :: ويبين صحة ذلك ان الله تعالى لو وصل ابدال الكفارات بابدال القتل وقيد الرقبة بالايمان واطلق في الثاني بعد ان
يستفاد من الاول ما لا يستفاد من الثاني ولا يقدح فيه كون القران كالكلمة الواحدة :: فان قيل اليس قد حمل قوله تعالى والذاكرات
بعد قوله والذاكرين الله على ان المراد به والذاكرات الله فلولا وجوب حمل الاطلاق على التقييد لما لزم ذلك :: قيل له انما حملنا على انه
المراد به والذاكرات الله لاطباق المفسرين عليه ولانه لو لم يرد ذلك لما استقل بنفسه فيخالف المطلق والمقيد ولانه وارد مورد
المدح ولا مدح الا في ذكر الله فبطل ما ظننته :: فان قال فانتم تقولون ببناء العام على الخاص فكيف منعتم من بناء المطلق على المقيد ::
قيل له ليس احد الامرين بسبيل من الاخر وذلك لان ما نقوله في بناء احد الامرين على الاخر هو ان يتنافى حكماهما فاذا فقدنا التاريخ سلكنا
فيه طريقة البناء لئلا يلغى احد الخطابين وليس المطلق والمقيد من هذا الباب لان احدهما يفيد حكما مقيدا والاخر يفيد حكما على جهة
الاطلاق والمستفاد بكل واحد منهما ممكن فلا يستعمل الجمع فيه فبان الفرق بينهما :: فاذا ثبت ان حمله على المقيد من دون دلالة
لا يمكن فالذي يدل على جواز رده اليه بالقياس هو ان قوله فتحرير رقبة يجري مجرى العام من حيث يقتضي جواز سائر الرقاب مؤمنة
كانت او كافرة فاذا قيد بالمؤمنة من حيث يقيد بصفة تخصص وصار انقص حكما مما كان حتى لا يجزي غير المؤمنة واذا كان كذلك وكان قد
عرفنا ان القياس متى صح بشروطه فتخصيص العموم به جائز فيجب ان يجوز رد المطلق الى المقيد بقياس :: فان قالوا لسنا نسلم ان ذلك
تخصيص لانا نقول هو زيادة في اللفظ والزيادة على النص نسخ والنسخ بالقياس او بخبر الواحد لا يجوز :: قالوا والذي يبين صحة
انه ليس بتخصيص ان لفظ الرقبة لم يتناول الايمان وانما تناول الشخص فصار اشتراط الايمان زيادة في الظاهر :: وربما قالوا
ان التخصيص يجب ان يكون من لفظ المخصوص منه فاذا لم يتناول لفظ المخصوص منه الايمان فكيف يجعل اشتراط الايمان تخصيصا
وهلا جعل زيادة :: والجواب انا قد بينا كونه تخصيصا من حيث لو اطلق لفظ الرقبة لاجزأت سائر الرقاب :: وحيث قيدت بالايمان
عاد في المعنى الى النقص مما كان وهذا معنى التخصيص وصار ذلك في بابه بمنزلة ان يقول فتحرير رقبة الا ان تكون كافرة فكما لا يعد هذا
زيادة في الظاهر بل يجعل تخصيصا فكذلك اذا قيدت بالايمان :: واما قولهم ان لفظ التخصيص غير لفظ المخصوص منه فذلك مما لا يجب بل ينقسم
الى ما كان بلفظ وربما اعتبر فيه الجنس من دون اعتبار الصفة فالاول كقولك رايت الزيدين الا زيد بن عبد الله :: والثاني كقوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما لان الخمسين ليس من لفظ الالف ونحوه من كلامنا رايت الرجال الا زيدا :: والثالث كقولك تصدق بالورق الا ان يكون صحاحا
فاستثنى الصحاح وانما دخل مع المكسر في الجنس دون الصفة فهو وان كان كذلك فهو كالمؤمنة التي
هي صفة لها يتناولها الاسم كما يتناول الصحيحة والسقيمة والمعيبة والسليمة ليس الا طلاق في هذا اللفظ يتناول الكل فلا يجب ان
يكون زيادة على ما ظنوه بل هو تخصيص :: وهذه الجملة هي المقيدة :: وان كان قد قال في الكتاب من بعد انه وان سلم كونه زيادة فلا
يجب ان يكون نسخا اذ ليس كل زيادة على النص نسخا ولكن هذا الايراد يستقيم لانا اذا اردنا ان نفصل بين الزيادة الموجبة للنسخ وبين
ما لا توجب قلنا ما يرجع الى ان ما قد كان يجزي لولا هذه الزيادة ومع الزيادة لا يجزي فهو نسخ وهذه سبيل الرقبة اذا قيدت بالايمان لان
من دونه لا يجزي واطلاق الرقبة فيما كان يقتضي الاجزاء فيجب ان لا نسلم لهم انه زيادة بل هو الى معنى النقصان اقرب على ما تقتضيه
مسترجاه :: وقد حكي عن الحسن رحمه الله عليه انه اعتبر في الرقبة الايمان في الحقيقة حتى يكون بالغا مؤمنا فاما من خالف
الشرع بعد في اللفظة وعند غيره فان الايمان الظاهر كاف فاذا كان الشخص بحيث يحكم عليه بحكم المؤمنين وهنا خلاف خارج عما نحن فيه
اجزأ في كفارة الظهار والقتل

في حمل المطلق على المقيد بالقياس فانه يقول لانه زيادة والزيادة على النص نسخ • والجواب عنه ما تقدم ∴ وربما قالوا
ان المخاطب قد نص مراده بظاهر اللفظ فحمله على المقيد قدح في ظاهر اللفظ وفيما عرفناه من مراده بالخطاب وانما يسوغ
لنا العمل بالقياس فيما لا نص فيه يقتضيه فاما اذا اثبتنا دلالة النص فلا وجه لاستعمال القياس فيه وهذه الطريقة قد كان متقدموهم
يوردونها وهي ضعيفة لانه لا نسلم لهم ان المخاطب قد نص على مراده بالخطاب من دون القياس المضموم اليه ولولا صحة هذه
الطريقة للزم ان لا يدخل في شيء من العمومات تخصيص فان جعل العلة ما قاله القوم • وربما قالوا ما يقارب ذلك وهو ان الطريقة
التي ذكرتموها يبطل فائدة المنصوص وان يتصير كل واحد من المجتهدين هذا الخطاب المطلق على خطاب اخر مقيد حتى لا
يبقى في المنصوص فائدة ولا بد لحملها حكم وهذا ايضا يوجب عليهم ان لا يقولوا بتخصيص العام بالقياس على ما تقدم وليس
وبعد فليس تخلو حال المنصوص من احد امرين اما ان يكون من الباب الذي اجزنا فيه لان يرد مطلقه ومقيده فيدعوا خلافه
فلا يمكن او من الباب الذي قد منع الدليل منه فغير واجب فيما لا يمنع منه ان يجري مجراه ∴ وقالوا ايضا لو جاز ان يرد المطلق
الى المقيد في الحكم الواحد لجاز في الاحكام المختلفة وقد تقدم ان الاجماع هناك مانع ولا اجماع في مسئلتنا ∴ وقالوا لو جاز
ان يثبت في رقبة الظهار الايمان لجاز ان يثبت في كفارة الاطعام وما لم يصح هذا بطل ما قلتم ∴ وربما زادوا فقالوا لو صح ذلك لصح
ان يثبت في التيمم مسح الرأس قياسا على الوضوء وهذه الطريقة ان كانوا انما يوردونها على من حمل المطلق على المقيد بلا قياس
فهو لازم وان كانوا الزمونا فالجواب ظاهر ∴ لان القياس من شرط صحته ان لا يكون الاجماع دافعا له فاذا دفعه الاجماع
على خلاف ما سالوا عنه فكانهم سالوا ان يجعل للقياس الفاسد حكم كما كان للقياس الصحيح حكم ولا شبهة في فساد ذلك ولولا
الاجماع لاجزنا ما سالوا عنه ∴ وذكر في الكتاب ان هذا الجواب اشد من قول من قال انما يثبت بالقياس صفة العبادة لا اصلها فلاجل
ذلك لم يثبت عدد الشهود قياسا وان اثبت صفتهم بهذه الطريقة ∴ واعترض ذلك بان قال اذا صحت طريقة القياس فلا فرق
بين ان يكون في اثبات عبادة وبين ان يكون في صفة عبادة واستشهد ذلك بان الشافعي قد اثبت الصوم بدلا من هدي المحصر من
القياس وذلك اثبات عبادة • وربما جعلوا الوجه في هذه المسئلة ان الصوم في كفارة اليمين لم يرد الى كفارة الظهار في وجوب
التتابع فكيف يسوغ لكم ما قلتم ∴ وهذه المسئلة قد ذكرنا ما فيها في صدر الباب وبينا ان هناك ذكر الصوم اخر مشروطا بالتفريق
فلو ثبت فيه قياس لصح ان يرد الى احد الموضعين دون الاخر الا ان يمنع منه طريقة الاجماع ∴ وقد سلك اهل العراق طريقة القياس في
اثبات التتابع في صوم اليمين قياسا على الظهار والقتل

باب في ذكر ما يدل على تخصيص العام من الادلة المنفصلة التي توجب العلم

قد مضى الكلام في الادلة المتصلة التي توجب تخصيص العام ونذكر الادلة
المنفصلة ونبدأ منها بما يوجب العلم ونذكر بعد ما يقتضي غالب الظن من اخبار الاحاد والقياس فاول ذلك تخصيص العام بدليل العقل
فعند عامة العلماء جواز ذلك وحكي عن قوم ان تخصيص العام بدليل العقل لا يجوز وهذا الخلاف يبعد ان يكون من جهة المعنى
لان غرضنا فيه ان نحمل هذا العام على موافقة العقل فان نازع منازع في هذا ظهر بطلانه لان قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
لا يشتمل على المجانين والعجزة والاطفال لانهم لا يدخلون تحته وقوله خالق كل شيء لا يدخل فيه افعال العباد وما اشبه ذلك كلها فاذا سلم
هذا المعنى ونازع في تسمية ذلك تخصيصا فلا مشاحة فيها ههنا خاصة ∴ واصل الدليل في هذا الباب انه اذا كان الكتاب دليلا
قاطعا ودليل العقل جار مجراه في كونه دليلا قاطعا ومعلوم من حال الادلة انها لا تتنافى ولا تتناقض فلا بد
من حمل كل واحد منهما على مطابقة الاخر واذا كان هنا ممتنعا الا بطريق التخصيص فيجب تخصيص ذلك العام بهذا
الدليل العقلي ولا يجوز لاحد ان يقول والحال هذه هلا اعترضتم بالخطاب على دليل العقل دون ان تعترضوا
بالعقل على الخطاب لان دليل العقل بعيد عن الاحتمال والعام دلالته

من جهة اللفظ فهو يعترض الاحتمال فلهذا خصصنا العموم بدليل العقل ∴ ويبين صحة ما قلناه ان العقل هو كالعهد
بين القديم تعالى وبين عباده فاذا قرر في العقول امرا من الامور ثم خاطب فلا بد من حمل خطابه على ما يوافقه
وجرى في ذلك مجرى عرف اللغة وعرف الشرع مع اهل اللغة فكما لا بد من حمله على عرف الشرع او عرف اللغة
فكذلك الجاري في دليل العقل • وبعد فان كثيرا من الايات التي قد وردت في القران يصرف ظاهرها عن حقيقتها الى ... بدليل
العقل كقوله وجاء ربك وقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد الى ما اشبه ذلك ∴ فاذا صحت هذه الجملة وكان العموم
اذا خص فغاية ما فيه ان يكون مجازا فيجب صحة تخصيصه بالعقل ومن خالف ربما قال اذا كان النسخ بالعقل لا يجوز
فكذلك التخصيص وهذا غلط لان معنى النسخ ثابت بدليل العقل الا ترى ان سقوط العبادة بالعجز والجنون وما اشبههما كلها فذلك
في معنى سقوطها بالنهي وبغيره مما دل الشرع وانما يزول تسمية النسخ عنه وليس الخلاف في الاسماء وانما الخلاف
في المعاني فهلا جاز لمعنى التخصيص فيعود الخلاف الى العبارة وربما قالوا العقل هو كالعهد بين المخاطبين وما تخصص
الخطاب لا يصح ان يكون بهذه الصفة وقد قلنا هذا القول في ان التخصيص يقع بالقصد على الحقيقة ∴ وانما هذه الادلة تكشف
عن ذلك ∴ واذا صح هذا فكونه جاريا مجرى العهد بين المخاطبين بان يؤكد ما نقوله حتى يحمل الخطاب على مطابقته اولى فاذا لم يمكن حمله على
ما يوافقه الا بطريقة التخصيص فذلك واجب لا محالة ∴ وربما قالوا من شان المخاطبات ان يترتب على دليل العقل كما يترتب على شرط
المواضعة فاذا كان التخصيص لا يصح بالمواضعة فكذلك بدليل العقل وهذا ايضا غلط لان المواضعة بها يثبت الخطاب مفيدا
حتى لولاها لم يصلح للافادة ومع حصول هذا المعنى لا يتصور فيه طريقة التخصيص وليس كذلك دليل العقل لانه يمكن ان ينكشف به
ان غرض المخاطب بعض ما يتناوله الخطاب فبطل تشبيه احدهما بالاخر ∴ وربما قالوا من شان العقل ان يتقدم على الخطاب والذي
يقتضي التخصيص يجب مقارنته للخطاب ∴ والاصل في الجواب عن هذا ما تقدم من ان الذي يقتضي التخصيص في الحقيقة هو القصد
وهذا لا بد من مقارنته ∴ ومتى اراد بالمخصص المقارن ان الدليل الدال عليه لا بد من مقارنته فهو دعوى لا معنى لها
لا غير على انا لو سلمناه لم يكن لهم في ذلك فرج لان دليل العقل كما قد تقدم فقد قارن ايضا ∴ فان زعموا انه لا يصح في الدليل تقدمه
على المدلول فذلك خطأ لان خبر الله عما يفعله بالعصاة او المطيعين يتقدم ومخبره الذي هو المدلول يتاخر وقد يكون الدليل متاخرا
كالمعجز الدال على النبوة وهي متقدمة وقد يقارنه وهو كدلالة احوال الاجسام على الاعراض الى ما اشبه ذلك ∴ فان قيل
اذا كان التخصيص بالاستثناء لا يصح تقدمه على الخطاب فكيف ساغ في العقل ان يكون له حظ في التخصيص مع التقدم ∴ قيل له
ان الاستثناء اذا وجد ولا كلام هناك يتصل به خرج عن الافادة اصلا ودخل في حد العبث وليس كذلك في دليل
العقل لان تقدمه لا يؤثر في حاله وقد بينا ان له حظ الكشف عما يريده المخاطب فبان الفرق بينهما ∴ وليس لاحد ان يقول ان
العقل وطريقته واحدة لان هذا بان يؤكد
الخطاب ... وجوها تقع عليها من مجاز وحقيقة والتوفيق بينه وبين الخطاب لا يمكن
تخصيص بعض الخطاب ببعض يصح لانه ... وجها واحدا فاما تخصيص بعض الكتاب ببعض
جواز تخصيص العام به اولى من ان يمنع منه من حيث لا يحتمل العقل الا وجها واحدا ولا خلاف في جوازه وهو ما
على ما تقدم ∴ فهذا هو القول في تخصيص الكتاب بدليل العقل فاما تخصيص الكتاب بالكتاب
الا بطريق التخصيص وانما خالف فيه بعض اصحاب الظاهر فاذا لم يصح له التوفيق
جائز ايضا عند عامة الفقهاء واهل العلم مقتضيه الى العلم ويناقض في العبارة ∴
تقدم من حيث ان احدى الايتين لا تخرج في كونها دلالة قاطعة الا وان ادى الى التدافع الادلة الا ان يسلم المعنى
بينهما الا بطريق التخصيص وجب ذلك وبعد فلا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالسنة المقطوع بها فاذا

واذا كان جايز الكتاب اكد من جايز السنة فلان يجوز تخصيص الكتاب اولى من حيث كان اقوى ∴ وبعد فان نسخ بعض
الكتاب جايز ببعض والتخصيص اضعف حالا من النسخ لانه لا يبقي النسخ بامر يبقي التخصيص بها فاذا جاز وقوع
النسخ بالكتاب فلان يجوز وقوع التخصيص به احق على ان التخصيص قايم من جهة المعنى مقام الاستثنا وقد
صح في خطابه تعالى ورود الاستثنا عليه فكذلك يجوز ورود ايه اخرى مخصصة ∴ يبين هذا انه اذا جاز ان
يكشف عن مراده بالخطاب بلفظ متصل فغير ممتنع ان يكشف عن ذلك بلفظ منفصل ∴ وبعد فان الرسول عليه السلم
اذا جاز ان يخص العام بسنته مع علمنا بانه انما يخص لاجل الوحي النازل عليه فلم لا يجوز ان يكون المخصص هو الوحي
النازل عليه بان يعلم الله تعالى ان الصلاح في ذلك كما كان الصلاح في بعضه ان يقع التخصيص بالسنة من جهة الرسول
وبعد فان الوجود ياتي على ما نقوله ونزيد ومعلوم ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الايه مخصوص
بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ∴ وقوله ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم يخص الكتابيات من جملة المشركات ∴ وقوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا
فاجلدوهم ثمانين جلدة مخصوص بقوله والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم فاوجب فيهما اللعان
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الايه ثم خص ذلك قوله ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه ∴ فهذه طريقة القول في
ذلك ∴ ومن خالف في ذلك فانما اتى من حيث ان الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما
نزل اليهم فجعل البيان مقصورا عليه فلو اجزنا تخصيص الكتاب بالكتاب لخرج عن ان يكون هو عليه السلم مبينا
وهذه غفلة منهم لانه تعالى كما جعله مبينا فقد جعل الكتاب تبيانا فهذا يقتضي جواز التخصيص به ان كان ما قالوه
مانعا على انه ليس في اثباته اياه مبينا منع من ان يقع من غيره البيان ايضا وقد بينا ان ما لاجله يجب ان يقع التخصيص
بكلامه صلى الله عليه قايم في ايات القرآن بعضها مع بعض هذا وقد قال ابو هاشم ان قوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم محمول على الاداء والابلاغ دون حقيقة البيان لان ذلك هو الذي يثبت فيه عموم البيان على ما
اقتضاه اللفظ ولو حمل على ان المراد به ما قالوه لما كان كل الخطاب يفتقر الى ذلك ∴ فاما تخصيص الكتاب بالسنة
المقطوع بها فلا خلاف بينهم في جوازه ∴ وانما اختلف في النسخ به على ما سنبين في بابه ∴ والوجه في ذلك ما
تقدم من كون كل واحد من الامرين دلالة قاطعة ∴ والوجود قد اقتضى ذلك على ما ثبت في ابواب المواريث
ايضا مخصوصة بقوله عليه السلم لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين الى ما شاكل ذلك من الاخبار
فاما تخصيص الكتاب بالسنة المقطوع بها باستبداد اخرى مثلها فقد حكي ايضا عن بعض الظاهرية
الخلاف فيه ظنا منه انه ان اقتضت سنته الرد بسنة اخرى خرج من ان يكون صلى الله عليه مبينا فيجب
طلب الترجيح بينهما وهذا خطا لما بينا من ان ما يقتضي جواز تخصيص الكتاب بالسنة يقتضي مثله في بعض السنن
مع بعض ∴ وكذلك اذا جاز نسخ البعض بالبعض فكذلك التخصيص ∴ واذا صح في سنته ان يتضمن احكاما مبتداة
صح ان يتضمن التخصيص ∴ وبعد فقد وجدنا ذلك ظاهرا كقوله عليه السلم فيما سقت السما العشر ثم خصه
بخبر الاوساق ∴ وكقوله في الرقة ربع العشر ثم خصه بخبر الاواقي وكنهيه عليه السلم عن بيع
الانسان ما ليس عنده ثم رخص في السلم ∴ والوجه الذي حكيناه عنهم لا يصح لانه صلى الله عليه اذا خص بعض
السنن ببعض لم يخرج عن كونه مبينا اذ التخصيص احد ضروب البيان واقسامه

ولا بد من ضرورة كونه مبينا ان لا يثبت بيانه الا بما هو مجمل في الكتاب او عام فبطل ما قالوه ∴ ويتصل بذلك وان لم يذكره
في الكتاب جواز تخصيص السنة بالكتاب فقد حكي عن بعض الظاهرية ايضا المنع من ذلك ∴ وحكي ايضا اختلاف بين
اصحاب الشافعي فيه ∴ وما دللنا به من الوجوه يدل على جواز ذلك لان الكتاب اقوى حالا من السنة ولان الادلة لا تتناقض
ولان نسخ السنة بالكتاب جايز على ما سنبين في بابه ∴ فالتخصيص به اذا احق ∴ وبعد فقد وصف الله تعالى في القرآن
بانه تبيان لكل شي والتخصيص احد اقسام البيان ∴ وبعد فغير ممتنع ان يكون الصلاح متعلقا بذلك كما
تعلق الصلاح بتخصيص الكتاب بالسنة ∴ الا انه يقع النزاع في وجود مثاله ∴ وهذا لا يدفع ما قلناه ∴ هذا وقد
ذكر في مثاله ما روي من قوله صلى الله عليه لا تصومن امراة زوجها حاضر الا باذنه لان هذا عام في سائر الصيام
وخص بقوله فعدة من ايام اخر ∴ فاقتضى ذلك ان يكون النهي عن صيام التطوع الا باذن الزوج ∴ وليس لاحد ان
يقول فقد روي لا تصوم المراة صوم تطوع الا باذن زوجها لان الخبرين ها هنا واحد ∴ وانما نقل الراوي ذلك على
المعنى حيث عرف وقوع التخصيص فيه فلا يقدح فيما نقوله ∴ واما تخصيص الكتاب بالاجماع فلا خلاف فيه ∴ والوجه فيه مثل
ما تقدم ولا ما قلناه من رد التخصيص الى النسخ لان النسخ بالاجماع ونسخ جميعا لا يجوز ∴ والوجود يقتضي صحة ذلك لانهم حيث
راوا ان حد الامة على النصف من حد الحرة جعلوا حد العبد على النصف من حد الحر قياسا فخصوا به عموم قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ∴ وليس يستفاد حكم الا ذلك الا من الاجماع ∴ وليس لاحد ان يقول فالتخصيص
يقع بالدليل والاجماع متاخر فكيف يكون تخصيصا ∴ وذلك ان الاجماع يصدر عن دلالة فاذا ثبت في حال الخطاب مع التخصيص
به اذ لا فرق بين ثبات الدليل وبين ثبات الدليل على الدليل ∴ فان قال فقد يستند اجماعهم الى طريقة القياس كما
قلنا في حد العبد المقيس على حد الامة بعلة الرق ∴ والقياس هو فعلهم ∴ وقد علم ان فعل الغير لا حظ له في التخصيص
قيل له يستند الى امارة وهي ما تثبت في حال الخطاب فاذا ورد التعبد فالقياس صار جميعا بمنزلة الدلالة المختصة
وكل هذا يسقط ما نقوله من ان التخصيص واقع بالقصد لا غيره ∴ فاما افعال الرسول صلى الله عليه
فانها تجري مجرى اقواله فالنسخ يجب به التخصيص ∴ فان كان فيه
للعموم المقارنة وحكمه فيه سوا عرفنا انه خاص فيما عداه
فاذا ما ثبت الدلالة على ان حكمه وحكمنا ما اقتضى الكتاب خروجه ∴ بين صلى الله عليه
خلافه فذكره من بعد فمتى رايناه فاعلا لبعض ما اقتضى العموم قوله تعالى الزانية والزاني لانه
صار رجمه ماعزا دلالة للقول في الادلة المنفصلة التي
وعلى هذه الطريقة بين ان ذلك المحصن يثبت فيه الرجم دون الجلد ∴ فهذه طريقة القول في

باب في ذكر التخصيص باخبار الاحاد

وانما يجي هذا الفرع على مذهب من يرى جواز العمل بخبر الواحد
اذا اوجب العلم ∴ توجب تخصيص العام بالادلة المنفصلة التي تقتضي غالب الظن ∴ وقد اختلف القايلون
هذا الكلام في تخصيص العام بالادلة المنفصلة ∴ فاما من منع من ذلك بكل حال فتكلمه في هذا الفرع عبث
ولو ورد في ابتدا الاحكام ∴ فذهب المحصلون من العلما على جواز قبوله في تخصيص العام اذا ورد مستكملا شروط
خبر الواحد في تخصيص العام به ما يحصل وان كان عندي على ما اخبر عدلين كما لا يثبت الاحكام
الصحيح ولم يكن هناك ما يمنع منه ∴ وهذا هو مذهب شيوخنا والى هذا المذهب ذهب اكثر الفقها من القايسين وهو ظاهر
الا بخبر المنبر وهذا خلاف خارج عما حكي عنه ∴ وقد حكي عن قوم من اصحاب الشافعي انهم منعوا من تخصيص العام بخبر
قول الشافعي رحمه الله وبه قال ابو الحسن والشيخ ابو عبد الله ∴ ومن الناس من فصل ضربا من التفصيل فقال اذا كان العموم سليما من التخصيص فتخصيصه باخبار
الواحد جملة ∴ وان كان قد دخله التخصيص من وجه جاز تخصيصه
الاحاد لا يجوز ∴

خبر الواحد لانه زعم انه يصير والحال هذه من قبيل المجاز والمجمل وهذا هو قول عيسى بن ابان وحكي عن ابي بكر الرازي مثله وفيهم
من زاد في التفصيل فقال انه ان كان قد خص بامر منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وان كان قد خص بامر متصل من استثنا او شرط
وتقييد لم يجز تخصيصه بخبر الواحد لانه يذهب الى قريب من مذهب الاول ان العموم متى تعرى به لا يصير مجازا واذا انضاف ما
يدل على ان المراد به بعضه يصير مجملا ومجازا فيجوز والحال هذه ان يخص بخبر الواحد ايضا فهذه جملة الخلاف في ذلك
والكلام في هذا الباب ان كان من جهة العقل فالامر ظاهر في تجويزه لانه لا يمتنع تعلق الصلاح بان يكون اجرا العموم على ظاهره
مشروطا بان لا يكون هناك خبر يمنع من مطابقته من ذلك فان كان طريقه غالب الظن كما لم يمتنع فيما اقتضى العقل حسنه او قبحه
على الاطلاق ان تتغير حاله باخبار منقولة بالاحاد او بامور من جهة العقل وان كان طريقها الظن وان الاضرار بالنفس
وبالغير يقبح فاذا غلب في الظن انه يدفع به ضررا اعظم منه او تثبت به نفع يوفي عليه حسن مع الظن كما يحسن لو قطع عليه فاذا كان
ذلك كذلك بطل ان يدعى امتناع هذا من جهة العقل كما بعد ان يدعي امتناعه في ابتداء الاحكام من جهة العقل ثم اذا ابطلت هذه
الطريقة قلنا خبر الواحد دليل من الادلة يلزم المصير اليه اذا تكاملت شروطه وما اقتضى كونه دليلا لم يفصل بين ان يرد في الاحكام
المبتداة او يرد مخصصا للعموم فيجب اذا تناول نصا ما لعموم الكتاب وتعذر الجمع بينهما الا بطريقة التخصيص ان يخص العام به وربما تغير
العبارة والمعنى ما اشرنا اليه فيقال خبر الواحد يجب العمل به كما يجب العمل بظاهر الكتاب فاذا لم يصح الجمع بينهما الا بطريقة
التخصيص وجب ذلك وربما يقال هو حجة كما ان العموم حجة فاذا اجتمعا فلو لم يخص به العام لادى ذلك الى اطراح دليل من ادلة
الله وهذا لا يجوز فيصير كما نقول في بناء العام على الخاص: فان قال قائل ان وجوب قبول خبر الواحد مشروط بان لا يقتضي
تخصيص العموم فاذا ورد مخصصا كذلك لم يحصل فيه شرط قبوله: قيل له في ذلك اثبات شرط لا دليل عليه ومن حكم الشرط
ان يثبت بالادلة: وبعد فلا فصل بين قول هذا القائل وبين ان يقال بل عموم الكتاب من شرطه ان لا يجري على ظاهره
الا اذا عدم خبر من اخبار الاحاد يقتضي تخصيصه فليستوي القولان والحال هذه: فان قيل اذا كانت العلة التي
اقتضت جواز تخصيص العام به هي كونه دليلا لا وجه يلزم العمل به وجب المصير اليه فحكمه والحال هذه مع النسخ كحكمه مع التخصيص
فهلا قلتموه في النسخ: قيل له ان خبر الواحد هو دليل جعل على الا على حد ما يثبت الكتاب دليلا والسنة المقطوع بها دليلا
وما دل على انه دليل في الشرع قد خصصه ببعض المواضع دون بعض وجب ان يجري على ما اقتضاه دليله
واذا كان كذلك وكان ما دل ... لم يكن قد حصل بشروطه بل حصل فيه ما يمنع من قبوله
وقد اجمعوا على انه اذا ورد ناسخا فهو مردود ومتى كان كذلك ولولا هذا الذي ذكرناه لقد كان العقل غير مانع من جواز النسخ به وان تجري حكمه
ونحن قد شرطنا زوال الموانع وجرى خبر الواحد والحال ما ذكرناه مجرى القياس الشرعي لانه
على حكم التخصيص لذلك لنا العقل ما يجب له: واحد ما يعتمد عليه في هذه المسئلة ان
دليل يجعل جاعل فيجب ان نعرف حيث جعل دليلا ويبطل ما سال عنه
ما اقتضى جواز العمل بخبر الواحد في الشرع هو اجماع الامة ولانا اقتضى ذلك اقتضى جواز تخصيص العام به لينه
الصحابة ما انكرت الاخبار الواردة في تخصيص العمومات بل قبلتها كقبولها الاخبار الواردة ابتدا وبيان ذلك قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم هو عام في جواز نكاح ما عدا المحرمات المذكورات وكذلك قوله فانكحوا ما طاب لكم
من النسا عام ثم روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه قال لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها فقبلته
الصحابة وخصت به هذا العموم وكذلك قوله تعالى اقتلوا المشركين بخصوص ما رواه عبد الرحمن بن عوف في
مجوس هجر ان النبي صلى الله عليه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب: فان الصحابة في ايام عمر

اختلفوا اختلافا شديدا في امر المجوس حتى اذا روى لهم عبد الرحمن هذا الخبر رجعوا اليه وخصصوا به ذلك العام
وكذلك اية المواريث خصت بان القاتل لا يرث وان لا توارث بين اهل ملتين مختلفتين: وروى ايضا ابو بكر حيث طلبت
فاطمة عليها السلم ادعا الارث ان النبي صلى الله عليه واله قال انا معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة فتركت فاطمة عليها السلم
ادعا الارث لما روى لها هذا الخبر وعادت تدعي النحلة في امر فدك: وكذلك فالاخبار المروية في البيوع الفاسدة قد خصصت
عموم قوله تعالى احل الله البيع والاخبار التي منعت في كثير من الانكحة قد خصصت عموم قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا
وهذا اكثر من ان نحتاج الى تكلف القول فيه: فان قال قائل ان كثيرا من الاخبار التي ذكرتموها طريقه القطع لا غالب الظن ونحن
فلسنا نمنع من تخصيص العام بالمقطوع به: ونحن نبين صحة ما ادعيناه لان الامة تلقته بالقبول وعملت بموجبه وعندكم
ان مخبر الخبر اذا اتفقوا على العمل به اقتضى قيام الحجة به في الاصل فيجب ان يكون من باب المقطوع به: قيل له ان في الاصل ما
روى هذه الاخبار الا من سميناهم فاما ان تكون قد بلغت حد التواتر في زمان الصحابة فلا وليس تلقيهم اياها بالقبول لموجب ما
ظننته لانه اذا كان الشرع قد الزمهم العمل بخبر الواحد متى تكاملت شروطه فقد يجب اطباقهم على قبوله عند زوال الموانع
وان لم تكن الحجة قد قامت به في الاصل ولسنا نقول بان اجماعهم لموجب الخبر ما اقتضى القطع الا اذا كان ذلك من باب ما
طريقه الاعتقاد والقطع دون ما طريقه العمل فبطل ما ظنه هذا السايل: فان قال فان الصحابة كما قبلت خبر الواحد في
تخصيص العلم فقد ردته ايضا لان عمر بن الخطاب رد خبر فاطمة ابنة قيس في ان النبي عليه السلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة مستدلا
بذلك على ان المبتوتة لا سكنى لها ولا نفقة فقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امراة لا ندري صدقت او كذبت: وفي بعض
الالفاظ لعلها نسيت او وهمت فمنعوا من قبول قولها في تخصيص قول الله تعالى اسكنوهن: قالوا فان قلتم في الجواب عن ذلك
ان هذا كان ناسخا لان لفظ الترك يدل عليه فان التخصيص لا يعد تركا والنسخ هو الذي يعد ترك قلنا ليس هذا ناسخا لان قوله
تعالى اسكنوهن عام فيهن وخبرها اقتضى تخصيص المتوفى لا سكنى لهن ولا نفقة ويبقى الباقي على ظاهره فلا يكون ذلك
نسخا ويكون تخصيصا ومع هذا فانهم ردوه: قيل لهم قد بينا انهم قد خصصوا كثيرا من المعلومات باخبار نقلت بطرق الاحاد
فلو كان هذا الباب ممتنعا لما صح ذلك فيها او بعضها فاذا ثبت ابانهم قد منعوا من قبول اخبار فيجب ان ينقطع بانه لبيت العلة
كونها مخصصة للعموم كما نقول مثل ذلك في اصل قبول خبر الواحد وغير ممتنع ان يكون في فاطمة علة منع من قبول خبرها
فيصير لتعلق القصة بها تشبهه: وقد قيل انها كانت سليطة فشكاها احماؤها الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فلم يجعل لها
سكنى ولا نفقة دفاعا للضرر عن احمائها لا على ان ذلك شرع وهي نقلت القصة على هذا شرعا لا ما لو نقلت القصة على وجهها
لكانت اقدمت على نفسها بالسلاطة وبذاءة اللسان وغير ممتنع ان لا يجعل لبعض النسا الحق للعلة التي بيناها: وبعد فقول عمر لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا يقتضي انه كان قد سمع النبي صلى الله عليه يثبت للمطلقات اجمع وان كن بوائن سكنى ونفقة: ولهذا نسبها الى
انها وهمت او نسيت فقدم ما سمعه على خبرها: ويبين صحة ذلك ان الترك الذي ذكره يتضمن النسخ لا ان بقية التخصيص وطريقه
النسخ انه ان لم يثبت في فاطمة لم يثبت في غيرها لان الشرع في النسا لا يختلف فيؤدي الى رفع الكتاب راسا: فان قيل كيف يؤدي
الى رفع الكتاب راسا جملة وغاية ما قلتم ان تخرج البوائن عن هذه الجملة ويبقى الرجعيات وهن ايضا ممن يتناولهن اسم
المطلقات وقوله اسكنوهن هو عايد الى قوله فطلقوهن هي تخصيص العام في الحقيقة لا النسخ: قيل له قد يجوز ان يكون
عمر قد اعتقد ان الاية واردة في البوائن فقبول خبرها نسخ للاية: وقد يحتمل ان يكون قد عرف بدلالة ان حكم
الرجعيات ايضا عن هذه القصة فالذي يبين ان الاية تصلح ان تحمل على البوائن انه

... وخرج الرجعيات ... السكنى والنفقة [illegible]

ومعنى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وان رجعه حاملا كانت او حايلا فنفقتها واجبة وأما قوله فأمسكوهن
بمعروف فلا يمكن ان يحمل على ان المراد به الرجعيات خاصة لانه تعالى قال فاذا بلغن اجلهن والمراد به الامساك النكاح
المجدد لانه لا يتاتى الامساك بعد بلوغ الاجل الا بهذه الطريقة ويحول واشهدوا ذوي عدل منكم امر على هذا العقد المجدد
وقد اختلف العلماء في هذه المسألة فاوجب العراقيون للمبتوتة السكنى والنفقة وعند الشافعي لا نفقة لها الا اذا كانت
حاملا وان ثبت السكنى وروي عن ابن ابي ليلى انه لم يجعل السكنى الا للرجعية دون المبتوتة و الكلام في ذلك يخرج عن الغرض
فثبت بهذه الجملة الجواب عما اورده السائل علينا فان قال قائل اذا اعتمدتم على عمل الصحابة تعتمدون فهم قد قبلوا اخبار
الاحاد فيما اقتضى النسخ كما روي في قصة اهل قبا لما اتاهم آت وهم في الصلاة الا ان القبلة قد حولت فتحولوا وهذا النسخ
وقع بخبر واحد واذا جاز ان يخبر به جاز النسخ به قيل له قد اختلف شيوخنا في ذلك فكان ابو علي يقول ان النبي صلى الله عليه
كان قد وقفهم على انه سيبعث اليهم من يخبرهم بنسخ القبلة فكان النسخ واقعا بقوله صلى الله عليه لهم وهذا المخبر الواحد كان
بمنزلة الواسطة التي تعرف التاريخ في النسخ ونحن نجيز ان يقول النبي صلى الله عليه اذا اخبركم عني ابو سعيد الخدري او غيره بشيء
ما علموه فان العمل يكون واقعا بخبره صلى الله عليه وان كان هو الواسطة لنا اليه وفي كلام الشافعي اشارة الى مثل ذلك لانه قال
يحتمل انهم علموا ان وصول النسخ الى بعض المكلفين من جهة اخبار الاحاد صحيح فاوجب في اجله ان يكون بطريق مقطوع به وفيها ما
يدل على انه يكون بخبر واحد. وقد كان
هو وصله اليه ان يكون خبر واحد. فاما الشيخ ابو عبد الله فقد كان يقول ان العقل لا يمنع من جواز النسخ بخبر الواحد
جايز في صدر الاسلام لهذه القضية التي تعلقتم بها حصل الاجماع من بعد على المنع منه ولولاه لاجزنا النسخ به كما اجزنا التخصيص
فان قال القائل كيف تدعون الاجماع في المنع من ذلك ومع تجويز الظاهرية. قلنا انما قال القوم بذلك لاعتقادهم انه
يقتضي القطع والعلم فالكلام بيننا وبينهم يقع في ذلك. هذا على ان القوم محجوجون بالاجماع السابق لان الحال كانت ظاهرة في ردهم
خبر الواحد اذا اقتضى النسخ. فهذه طريقة القول في ذلك. وقد دل الشيخ ابو عبد الله على المسألة بان قضايا العقل
كعموم الكتاب فجاز تخصيصها بالاخبار الواردة في البيوع الفاسدة والانكحة الفاسدة ولولاها لكان العقل يجيزها
عند التراضي فكذلك يجب مثله في العموم وعموم الكتاب. وهذه الطريقة وان ذكرناها هنا فقد تذكر في تخصيص العام بالظاهر
بالقياس لكن قاضي القضاة رحمه الله قد قال ان للقائل ان يقول هلا كانت قضية العقل مشروطة بزوال المفاسد وقد انكشف
لنا بخبر الواحد ان هذا البيع مفسدة فاذا وردنا نحوه الدلالة بان نقول وكذلك عموم الكتاب مشروط في اجرائه على ظاهره
لعموم اخبار الاحاد كان للخصم ان ينازع فيه ويقول لا اسلمه فيحتاج عند ذلك الى الانتقال الى بعض ما تقدم. وقد استدل بعضهم
على ذلك بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فقال انما بينا الطاعة للرسول صلى الله عليه بان يقبل ما يرد من جهته علينا وان
اقتضى تخصيص العام وهذا بعيد لان لقايل ان يقول بحجة وقوع النسخ به لنثبت هذه الطاعة هنا على ان طاعته عليه السلام تثبت عندك
ان كانت فيما ذكره جملا كانت طاعة لله جل وعز في ان نتمسك بالعموم فلا نقول بما يقتضيه ظاهره فان كانت طاعته تثبت عندك
مع التخصيص ثبت طاعته ايضا مع انا لا نخص العموم بقوله وانما نقبل قوله فيما يقتضي اثبات الاحكام. وقيل ايضا اذا جعله الله تعالى
مبينا فلم لم يخص عموم الكتاب به لخرج قوله عن ان يكون بيانا وخرج هو عن ان يكون مبينا. وهذا ايضا انما ينقلب عليه في
النسخ ومن قال لا لان لم يمنع مانع منه فللخصم ان يقول مثله في التخصيص. وبعد فانه يثبت مبينا بان يبين المجمل او يبين ابتداء الاحكام
الا ... ما فعله من ان العقد ... من لا دليل. فاما من خالف فانه يحتج تارة بان يقول لو جاز التخصيص باخبار الاحاد
لجاز النسخ به وهذا قد مضى القول فيه وربما قالوا ان الصحابة ردت خبر فاطمة بنت قيس لما كان يقتضي تخصيص العام وهذا
اعتقادهم ... وربما قالوا لو جاز التخصيص به لجاز ان يعارضه فلما تعذرت المعارضة امتنع التخصيص وهذا بعيد لان
التعارض بين الخطابين انما يكون اذا كانا في القوة سوا حتى لا ترجيح فاما اذا ثبتا في القوة

وكان طريق احدهما القطع وطريق الاخر غالب الظن فلا تعارض ولم يثبت ان التخصيص يجب ان يوجد فيه ما يوجد
في المخصوص وطريق ~~الاخر غالب~~ من القوة وعلى هذا اجاد الاكثر من خالفنا في هذه المسألة تخصيص العموم باخبار
الاحاد على بعض الوجوه وان لم يثبت طريقه التعارض فيها فبطل تشبيه احدهما بالاخر. وربما قالوا من شرط
قبول خبر الواحد انه لا يوجد في الكتاب ما يخالفه ومتى عرض به على الكتاب بطريقة التخصيص بطل ذلك وهذا الذي
قالوه موضع النزاع ان كانوا يريدون المخالفة انه يكون الخبر متضمنا الاخراج بعض ما تناوله العام لانا لا نسلم ثبوت
المخالفة بل نقول انه بالخبر ينكشف لنا ان المراد بالعام هو بعضه وان ارادوا المخالفة طريقه الا ان الدلالة فهو للنسخ
الذي قد مضى الجواب عنه. واقوى ما عندهم انه يدل على صحة ما قالوه قولهم ان عموم الكتاب معلوم وخبر الواحد مظنون
فلو خصصنا به لكنا قد اعترضنا بالمظنون على المعلوم. واكدوا هذا بان قالوا اذا كانوا العموم الذي طريقه العلم لا يجوز تخصيصه
باخبار الاحاد كذلك وان كان طريقه العلم لانه في كلا الحالين اعتراض على المعلوم الذي هو نفس العموم او نفس الحكم الذي
يتناوله بامر مظنون وهو خبر الواحد. وقد تصرف الناس في الجواب عن هذه الشبهة على وجوه ففيهم من قال ان هذا
الذي قالوه باطل نقضا بالعقول انها معلومة مقطوع بحكمها ثم يعترض عليها باخبار الاحاد المتضمنة لفساد كثير من البياعات
والانكحة مع ثبوت التراضي وان كان طريقها غالب الظن وهذا الوجه قد ذكرنا ما فيه وان كان هناك ايراده على طريقة
النقض لما التسول به من خالف اقرب من الاعتماد عليه في نفس المسألة. وذلك لانه اذا قال المستدل بهذه الطريقة ان
قضايا العقول مشروطة بان لا يكون مفسدة كان لنا ان نقول فكذلك عموم الكتاب في تناوله لجميع ما دخل تحته مشروط
بان لا يكون هناك خبر يخصه. فاذا رام ابطال هذا السؤال احتاج الى ان ينقل اعتماده الى ... ولكن في ضمن هذا الكلام
اذا ادعيناه عليهم نقضا قولا بان الاعتراض بالمظنون على المعلوم صحيح وليس الامر كذلك في هذه المسألة على ما نكشفه من بعد
وقال اخرون ما يقارب ذلك من صحة الاعتراض بالمظنون على المعلوم وهو قولهم ان رسول الله صلى الله عليه وآله لو كان قد
وهب لغيره دارا ثم ان اخر ادعاها ثم اقام البينة بذلك لكان ينقضه بها مع ان طريق الشهادة غالب الظن وقد عرف يقينا
ان الدار هي للذي وهبها له وهذا هو ابعد من الاول من حيث ان المعلوم هاهنا ان الدار كانت ملكا لزيد الموهوب له ومتى ملكها
صح تصرفه فيها بالهبة او بالبيع واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون قد انتقلت عنه بعض الوجوه فاذا حكم بالدار للذي اقام
البينة فغير معترض بمظنون على معلوم لان المعلوم انها كانت له ليس انها الان له فبطل هذا الجواب. واجود ما اجيب به عن هذا
السؤال قول من ظن ان طريق العموم ايضا الظن والاجتهاد على ما حكي عن القفال وغيره فسوى بين العموم الذي في الكتاب
وبين خبر الواحد ليكون اعتراضا لمظنون على مظنون وهذه غفلة ظاهرة وذلك انه ان كان اراد بقوله ان العموم طريقه الاجتهاد
انه اثباته لفظة عام في لغة العرب طريقه الاجتهاد فليس الامر كذلك لما عليه دليل قاطع ولعله ظن انه اذا وقع في المسألة خلاف
عدت من مسايل الاجتهاد وان كان يريد ان اجرا العموم على ما يقتضيه ظاهره عند فقدان القراين طريقه الاجتهاد فعلا
فانه مقطوع به فاوجه ذكر الاجتهاد في العموم. فالصحيح في الجواب عن هذه الشبهة ان نقول انما يقع التخصيص في الحكم الذي
يتناوله عموم الكتاب لا فيما يتصل بطريق هذا الحكم وعندنا ان الدلالة اذا دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فقد
الحكم الذي يتناوله في كونه معلوما لا فرق ان الدليل به كنفس عموم الكتاب في الحكم الذي يتناوله وكذلك قولنا
في سائر الاحكام انما يجب ان تكون معلومة الا انها يفترقان من حيث كان

طريق احدهما العلم بما يقتضي الظن وطريق الاخر ما يقتضي العلم ومن الجايز ان تختلف طرق العلم وان كانت كلها علوما وهذا
كما نقول في العقليات والشرعيات فاما ما نعرف بالعقل اي ان زوال الضرر بالنفس او بالغير من دون نفع او دفع ضرر يقتضي
قد يغلب على الظن في بعض الاجواد اذا تناول الدوا او ما شاكله من ضروب العلاجات نفعا فيقع لنا العلم بحسن ذلك الفعل
او وجوبه من طريق المظنون وكذلك لو اراد سلوك طريق للتجارة فاخبره مخبران في الطريق سبعا علم قبح سلوكه ذلك
الطريق وان كان انما يغلب على ظنه صدقه فلا بد لكل شي من الاحكام الظن وان دخل في طرقها ونحو هذا في السمعيات هو ان
يغلب على ظنه صدقه [illegible] جهة القبلة بامارات فيعرف يقينا وجوب التوجه اليها ولو شهد شاهدان عند الحاكم وهما على
ظاهر العدالة بسرقة مال المشهود له على غيره للزمه العلم به ولوجب عليه استخلاص ذلك المال مع انه يجوز فيهما ان
يكونا كاذبين بل امارات الرجل ما عطيبا نتجا من الاستمتاع بجيرانه بعلمه انه ولده بطريق ذلك الظن وربما حرم اخوه ميراثه
لاجل انه قد نفاه باللعان وان ظننا انه ولده وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فاذا تقرر في هذه الجملة قلنا انما يعترض بمعلوم
على معلوم دون ان يعترض بمظنون على معلوم يبين صحة ذلك انا لسنا نعترض بطريق احد الحكمين على الاخر وانما نعترض بنفس
الحكم على الحكم وكلاهما معلومان فاذا لم يمكن الجمع بين ما يتضمنه عموم الكتاب وخبر الواحد الا بطريقة التخصيص فذلك
هو الواجب على ما تقدم وجملة ما نقوله في وجوب العمل بخبر الواحد عند قيام الدلالة عليه بمنزلة قول النبي صلى الله عليه اذا اتاكم فلان
عني صلوات الله عليه فاما الذي اوجبتها عليكم فصلوها لانه لا فصل بين ذلك في وجوب الفعل علينا عند خبره وبين ان يقول صلى
الله عليه صلوات الله عليه فاذا كان كذلك صح ما قلناه من كون الحكم معلوما بكل حال وبعد فانا نقول لهم ما تعنون بقولكم ان عموم الكتاب
مقطوع به فان اردتم انا نقطع بتناوله التحريم بهذا الوجه الذي اقتضى الخبر تحليله فذلك غير مسلم بل قد انكشف لنا بهذا الخبر انه ما اريد
الا ما عدا هذا الواحد وان اردتم بانه مقطوع به انه يتناول بظاهره هذه الاشيا لو انفرد عن خبر الواحد فليس في ذلك من مسلتنا بل هو
ذهاب عنها فصار ما اوردوه عند التحقيق متلاشيا واما المذهب الثاني فباطل بما دل على جواز تخصيص العام بخبر الواحد لم
يفصل بين ان يكون قد دخله التخصيص او لا يكون قد دخله فيجب ان يستوي الحالان فيه وبعد فان ما يشير التخصيص في كل حال بخبر الواحد وبغيره
هو على وجه واحد وذلك بان يخرج من الكلام ما لولاه لثبت وهذا قائم في العموم الذي لم يخص قبل مثله في العموم المخصوص واذا جاز عندهم
تخصيص احد العامين فكذلك يجب في الاخر وانما اتي القوم في ذلك حيث ظنوا انه اذا دخله التخصيص من بعض الوجوه فقد صار
مجازا والمجاز عندهم مجمل واذا صار الى حد الاجمال توقف في معرفة المراد به على غيره فيصير هنا الخبر مبينا على المراد وليس
كذلك فاما ما سلم عن التخصيص لانه لا يتوقف في حقيقة المجاز فيجب التعلق بظاهره فلا يجوز ان يخص بخبر الواحد لان في ذلك تركا لما يوجب العلم بما
لا يوجبه ويحل محل الاجماع الذي لا يجوز تركه باخبار الاحاد وهذا غلط منهم وذلك انه لا يجب اذا صار مجازا ان يصير مجملا يمتنع
التعلق بظاهره بل قد بينا ان المجاز على ضربين احدهما لا يفتقر الى الاستثنا فيصح التعلق بظاهره والاخر لا يفتقر الى الاستثنا فيمتنع
التعلق بظاهره فاذا كان كذلك قلنا لهم فقد يستوي الخطاب الذي قد دخله التخصيص والذي لم يدخله التخصيص في صحة التعلق
بالظاهر فلا سبيل فيهما في صحة تخصيصه بخبر الواحد وقولهم ان ذلك يقتضي ترك العام فقد بينا ان تخصيصه ليس بترك له واما
ما لكلامنا فلا سبيل بينهما في صحة تخصيصهما بخبر الواحد واما المذهب الثالث
فالاجماع والخبر المتواتر لانه لم يمنع الذي ادى الى صحة التخصيص ليسوغ فيه على حد ما ساغ في عموم الكتاب
فانا قد دللنا على بطلانه وانما قد دخل عليهم الشبهة في ذلك من حيث اعتقدوا ان ما خص بدليل منفصل لا يخرج عن كونه حقيقة وان جاز
اللفظ معه ومحله من الاستثنا يجري الحقايق وشبهوا ذلك باسما الاعداد نحو قول القايل عشرة الا واحدا انه حقيقة في التسعة فالوا
فكذلك العام الذي يخص بالاستثنا واذا بني الكلام على حقيقته لم يجز ان يعدل به عن موضعه وحقيقته بخبر الواحد
وليس كذلك اذا كان قد خص بدليل منفصل لان الكلام قد خرج عن حقيقته الى ان صار مجازا ومجملا

فيجب ان يعرف المراد به بخبر الواحد وهذا ايضا فاسد لانا قد قدمنا القول في ان العموم اذا خص على اي وجه كان فقد صار مجازا وكذلك قولنا
في الاستثنا الاعداد وان دخلها الاستثنا ولا يجب لاجل اقتران الدليل بالخطاب ان يخرج عن كونه مجازا ليس الحقيقة ما المجاز لا يعتوران في
الا لا الفاظ دون الادلة واذا ثبت انه يصير مجازا على الوجهين فانه يجب في حال تخصيصه بخبر الواحد في كلا الحالين ولبعد فان الطريقة
التي يسلكونها في اسما الاعداد ولو سلمت لهم لا يمكن ذكرها في الفاظ العموم لانه ليس في العموم لفظ لها عاما باخص منه فيقال ان حكم اللفظ
في الاستثنا حكم ذلك اللفظ لو انفرد وليس كذلك في اسما التسعة قد قامت مقام قوله عشرة الا واحدا وامكن ان يقال ان العشرة اذا قارنت
قوله الا واحدا فهو بمنزلة قوله تسعة فلا يصح تشبيه احد الامرين بالاخر

باب في جواز تخصيص العموم بالقياس

انا يصح الكلام في هذه المسلة ممن سلم ان
القياس حجة من حجج الشرع لو ورد في حكم من الاحكام ابتدا ثم تنازع في جواز تخصيص العام به وللناس في ذلك مذاهب فعند ابي علي ان
العموم لا يخص بالقياس وهو مذهب ابي هاشم اولا ثم تركه وانما اختلفا في العلة فان ابا علي كان يقول ان القياس يقتضي غالب الظن
والعموم يوجب العلم ولا يصح الاعتراض بالمظنون على المعلوم واوجبت هذه العلة نقض ما تقرر من اصله من جواز تخصيص
العموم المقتضي للعلم ولا يصح الاعتراض بالمظنون من لا يرى تخصيص العام بالاخبار المنقولة بطريق
العام بخبر اثنين وان لم يوجب العلم وانما يصح ان يعتل بمثل هذه الطريقة فاما من يقول بهذا المذهب فانه يصح تخصيصه بالقياس الذي يجمع
الاحاد والى هذا المذهب ذهب بعض الفقها ثم رجع ابو هاشم عن ذلك المذهب الى مذهب ابي الحسن والشيخ ابي عبد الله ايضا وهو الصحيح واحد
فيه شروط الصحة وهو قول عامة الفقها واليه ذهب الشافعي وهو مذهب ابي الحسن فقال ان كان
هذين الخلافين هو بالعكس من صاحبه وبينهما ضربان من الخلاف فيها كانوا اشترطوا فيها ففيهم من ذهب من صفة العام فقال ان كان
قد اجمع على تخصيصه من بعض الوجوه جاز تخصيصه بالقياس وان سلم عن التخصيص لم يصح تخصيصه بالقياس على مثل ما حكينا في المسلة التي قبل
هذه وقد حكي عن عيسى في كتاب الحج نحو هذا الكلام في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وكانهم ذهبوا الى انه اذا كان قد خص شي من
الادلة فقد صار للاجتهاد في ذلك مجال وليس كذلك اذا سلم عن التخصيص وفيهم من ذهب من صفة القياس لا صفة العموم فقال ان كان
القياس جليا جاز التخصيص به وان كان خفيا لم يجز التخصيص به وهذا يحكى عن بعض الشافعية وكان الجلي عندهم من القياس ما يسمونه
قياس معنى وعلة وهو الذي لا يتحاذبه اصلان على ما مضى في صدر الكتاب ولا شبهة في ان هذه المذاهب من الخلاف كلها انما تكون
في القياس الذي لا يفضي الى العلم بل يكون طريقه غالب الظن فاما القياس الذي يقتضي القطع بان يكون فيه اجماع او غيره مما يوجب كونه معلوما
العام به لا كما انه يخص بالعقل والسنة المقطوع بها واما ما ساغ لا الخلاف في القياس على نحو ما ساغ
فلا شبهة في جواز تخصيص العام به والذي نعتمده في جواز تخصيص العام بالقياس
في اخبار الاحاد لما كان طريق كل الامرين غالب الظن فهذه جملة الخلاف في ذلك والذي نعتمده في عموم الكتاب فاذا حصل
مثل ما اعتمدناه في جواز ذلك بخبر واحد وذلك ان القياس دليل يلزم المصير الى العمل به كما يثبت مثله في عموم الكتاب فاذا حصل
القياس بشروط صحته فزالت عنه الموانع التي تمنع من العمل به وجب العمل به لا محالة واذا لم يمكن ذلك الا بطريقة البناء وتخصيص العام
القياس بشروط صحته فزالت عنه الموانع ... وليس لكون الحال هذه فان كان من شرط صحته الا يقتضي تخصيص العام
العام به فهو الواجب لئلا يودي الى القايه واطراحه وما نقل عنهم في القياس الفصل بين ان يقتضي التخصيص
لبن ذلك شرط لم يدل الدليل عليه وانما ثبت القياس دلالة باجماع الصحابة وتوقف في كل باب من ابواب الشرع في صحة
او لا يقتضيه فصار المدعي لذلك مدعيا لما لا دليل عليه ولو جاز لما قاله لجاز ان يتوقف قد ثبت انه من شرط
استعمال القياس فيه على دليل شرعي مجرد قد عرفنا فساد ذلك فيجب ان لا يصح ما قاله ولا يمكن ان يقال فقد صح
عنه ان يسلم على الاصول موجب حتى لا يكون فيها ما يدفعه ومتى كان العموم قد ورد بتحريم ما اقتضى القياس تحليله فقد
لا يسلم على الاصول فيجب بطلانه وذلك لانا لو سلمنا لهم ان اماره صحة القياس السلامة على الاصول
لما سلمنا انه في هذا الموضع لانا نقول ان الاصل الذي يهول العموم ما يعترض لبيان

جَمَع هذا الشرع التحريم والتحليل بل قد انكشف بالقياس الصحيح أن المراد به ما عدا ذلك فلا يصح دعواهم أن الأصل قد
دفعته هذا وليس ذلك بأولى من العكس كما أن اطرادها ليس بأولى من الحمل على ما نذكره في باب القياس
وكيف يمكن أن يقال فهذه الطريقة توجب جعل الشيء من حيث كان دليلا لا يلزم العمل به وذلك لأنا قد ذكرنا أنه إذا احتمل
فيه شرطه الصحة واحد شروطه أن لا يكون ناسخا فكأنه إذا اقتضى ذلك كان قياسا فاسدا وإن كنا نجيز ذلك من جهة
العقل ولكن الشرع قد منع من النسخ به فهو ساقط لما قلنا إنه إذا تكاملت شروطه الصحة فيه ولم يمنع من العمل به
مانع فبطلت هذه الأسولة فإن قيل فإذا كان القياس كالعموم في كونه دليلا فلم صار عند الاقتران بأن يعترض على
العموم بالقياس أولى من أن يعترضوا بالقياس عليه فيخصه قيل له لأن العموم دلالته من حيث اللفظ ويصح ويتوجه على
وجه مختلف فقد صار معرضا للاحتمال وأمكن أن يقال المراد به ما عدا ما دل القياس عليه وليس كذلك دلالة القياس لأنها لا
تتعلق باللفظ ثم بعده عن الاحتمال فلم يكن بد من الاعتراض على الظاهر دخلنا به بحمل تخصيص العام بدليل العقل أن دلالة
العقل لما بعدت عن الاحتمال كانت بالاعتراض بها على الظاهر أولى من أن يعترض بالظاهر عليها فهذه طريقة القول في هذا
الدليل ومما يدل على ذلك أيضا أنه لو امتنع تخصيص العام بالقياس لامتنع القياس في الشريعة جملة وذلك لأن أكثر الأقيسة التي
اتفق القايسون على صحته لا تخرج عن أن يحصل فيه الحاق زيادة بالظاهر أو إخراج بعض ما تضمنه وإدخال نقصان عليه لا أنه
إذا قيس الأرز على البر في الربا خص به عموم قوله تعالى أحل الله البيع وإذا جعل العلة في البر والكيل اختص به عموم قوله صلى الله عليه
في البر بالبر ربا وجعل ذلك مخصوصا بقدر منه دون ما نقص منه مما لا يدخل تحت الكيل ومن جعلت العلة فيه الطعم فقد خص قوله إلا كيلا
بكيل بل أثبت في قليله وكثيره الربا فيصير من هذا الوجه زيادة وكذلك فإذا قيس العبد على الأمة في تنصيف الحد خص عموم قوله تعالى الزانية
والزاني وأمثال ذلك أكثر من أن نحصي عند التدبر فكيف يصح مع القول في إثبات القياس الشرعي أن تمنع من تخصيص العام به
ويتبين صحة ذلك أنه لا أحد منهم إلا وهو يجيز العدول عن مقتضى الظاهر بضرب من القياس ومعلوم أن التخصيص بمنزلة هذه
القياس وقد استدل في الكتاب بأن قضايا العقل يجوز تخصيصها بالقياس فإذا هذه العقود
هذه المنزلة فكيف لا يسوغ تخصيص القياس وكذلك البياعات والأنكحة ولا شبهة أن الذي تمنع
الذي منع ورود الشرع بتحريمها من جهة القياس قد كان العقل يبيحها عند التراضي فإذا كانت هذه القضايا من جهة العقل يصح تخصيصها بالقياس الشرعي
من الاحتجاج قياسا على الخبر المنصوص على تحريمها والحكم سواء لأنها كما هي ممنوعة في
فكذلك عموم الكتاب وهذه الطريقة قد اعتمدها رحمه الله في الباب الأول واعتمدناها هنا والذي يبين ذلك أن القياس الشرعي
موضع فكذلك في كل موضع ولا لما أوردناه من القول بأنها مشروطة لم يكن ذكره لأنا إنما منعنا أن يكون ذلك جوابا عما يسألونا
في العموم وقد قال في الشرح يجب أن يترك قضية العقل بالشرع ولا يصح مثل ذلك
عنه بقولنا إن الاعتراض بالمظنون على المعلوم لا يصح دعوى لا يجب إذ لم يصح أن يجعل جوابا إذ لا يصح أن يجعل دليلا على أن
تخصيص العلم بما طريقه الظن جائز كما ثبت مثله في العقل والحال في الجميع واحد على ما تقدم وأحد ما استدل به على
المسألة أن الصحابة قد قاست وخصت العموم بذلك وهذا في قول الله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فإنهم خصوا
العبد من هذه الجملة بأن قاسوا حاله على حال الأمة فجعلوا حد العبد على النصف من حد الحر كما كان حد الأمة على النصف من
حد الحر بعلة الرق وكذلك فإنهم قاسوا الأخوين في حجب الأم عن الثلث إلى السدس على الإخوة لأن الأخوين كالإخوة ولا أن
يجب أن يكونا حكم في الحجب وهذا أبلغ من تخصيص العام لأنه يصير حملا لقوله فإن كان له إخوة على أن المراد به الأخوان
وربما يقال إن القول بأنه لا يخص العام بالقياس في أنه خلاف حادث كما يمنع من صحة القياس في الشرع
لكان أحدهما مدفوع فكذلك الآخر وإنما يمكن بيان هذا الوجه

الثالث بالأمثلة التي ذكرناها ولقائل أن يقول من أين أنهم عرفوا أن حد العبد على النصف من حد الحر قياسا على الأمة وهلا جاز
أن يكونوا قد استدركوا العلم به بتوقيف وكذلك في قياس الجد على الأخ في الإرث يقال ما أنكرتم أنهم عرفوا أن الأخوين كالإخوة
في حجب الأم بخبر أو غيره فخصوا العام لا من طريق قياس الجد على الأخ في الإرث وإذا كان هذا من باب المجوز لم يصح الاعتماد عليه بل
ينبغي أن يقول على ما قدمناه فأما شبهة من خالف من أن في ذلك اعتراضا على المعلوم بالمظنون فقد مضى نظيره وبينا أن العموم
ما تناول هذا الحكم في الواحد الذي يريد إخراجه بطريقة القياس فإذا لم يكن قد تناوله بطل قول من يقول قد تناوله قطعا فكيف يعترض
عليه بما ليس بمقطوع به وكلما ذكرناه في تخصيص العام بأخبار الآحاد مما يصح الاعتماد عليه في دفع هذه الشبهة أو يضعف فمتى تعلقوا
إلى هذا المكان قالوا إنما يستعمل القياس فيما لا حكم فيه من النصوص فيقع الفزع إلى القياس ليتعرف الحكم به عند فقد النص فأما مع وجدان
النص فاستعمال القياس لا يجوز ويجري مجرى حصول العلم الضروري أنه لا يتكلف معه طريقة الاستدلال ومما قويت ذلك
حديث معاذ أن النبي عليه السلام حيث بعثه إلى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن
لم تجد قال أجتهد رأيي فصوبه صلى الله عليه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله قالوا فجعل للاجتهاد حكما عند عدم الكتاب
والسنة وأنهم إذا خصصوا العام بالقياس فقد خالفوا الخبر وربما جعلوا حديث معاذ وجها مفردا في المسألة
ولا ملايم جميع ذلك أنا لم نستعمل القياس مع وجدان النص وذلك لأن مع ثبوت القياس الصحيح لا نسلم تناول العام للتحريم أو التحليل
في هذا الواحد الذي اقتضى القياس خروجه عن تلك الجملة بل قد انكشف لنا بالقياس ما انكشف بأخبار الآحاد أن المراد بالعام ما عدا
الواحد الذي أخرج بالخبر أو بالقياس وإنما كان يسوغ تعلقهم بهذه الطريقة لو ثبتوا أن العموم قد تناول هذا الحكم في هذا الواحد
على طريق التعيين والتفصيل وذلك مما لا طريق إليه مع أن اللفظ محتمل للخلافة ولولا أن الأمر على ما قلناه لتعذر التخصيص
بأخبار الآحاد أيضا لأنه إنما يصح العدول إلى السنن عند عدم الكتاب وليس لأحد أن يقول مثل ذلك لأنه لو ساغ ما قاله في القياس
لساغ في خبر الواحد وليس يجوز أن يرد أحد القائلين إلى الآخر لأن من حكم الخطاب أن يجري على ظاهره وعمومه إلا عند مانع والقياس
إذا حصل شروطه صار أحد الموانع على ما قررناه فإن قيل فقد يستعمل الفقهاء القياس مع وجود النص فما وجه ذلك
قيل له العرض لأنه لو لم يكن في النصوص ما يدل عليه لكان في القياس في الدلالة عليه مجال ومثل هذا شائع في
العقليات على ما نقوله في العلم بالأحكام بالأخبار لا أنا نرى في الشروط التي عندها يقع العلم المكتسب على تقدير
أن لو لم يقع العلم الضروري وهذه طريقتنا في الجواب عن حديث معاذ لأنه أراد أنه لو وجد نصا بعيدا عن الاحتمال
عمل به عند تعيين الحكم فيه فأما إذا كان الكلام على ما ذكرناه من أن القياس يكشف عن أنه ما أريد بالعام دخول هذا
الواحد فيه فهو غير عامل بطريقة الاجتهاد مع الكتاب ولولا صحة ذلك لوجب أن لا تجيز تخصيص العام بأخبار
الآحاد بل بأخبار المقطوع بها لأنه إنما أجاز له الرجوع إلى السنن عند فقدان الكتاب فكما لا بد من أن يراد بذلك
حكم الكتاب على التعيين والتفصيل فهو مقدم على السنن فكذلك الحال في القياس ولا اجتهاد وكلما أجابوا
به عن هذا الإلزام فهو جوابنا فثبت أنه يكون عاملا على الاجتهاد ولما وجد له في الكتاب حكما هو الذي يوضح ذلك أن
في قوله فإن لم أجد يريد به فإن تعذر على معرفة الحكم من الكتاب والسنة اجتهدت رأيي وعندنا أنه إذا حصل القياس
فقد تعذر معرفة ذلك من الكتاب فلا يتعلق لهم بهذه الجملة وقد كان أبو هاشم حيث ذهب مذهب أبي علي رحمهما الله
يقول إن العموم هو أصل القياس والقياس فرع عليه فلو خص العموم بالقياس لكان قد اعترض بالفرع على أصله
ومعلوم أن ثبات الفرع بثبات أصله وهذا بعيد لأن أصل هذا القياس إما أن يراد به الدليل الدال على صحة ووجوب
العمل به فهذا لا يرتفع ولا يزول بالقياس وإما أن يراد به الخبر

الذي هو اصل القياس في الربوي او الحكم الذي لحل النزاع عليه. وهذا ايضا غير دال بهذا القياس فلم يقع الاعتراض
على واحد منهما بهذا القياس ولو جاز ان يستعمل فيه لفظ الازاله دل الاعتراض لكان مزيلا لما هو اصل القياس اخر دون ما
هو اصله في نفسه فكيف وقد بينا انه يكشف عن ان المراد بعض ما يتناوله فكان حظ هذا القياس ان يبين في قوله تعالى
احل الله البيع انه اراد بيعا مخصوصا او ان يبين في قوله عليه السلام البر بالبر ربوا. وفي قوله تعالى وحرم الربوا ان المراد
ليس كل بيع فيه تفاضل اذا بلغ حدا يجيء انه كاله. فهذه طريقة القياس وليس في ذلك ازالة الاصل بحال وقد كان رحمه الله
يقول ايضا نصرة للمذهب الاول انه ليس تخصيص اية البيع بقياس الارز على البر في تحريم المفاضلة باولى من تخصيص خبر الربا
باية البيع بطريقة من القياس يقتضي التمليك واذا لم يكن اصل للتخصيص بالقياس احق من الاخر وجب اقرار كل واحد
من العمومين على ظاهره وهذا ايضا لا يصح لان احد القياسين يحصل فيه من امارة الصحة ما يصير به اولى من غيره مما لا يوجد
فيه دلالة الصحة فلهذا كان اولى من غيره. هذا على ان هذه الطريقة لا تمنع من جواز تخصيص عام من جملة العمومات بضرب
من القياس اذا لم يوجد فيه هذا الوجه وهو عموم اخر يخالفه على مثل ما به وكان عندهم ان تخصيص كل عام بالقياس غير جائز
فكيف يسوغ الاعتماد على هذا الوجه قالوا لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به لان معنى احدهما يقرب من معنى الاخر
على ما سبق القول فيه لانه لولا المخصص ما كنا نعرف المراد بالعام وكذلك حال الناسخ لولاه ما كنا نعرف انه اريد بالخطاب
الا اول الى هذه الغاية بل اذا جاز دفع بعض ما يتناوله الخطاب فما الذي يمنع من دفع جميع ما يتناوله ولا اصل في ذلك ان
العقل كان لا يمنع من جواز النسخ بالقياس كالتخصيص به ولكن القياس دليل ما ان جعله دليلا فعلى حد ما جعله دليلا يصح
القول به وقد منع الشرع من قوله والعمل به فيما يقتضي النسخ لما قد اتفقت عليه الصحابة. ومن بعدهم فلذلك لم نقل
في النسخ ولولاه لقلنا. وهذا الجواب ذكره الشيخ ابو عبد الله وذكر قاضي القضاة ان من يمنع تخصيص العلة يجيب بهذا الجواب
وانه جاز على طريقتهم وانما اراد والله اعلم الحكاية عن الحنفية انهم اجابوا بذلك فغير عندهم بالقايلين بتخصيص العلة لا يتعلق
هذا الجواب بالقول بتخصيص العلة لان حال الفريقين في ذلك سوا على ما رايت كثيرا من شيوخنا يفرقون في وجه التعلق بين هذين
لا يمتنعون من ذلك عندي ان يكون وجه التعلق بينهما ان القوم حيث اجازوا ثبوت العلة ولا يتعلق بها الحكم لبعض الموانع قالوا
قد يجوز ان يكون كلما قياس يقتضي بظاهره النسخ ولكنا نمنع منه للاجماع على طريقتهم في كثير من المواضع اذا ذكروا مسئله
الاستحسان وحكي رحمه الله عمن لا يقول بتخصيص العلة ان احد شروط صحة القياس ان لا يكون ناسخا فالقول بانه ينسخ
بالقياس يقتضي وقوع النسخ بالقياس الفاسد وليس يجب اذا صح القياس في موضع فعلق به حكم ان يعلق على القياس الفاسد
الحكم واما اضافه ذلك الى الجمهور لانهم لم يجوزوا في الامر وجود العلة ولا يتعلق بها حكم فمنعوا والحال هذه من وجوده
ومعلوم واما ابو القاسم فانه كان يقول انما لم يجز النسخ به لانه لا يجوز ان يتعبد الله تعالى عباده بشرع ويجعل وجوبه او سقوطه
موقوفا على اختيارهم وموكولين الى اجتهادهم وبهذا يفارق التخصيص لانه ليس بازالة له رأسا وهذا بعيد لان العقل لا يمنع
ذلك ولا يحيله كما لم يحل التخصيص ما دام جاز له ازالة البعض فكذلك الكل فلا يعجب ذلك منه فيقول قد اجمعوا على انه لا يجيء
ازالة هذه العبادات بعد ثبوتها وان النبي موقوفه على حال الوحي وهذا عدول عن الاول وقد اجبت عن ذلك بان القياس
لا يعلم من حاله ايضا انه لا يجوز ان يكون نازلا مع نزول العموم في الكتاب او بعده فان قارنه فهو تخصيص لا يصح وان نزل
بعده فقد صار هو الناسخ لا القياس ولكن هذا بعيد لان الذي عنده يعرف النسخ هو القياس الذي يتعاطاه
بين ذلك انا ما لم نجتهد ونعلم نفسه لا نعلم طريقة النسخ ولو جاز هذا لجاز

مثله في التخصيص حتى يقول قايل انه اذا لم يكن بد للقياس من اصل فهلا كان المخصص لذلك الاصل دون القياس كما نقول ايا ما
لا نعرف التخصيص الا عند استعمال القياس فجعل القياس هو المخصص فكذلك القول في النسخ فهذا وجه القول في
ذلك. فان قال قايل كيف يصح القياس وقد وجد في الاصول ما يخالفه ولا خلاف ان القياس لا يستقيم اذا اقتضى النسخ
فكذلك اذا اقتضى مخالفا للاصول. قيل له انما يثبت بعد ان يقطع على ان العام قد تناول ذلك الحكم على خلاف الوجه الذي
تناوله القياس وهذا مما قد بينا فساده. فان اراد بالمخالفة ان العام من جهة الاسم يقتضي مخالفة القياس له فقد عرفنا
ان لا اعتبار بالاسما وانما تقع طريقة التخصيص فيما يتعلق بها من الاحكام. واعلم ان من يفرق بين القياس الجلي والخفي فلا
وجه لما قاله وذلك انهما اذا استويا في وجوب العمل بهما فيجب ان يستويا في صحة تخصيص العام بكل واحد منهما
فان كان يريد بالجلي ما ينتصر القطع ويزول عنده حكم الاجتهاد فهذا يقل وجوده. وما بيناه من تخصيص العمومات بصنيع
الصحابة وغيرهم يبطل ذلك لان تلك الاقيسة لا توجب القطع ولا يصح ان يقول اعني بذلك ما ينقض حكم الحاكم في خلافه
لان عندنا لا ينقض حكم الحاكم الا بما طريقه القطع دون ما للاجتهاد فيه مجال
لين معه يبقى للاجتهاد موضع فان
وبعد فان هذه الطريقة توجب عليه ان لا يخص العام بخبر الواحد والذي لاجله قال من قال بذلك
ان القياس لا يخالف في خبر الواحد الاجتهاد ومن خالف فالقياس
اصل اثباته وما اريد به طريقة الاجتهاد وانكشف المراد بكل واحد منهما على وجه يقطع به
انه طريق ان القياس اذا انجلي حل محل العام فزالت عنهما طريقة الاجتهاد للمجتهد ان يترك القياس لمكان العموم على بعض
وليس الامر على ما ظنه لما قد بيناه. ويبين هذا انه من يجوز تخصيص العام بالقياس فالامر من فرق بين بعض العمومات
الوجوه كما يجوز له تخصيص العام به فساد طريق ذلك على كل حال الاجتهاد فبطل فصل من فصل بين الامرين فان قال قايل
وبين بعض فما قدمناه ايضا من الادلة يبطل قوله. وبعد فان الذي لاجله يصح تخصيص العام الذي قد خص او اخرج بطريقه القياس
هو صحة القياس وذلك حصوله بشروطه فاذا وجد هذا المعنى في العام الذي قد سلم عن التخصيص وجب تخصيصه ايضا ويقع
فيه ولعلهم ظنوا انه اذا سلم عن التخصيص فلا مدخل للاجتهاد فيه وهذا بعيد لين
الكلام في جميع الاقيسة الا فيما اوردناه فقد تم فهذه طريقة القول في الباب
ان يرد الخبر المنقول بالاحاد يوجب ذلك
نافي القياس يوجب كونه من باب الاجتهاد وكان متى ورد الخبر على قول يقتضي تخصيص العام
لما اذا اطبقت الصحابة على قول يقتضي تخصيص العام وسوا في ذلك الاجماعات
ولا ادى الى تناقض الادلة

باب تخصيص العموم باقاويل الصحابة

من ان الاجماع يخص به العموم وما طريقه القطع لانه
فلا شبهة في جواز تخصيصه به لما قد تقدم من ان الاجماع يخص به العموم وما طريقه القطع لانه
على اختلاف احوال الكلام من اجماع القول او الفعل او الرضى وكذلك متى نقل بالاحاد او بالمتواتر وما طريقه
المنقول فلا احاد
على كل حال يجوز التخصيص به لين حكم الاجماع حكم السنن المروية عن النبي صلى الله عليه فكما انه يخص العام بالمنقول
من السنن ثبت كما يثبت بالمقطوع به فكذلك يجب في الاجماعات التي هذه سبيلها وانما يثبت الفرق بينهما من حيث ان المقطوع
به لا يدخله طريقه الاجتهاد والمنقول بالاحاد طريقه الاجتهاد كما نقول مثله في السنن فيختلف حاله عند المجتهدين كما يختلف
حال الاخبار هذا اذا عرف الاجماع واما اذا ظهر القول من بعض الصحابة فان عرف من الباقين الرضا يكون ذلك القول قولا
لهم فهو الاجماع لا غير واما اذا ظهر القول من بعض الصحابة وانه لم يعرف كون ذلك القول قولا لهم لجواز تخصيص العام به
ولما عرف من الباقين الرضا لكونه قولا لهم ولا المخالفة فهو مبني على الاختلاف بين العلماء في ذلك فان ابا علي رحمه الله
يجعل ذلك اجماعا متى انقرض العصر عليه ويقول انه اعرف بانقراض العصر انه كان قولا لجماعتهم فعلى ذلك

يجوز تخصيص العام به وهذه طريقة حسنة من الفقه واما ابو هاشم رحمه الله فانه كان لا يجعل ما هذا حاله وان اتفق العصر
عليه اجماعا ولكنه يقول هو حجة فاما الفقهاء فذكروا ذلك في وجوه الاستدلال على الشرعيات وعلى قوله ايضا يخص به العام
والذي قاله الشيخ ابو عبد الله وهو الصحيح ان ذلك ليس باجماع لتجويز ان يكون الساكت منهم ولو استفتي لافتى بخلافه وانما
سكت لان المسألة من مسائل الاجتهاد والقائل بعضهم فيها متأول مصيب وكما انه ليس باجماع فليس بحجة لان قول البعض ليس
بحجة فعلى ذلك لا يجوز تخصيص العام به فاما اختلاف الصحابة فتجويز تخصيص العام بكل واحد من اقاويلهم هو مبني على ما في
ذلك من الخلاف فعند ابي علي ان اختلافهم يجري مجرى اتفاقهم في جواز الاخذ بكل واحد من تلك الاقاويل وبكون العالم في
حكم المخير في تخصيص العام باي قول من اقاويلهم كان ويذهب في ذلك الى ما جرت به عادتهم في رجوع البعض الى البعض
من غير طلب الحجاج على ما سنذكره في باب الاجماع فعلى هذا اذا جعله دلالة جوز تخصيص العام به لا محالة وهذا هو قول
محمد بن الحسن لانه ذكر ان الاصول اربعة الكتاب والسنة وما اجمعت عليه الامة الصحابة لو اختلفت فيه فاذا جعل ما
اختلفوا فيه اصلا فقد قال بخلاف ما حكيناه عن ابي علي وهذا القول هو الذي ذهب اليه الشافعي في القديم لكنه كان تركه ضربا
من الترتيب فيقدم قول الائمة منهم على قول غيرهم ثم يتراعى الاعلم فالاعلم وهذا القول قد ذكر عن ابي الحسن في كتاب الاجتهاد
ولست اعني به الاجماع هذا المذهب دون تفصيل ما قاله الشافعي وقد رجع ابو علي عن ذلك ولم يجعل اختلافهم حجة وكذلك الشافعي
قال في الجديد خلاف ما قاله في القديم وهذا هو الصحيح وعليه اكثر الفقهاء فعلى ذلك لا يجوز تخصيص العام به فهذا الكلام في القول

باب في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه

الفصول التي يشتمل الباب عليها
في ذلك
ما يصح ادعاء العموم فيه بعض لفظا او معنى وما لا يصح ادعاء العموم فيه من واحد من الوجهين لا بعد وافعال الرسول وقضاياه واحكامه
وجوابه عما سئل عليه السلم او احكاما متعلقة على اسباب او تعليله للاحكام او احكام معلقة على اسامي مشتقة من افعال او ما فهم
بفحوى الخطاب او ما عرف بفحوى الخطاب او ما عرف بدليل الخطاب عند من يقول بذلك او التحريم او التحليل اذا علقا بالاعيان فاما
افعال الرسول صلى الله عليه فليس له ظاهر يدل عليه فيمكن ادعاء العموم فيه بل انما يصير حجة عند امرين احدهما ان يرد التعبد بان لنا التاسي
به والثاني ان نعرف الوجه الذي عليه وقع ومن احتج الى معرفة الوجه الذي عليه وقع في دعوى العموم فيه كيف يصح وعلى هذا الوجوب
انه صلى الله عليه صلى صلوة مخصوصة لم يمكن ان يدعى لهذه الصلوة ظاهرا لانه يجوز ان يكون قد فعلها على وجه الوجوب ويجوز ان يكون
قد فعلها على وجه الندب ولا يكون احدهما احق من الاخر ولا يصح عند عدم العلم بالوجه في حكم المجمل المفتقر الى بيان فلا يصح
والحال هذه التعلق بمجرد افعاله عليه السلم ولا ان يدعى العموم عند العلم بوجهه لا حوان يقول هلا حملتم فعله كل ما يصح حمله عليه من
الوجوه الا ما منع منه الدليل كما يصنعون مثل هذه الطريقة في القول في ذلك لمن الوجوه التي ترد بدلا اما ان تكون متنافية
متنافية مثل الوجوب والندب والاباحة فحمله على الكل لا يمكن لانه القول ولا في الفعل لمن التكليف لا يصح فتردد على هذا
الجمع واما ان لا تكون متنافية فيصح وان امكن الجمع بينها حال الفعل خالف حال القول لمن القول يمكن فيه ان يقال انهم وضعوه
ليفيدوا به هذه الفوائد كما ان هذا السؤال باطل فكذلك القول من يقول هلا حملتموه على اعم الفوائد وانها واذ اجري
ذلك مجرى الخطاب الذي يصلح للمعاني فاذا لم تفترق البدل لانه تقتضي انه اريد به البعض حملا على الكل كما قلتم في لفظ الجمع وما
شاكله وذلك لانه اذا لم يستعمل هذه الطريقة في الاقوال فكيف نستعملها في الافعال لا نعرف انا لا نحمل اللفظ على انه اريد حقيقة
وعلى ان لا يكون العامل عاصيا ما لم تقم دلالة على انا المجاز مراد كالحقيقة فاما حمله على سائر حقائقه لا لاجل الوضع اللغوي
ولقول لو ارادوا المعاني لبينها ذلك لدل عليه وهذا لا يتاتى في الافعال لانه لا تدخلها الحقائق وانما يعرف الحكم بها ومعه
تعبدنا بها على معرفة الوجه الذي وقع عليه فاذا عرف الوجه صار مختصا فزال عنه دعوى العموم واذا تقرر

هذه الجملة قلنا اذا روي ان النبي صلى الله عليه واله قضى بكذا مثل ما يقال انه قضى بالشفعة للجار وقضى بالشاهد واليمين
وقضى بالخراج بالضمان فدعوى العموم في شيء من ذلك لا يمكن لانه حكاية فعل ولسنا ندري على اي وجه قضى ولهذا احتاج
الى دلالة تدل على انه انما قضى بالشاهد واليمين فيما طريقه الاموال دون الحدود واحتج في الشفعة انه قضى بها للجار
هو شريك وكذلك قضاؤه في الخراج بالضمان انما كان في شيء خاص وقع النزاع فيه وذلك لان معنى قولنا قضى انه حكم وفصل كما
يقال مثله في الحاكم انه قضى بالمال وبالدار اي حكم بذلك لا انه كان منه قول بل انما سلم اليه الدار وان احتمل انه امر بذلك فاذا
صحت هذه الطريقة في قولنا قضى بكذا فكيف يمكن ان يدعى فيه العموم مع انه لا قول هناك واذا لم يكن له ظاهر احتمل الى
ان نعرف الوجه الذي عليه وقع فما دفن حاله حال الاقوال التي تكون عامة فيصح تعديها عن تلك القضية في العين المخصوصة فاما اذا روي
عنه انه قال قضيت في كذا وكذا وقال ان هذا يتضمن اثبات قول يصح دعوى
ان الخراج بالضمان او ان الشفعة للجار فمن الناس من فصل بينه وبين ان يروى قضى في كذا وكذا وقال ان هذا يتضمن اثبات قول يصح دعوى
العموم فيه وقد غلط في الكتاب هذا القائل وقال لا فصل بينهما فان الوجه الذي ذكرناه من الاحتمال في انه اذ ادى القضية المخصوصة
كما امكن ذكره في الاول ويمكن ذكره في الثاني فيكون في كلي الحالين عبارة عن فعل من جهته فلا يثبت العموم فيه وقال في
الشرح بل الاولى ان يفصل بينهما لان هذا ينبئ عن انه كان قولا وهو ان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار وهذا بين من حيث
التعارف ولانه لا يقال قضى خلاف ان كذا وقد كذا الا والغالب انه وجد منه قول يتضمن هذا الحكم على ما يقال في الاحكام ومن
يجب بجرائم فكانه جعل هذا الحكم معلقا بهذا السبب من جهة القول وقال اعلموا ان الخراج بالضمان فيصح دعوى العموم فيه
وهذا قريب ونحو هذا الاختلاف اذا روى الراوي انه صلى الله عليه جمع بين الصلاتين في السفر لان التعلق به في ان السفر يبيح
الجمع بين كل صلاتين لا يصح لانه حكاية فعل فلسنا ندري على اي وجه جمع وفي اي سفر فعل ذلك وفي اي صلاتين فعل فلهذا
يصح للحنفي ان يقول انما جمع بينهما بعرفة او المزدلفة دون سائر الاسفار ودون سائر الصلوة ودون سائر الوجوه التي
يحتمله الجمع لان عندهم انه جمع العصر الى الظهر بعرفة بتقديم البها دون تاخيرها الى العصر وفي المغرب والعشاء اخر المغرب
اليها فقط وهذا هو جمع كان الوجه الذي خالفه جمع وكذلك فعندهم انه لا يكون ذلك الجمع لكون المصلي مسافرا بل ذلك نسك
فلا يفترق فيه المسافر وغيره فاذا كان كذلك ولم يكن هناك قول ولا كان في الظاهر ما ينبئ عن كيفية الجمع فقد امتنع التعلق به
فاما اذا روي كان يجمع بين الصلوتين في السفر فليس يفارق الاول من حيث العربية لانه يقتضي وقوع فعل من جهته لا على طريقة
العرف ان يفيد فاما من حيث انا قد عرفنا انه لا يقال كان فلان يقوم الليل ويصوم النهار ويقري الضيف الا
التكرار ولكن لا يمتنع من جهة هذا هو الغالب فان كان قد يذكر ويراد به مرة واحدة كما روي عنه عليه السلم بعث الى عبد الله بن رواحة خارصا ومعلوم انه
لا يفيد تكرر ذلك منه ولم يعث الا مرة واحدة ثم استشهد في غزوة مؤتة لكن مع وجوب التكرار في ذلك عنه فالبين فيه بيان الوجه الذي عليه جمع فيكون
مبنيا عن موضع الخلاف لانا قد بينا ان الجمع يكون على طريقين مختلفين وقد ادخل في الكتاب في هذا الفصل امر النبي عليه السلم بالكفارة
لمن افطر وما يجري به المالكي في ان الفطر على اي وجه كان يتعلق به الكفارة ولكن ذلك في الفصل الثاني احق ان يذكر من حيث كان
متعلقا بجواب الرسول عما سئل والاصل في الجواب القادر عن الرسول صلى الله عليه واله لمن ينظر فان كان خاصا فيما سئل عنه
فعبرة من الاحكام لا يدخل فيه وانما يعرف به لا له ان حكم هذه العين وحكم غيره لا من الاعيان سواء في ذلك فاما اذا قال له القائل
افطرت فيقول من افطر فعليه الكفارة او من افطر فعليه الكفارة فقد حصل لها عموما من جهة اللفظ فيجب ملزومه في كل فطر كفارة
ونحو هذا ان يقول له افطرت ولا يعرف الرسول صلى الله عليه انه لما افطر ولا راجعه في المسئلة عن انه بماذا افطر ولعله قد افطر بالجماع
فهذا يجري مجرى الدليل في ان كل فطر تتعلق به الكفارة فاما اذا لم يعرف كذلك وساله ما صدر عن الفطر و لعله يوجب الكفارة فحصل من هذا
ويعرف الرسول عليه السلم ذلك فقال له كفر فليس في هذا ما يمكن ان يقال كل فطر يوجب الكفارة فاذا عرفنا
انما حل هذا المحل لا بد من ان يعرف الوجه الذي عليه وقع فطره

ذلك اجرنا حكم غيره على حكمه لادله الشرعيه فيبطل تعلق المالكي بان النظر على كل وجه يوجب الكفارة لالزام النبي صلى الله عليه السلام
عند تفرع النظر والكلام في احكام المعلقه بالاسباب تجري على هذه الطريقه لانه اذا قيل له اذ قلنا ناسرق فنحن اقطعوه او قيل انه
زنى فعاقبوه من دون ان عرف ما جاء بسرقته وزناه نعلم ان ذلك مقام قوله من سرق قطع ومن زنى جلد. فاما اعرف الوجه
الذي وقعت عليه السرقه او الزنا فالزم القطع والحد عليه فقد اختص به وعرف ان حكم غيره حكمه بالدلاله الشرعيه ومن
هذا الباب وان كان قد اخر ذكره في الكتاب فهو ما يروى انه سها فسجد لانه لا يمكن التعلق بهذا الظاهر على ايجاب السجود في كل
سهو لان اول ما فيه ان ذلك يحتمل ان يكون السجود قد وقع مسهوا عنه. ومن هذا السجود قد وقع مسهوا عنه كما يقال سهى فقام
او سهى فتكلم فلا بد من ان يرجع في العلم بانه سجد لمكان سهو عارض الى امر آخر وذلك هو بان يعرف ان هذه السجده زايده في الصلوه
على ما استقرت الشريعه عليه وانها وقعت مقصودا اليها وانه انما اتى بها لعارض في الصلوه هو السهو فحينئذ يصح تعلق هذا
السجود بالسهو الواقع في هذه الصلوه ثم يعلم ان حكم غيره في الشرع حكمه صلى الله عليه فاذا حصلت هذه الوجوه امكن التعلق بذلك
ولا يليق في اللفظ اكثر من تعقب السجود للسهو فيعود الى مثل ما ذكرنا من انه حكايه فعل لا بد من ان يعرف الوجه الذي عليه وقع
وان جرى الكلام في ذلك سوا فهذه طريقه القول في ذلك. فاما ما يرد في الاحكام معللا من جهته صلى الله عليه نحو قوله في الهره
انها ليست بنجسه انها من الطوافين عليكم والطوافات فلا عموم في ذلك من جهة اللفظ وانما
يصح دعوى العموم فيه من حيث المعنى وذلك بان يرد التعبد بالقياس فيوجب علينا ان نجري العله في كل ما وجدت فيه ويتعلق
عليها هذا الحكم بها تجري والحاله هذه مجرى الاسم الشامل لاشيا وهذا هو على ما ثبت من ان حلنا ان العله المنصوصه عليها لو لم
يرد التعبد بالقياس فيلا وجب فقصرناها على الموضع الذي فيه وخلافا لقول من يقول ان مع النص على العله لا يحتاج الى طريقه
التعبد بالقياس هذا مع قولهم يبقى القياس على ما سنذكره في بابه فاما ما يكون في باب المسبوق من الافعال نحو قوله صلى الله
عليه الزعيم غارم فانه قال في الكتاب انه انما يكون عاما من جهة المعنى لما عرفنا ان علة غرمه هو زعمه وكفالته. فيجري
مجرى ان يقول كل من زعم فهو غارم. ويعترض هذا الكلام في الشرح فيبين انه يكون عاما من جهة اللفظ للالف واللام. ومن جهة
المعنى من حيث التعليل وهذا صحيح وكانه اذا منع من عمومه لفظ الجملة على زعيم مخصوص ادعى عليه الضمان ومن حيث تكفل
فقال فهو غارم. ومن هذا الباب قوله تعالى والسارق والسارقه لان العموم فيه مستفاد من حيث دخلته الالف واللام
من حيث المعنى لانه في تقدير قوله تعالى اقطعوا ايديهما لاجل سرقتهما فاما نحو القول بالعموم فيه من حيث اللفظ لا يكون
وانما يكون من حيث المعنى والافلم يتعرض اللفظ لانه مد ما قد تناوله فاذا قال تعالى ولا تقل لهما اف فانما يقتضي الظاهر
المنع من التافيف فقط ولكن بالعرف اللغوي قد عقلنا انه منع من الضرب والشتم. وسائر ضروب الاذى لان هذا ابلغ من قوله
تعالى لو قال لا تؤذهما ولا تشتمهما كما اذا قال فلان لا يؤتمن على قنطار فهو ابلغ من غيره ولو قيل لا يملك الا حبة لكان ابلغ
ما عداه فيجب ان يعود دعوى العموم من جهة المعنى لا اللفظ. فاما دليل الخطاب فالعموم ان ثبت فهو من جهة المعنى ايضا لانه
اذا قال في سائمة الغنم زكوة فليس في اللفظ ذكر المعلوفه والعامله وانما يجعل من طريق المعنى كانه قال لا زكوة في العامله
وغيرها. فاما التحليل والتحريم اذا علقا بالاعيان فهو مبني على ما فيه من الخلاف في كونه مجملا او مبينا. فاذا جعله الشيخ ابو عبد الله
مجملا فلم لم يعتبر معنى واما اذا اخرجا عن باب الاجمال فالعرف يقتضي تحريم كل وجه ما يتصور في العين الذي دخله لفظ
التحريم مما هو مقصود اليه فاذا حرمت علينا الميته فقد منع من الانتفاع بها بكل وجه يقصد اليه وكذلك في تحريم الامهات
يعم تحريم الاستمتاع بهن على ما سنجيء القول فيه.

باب ما يخص في الحقيقه والمعنى وما لا يخص ودخول التخصيص

الاصل في هذا الباب ان الادله الشرعيه لا تخرج عن وجهين فاما ان
يتناول شيا واحدا فهذا لا يتصور معنى التخصيص فيه على ما ذكرناه

في جواز تخصيصه. واما ان يتناول اشيا كثيره ثم هذا لا يخلو من وجهين فاما ان يتناولها من جهة اللفظ كالفاظ العموم
وما اشبهها كلها مما تقدم القول فيه فهذا يجوز التخصيص فيه بكل الوجوه المتقدمه. واما ان يتناولها لا من حيث اللفظ
ولكن من جهة المعنى يثبت عمومه. فهذا ايضا على ضربين احدهما لا يتعلق اللفظ به والاخر للفظ به تعلق فما لا تعلق
للفظ به نحو القياس والاستدلال فتخصيص ما هذا حاله مبني على الخلاف بين العلماء في جواز تخصيص العله فمن
لا يرى تخصيصها يمنع من ذلك ومن يجوزه يجوز تخصيصه. والذي له تعلق باللفظ وان لم يكن عمومه بظاهر اللفظ
فهو نحو الوجوه التي تقدمت مما يعقل العموم بالفحوى وبدليل الخطاب. وقد يدخل في ذلك نص على عين وقد علم ان
حال غيره حاله فان في كل هذا يثبت معنى التخصيص ويجوز بهذا اللفظ لكن حقيقته هي في العمومات التي تتناول بالالفاظ
التي تفيد العموم بظاهرها ولكن معناه معنى التخصيص فاما ما كان من ادله الشرع متعلقا بالافعال فهو في امتناع
التخصيص فيه كالنص على العين الواحده ولما اتفق البدلان حكم بحيوه حكمه. فهذه طريقه القول في هذا الباب

باب في تخصيص الاجماع

الاجماع جار مجرى السنن الوارده عن النبي صلى الله عليه فان كان بطريقه
الفعل او بالفعل والرضا تعذر التخصيص فيه كما تعذر في فعل الرسول صلى الله عليه وحكم الرضى حكم الفعل سوا وان كان بطريقه القول
صح دخول التخصيص فيه لكن بشرط الا تقع الضروره الى مقصدهم بذلك القول كما ان قول الرسول صلى الله عليه يصح دخول التخصيص
فيه وعلى شرط ان لا تكون الضروره قد دفعت الى مقاصده. فاما اذا اضطررنا الى قصدهم فالتخصيص يمتنع كما يمتنع مثله في السنن وعلى
هذا قلنا للمجبره ان الامه ان كانت قد اطلقت قولها ما شاء الله كان فليس هو من الباب الذي يدعى وقوع الاضطرار الى مقصدهم
بالاطلاق فيجب ان يراد به ما شاء الله من افعال نفسه كان ولا حايل دون وجوده. وهذا الجنس لا يصح في خطاب الله تعالى لما كان
المراد به في كل احوال التكليف مستندا كان عند التامل والاستدلال دون الاضطرار. فاما اذا انصت الامه على عين في بعض
الاحكام وانضاف اليه علم من جهتهم ان حكم غيرها حكمها تعذر التخصيص فان لم يعلم ذلك من جهتهم صح تصور التخصيص فيه
وكل هذه الجمله التي ذكرناها هي في الاجماع المقطوع به واما المنقول بطريق الاحاد فهو كاخبار الاحاد لكن للاجتهاد في

باب في بيان الغايه التي يجوز تخصيص العموم اليها

فقوله تعدده سائغا
ويحكى عن ابي بكر القفال انه قال في الفاظ العموم اذا اخرجت مثل ما ومن واسم الجنس اذا كان باللام ان التخصيص فيها
كلها يصح حتى يعود بالتخصيص الى الواحد او اثنين وخالف في لفظ الجمع والمعرف بالالف واللام مثل قوله المشركين وما اشبه
ذلك فلم يجوز ان يعود بالتخصيص الى واحد او اثنين واجاز ان يعود الى الثلثه وكان لا يجيز عنده ان يكون لفظ الجمع مستعملا
في اقل من ثلثه فقال في هذا انه لا حوله في الجمع لا بد من ان يبقى ثلثه ليتاتى لفظ الجمع فيه. والعلما كلهم على خلاف قوله في ذلك
لا نزاع ان العموم في احدهما كالعموم في الاخر فاذا اجاز ان يعود بالتخصيص واحدا او اثنان في من وما اشبهها فكذلك في لفظ الجمع
المعرف باللام وغايته ما في كل واحد من الامرين انه يصير مجازا وقد بينا من قبل ان تخصيص العام يصيره مجازا بكل حال
ويبين صحه ذلك انه اذا جاز استعمال العام في الخاص جاز استعمال لفظ الجمع في الاثنين وكانه قد حصل التجوز ها هنا
من جنس احدهما بالعموم والثاني بلفظ الجمع وحالهما واحده هذا ولو قيل بان اللفظ معا يدخله من الاستثنا والدلاله
التخصيص يصير حقيقه في المعنى الذي افاده لكان ما ذهب اليه يبطل مطلقا وان كنا لا نرضى ذلك مذهبا ولكن قد قال به
بعض الشافعيه. وبعد فالوجود يبطل مذهبه لان لفظ الجمع قد استعمل في الواحد وفي الاثنين كقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر. وقوله فقد ثنا مسمع القادرون واستعمل ايضا على التشبيه في الكتاب من قوله
فانا وما اعني سواه باني شهاب بن العجلان في الجماعه

بلغ مقابله على اصله

الواحد

لسده ابو علي في كتاب الاسما والصفات • واستعماله للاثنين في قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمروي عن عمر حيث بعث
القعقاع بن سور الى سعد بن ابي وقاص وقال قد بعثت اليك بالفي رجل يكني عن القعقاع نفسه بلفظ الالف لعنايته عما يغني عند
الالف وكل هذا ظاهر ولفظة الالف ابلغ من الفاظ الجمع وبعد فان لفظ العشرة مع انه موضوع لعدد مخصوص
يصح ان يطلق ويراد به الواحد والاثنان بدخول الاستثناء فيه كقولك عشرة الا واحدا او الا اثنين او ثمانية او تسعة
فسقطت بهذه الجملة بطلان ما قاله • ولو كان لما قاله وجه لوجب اذا ارجعنا العام بالالف واللام في اسما الجمع الى الواحد والاثنين
حكمنا بانه حقيقة فاما اذا كان متجوزا به فلا وجه لما قاله من اعتبار الثلثة وكيف ساغ له ان يستجيز ذلك في الالفاظ العامة
مع انها لعلاجها لم يستجز ذلك في اسما الجمع فهذه طريقة القول في ذلك القول ۵

باب في الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم بان ذلك هو المراد بما العموم ۵

قد يتعقب الكلام شرط وقد يتعقبه استثنا وقد يتعقبه صفة وقد يتعقبه
جملة تجري مع الكلام الاول طريقة العطف وقد مضى الكلام في ان الشرط يرجع الى كل ما تقدم وكذلك الاستثنا بمشية الله
على وانهم اختلفوا في الاستثنا هل يرجع الى ما يليه او يرجع الى كل ما تقدم وتحل هذا انما هو فيما يصح الرجوع الشرط الى جميعه وكذلك
الاستثنا دون ما يدل الدليل على ان رجوعه الى الكل ممتنع بان لا ينافي تلك الصفة او ذلك الشرط في الجميع والمقصود بالباب
هو الثاني ورد بان يرد جملة عامة ثم تتعقبها شرطا او استثنا لا يمكن الا في بعض ما دخل تحت تلك الجملة فان في الناس من قال ان
هذا يوجب تخصيص ذلك العام به وان نحمله على ان هذا البعض هو المراد بجميع الكلام دون ان يكون الاول جاريا على عمومه
وهذا الشرط مخصوص فما يصح فيه وعندنا انه لا يجب تخصيص تلك الجملة العامة بذلك وقد ذكر في الكتاب له مثالين احدهما قوله
تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا وقوله وان طلقتموهن ثم قال في اخره فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومعلوم ان العفو
انما يصح في بعض المذكور في عموم قوله ان طلقتم النسا وهن اللواتي يملكن انفسهن فلا يجب لاجل ان هذه الصفة لا تصح الا في
اللواتي المالكات لامرهن ان نخص به عموم قوله ان طلقتم النسا بل ذلك جار على ظاهر العموم فيه • فبين الله تعالى بذلك اباحة
الطلاق في كل من يصح طلاقهن من الزوجات ثم ذكر من بعد حال بعضهن فخصهن بالحكم الذي بينه وهذا لا يقتضي التخصيص
في الاول بل يجعل حكمه من يصح منهن العفو ومن لا يصح ذلك منهن في اباحة طلاقهن وفي وجوب نصف المسمى اذا كان الطلاق قبل الدخول
والمثال الثاني قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف لان قوله اذا طلقتم النسا هو عام في سائر المطلقات فعلمنا الله تعالى
كيف تطلق وانه يجب ان يكون على صفة هو طلاق السنة فيدخل تحت ذلك الطلاق الثلث وغير الثلث لان السنة في الجميع
سائر خلافا لما قاله بعضهم ان الخطاب مقصور على ان المراد به الرجعية دون المطلقة ثلثا لقوله من بعد لا تدري لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا وان هذه الصفة انما تاتي فيمن يتاتى منه ان يدعوه الى النكاح بان يحدث له شهوة • ولهذا قال تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف لهذا لا ينافي في غيرها فاذا كان كذلك لم يلزم ان تكون الجملة الاولى مخصوصة من حيث تعقبها
بذكر وصف لا ينافي الا في بعض ما دخل تحت تلك الجملة بل يجب ان تترك على عمومها ويرد بهذا الشرط الى ما يصح ان ...
وكان الاصل في الدلالة على ذلك ان الكلام الاول مستقل بنفسه في الافادة وحمله على ظاهره ممكن فيجب حمله على العموم
وان لا نعترض على عمومه بتعقب هذا الشرط الذي لا يتاتى الا في البعض لان المطلق من ذلك ممكن حمله على الاطلاق والمقيد
محمول على تقييده فكانه لو لم يدخله هذا الشرط للزم القول باجرائه على العموم فكذلك الحال في مسئلتنا وهذا ظاهر
وقد بينا الفرق بين هذه المسئلة وبين الجملة اذا تعقبها استثنا او شرط يرجع الى كل ما تقدم لبيـ

في ذلك الموضع يوضح رجوعه الى كله وها هنا قد عرفنا تعذر رجوعه الى الجميع • فان قيل فان لم يمكن المراد بذلك
العام ما دخله هذا الاستثنا او الشرط فينبغي ان لا يكون في تعقيبه الجملة بهما فايدة • قيل له قد ثبتت الفايدة
باب فيتبين به تعليق هذا الحكم ببعضه دون تخصيص العام فبطل ما قالوه • فاما الجملة المعطوفة على اخرى والثانية
منها خاصة فيما الاولى عامة فيه فالحكم فيما تقدم من تبقية الاولى على عمومها وان لا يقضى بكونها خاصة لكون الثانية
منهما خاصة والدلالة على ذلك نحو ما تقدم من امكان حمل كل واحدة منهما على ظاهرها واستقلالها في الافادة بنفسها
من دون طريقة التخصيص في الاولى • وهذا نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن
احق بردهن • ومعلوم ان قوله تعالى والمطلقات عام في البواين والرجعيات وقوله وبعولتهن لا يتاتى الا في الرجعيات
ثم لا يجب لاجل ان من كان الزوج احق بها بردها يكون رجعية ان يكون الجملة العامة قد اريد بها الرجعيات • ونظيره
ايضا قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا ثم قال وان جاهداك لتشرك بي ولا يوجب ذلك تخصيص قوله تعالى ووصينا الانسان
بوالديه حسنا • وقد ذكر في الكتاب في مثال ذلك ما السيد ذكره في الشرح وبين انه وقع على طريق السهو فانه قال في
المثال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم انه ذكر من بعد واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان ذلك عاما في المطلقات
والمتوفى عنهن الازواج ولا يجب ان يكون هو المراد بقوله واللائي يئسن من المحيض بل ذلك خاص فيهن المثال هو التعبير
في الاول لان الثانية من الاولى ۵ وعلى كل حال فليس يدخل احدهما تحت الاخر بل الذي يدخل تحت قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن الذي يدخل تحت قوله واللائي يئسن من المحيض حالما يتكلم في الجملتين اذا كان ما يدخل تحت احداها يدخل تحت
الاخرى فينبغي ان لا يصح هذا في المثال على ما قاله في الشرح وقد بيناه في صدر ابواب الاوامر الحال في الجملتين اذا عطفت
احديها على الاخرى • والذي نقوله الان ان كل جملتين فليس تخلوا حالهما من وجهين • فاما ان تكون الثانية في مثل حكم الاولى او
فيما خالف الحكم الذي تناولته الاولى ثم الخلاف اما ان يتجرد واما ان ينضاف اليه التضاد فاذا كانت الثانية في مثل حال الاولى لم
فاما ان تكون في جميع ما تناولته الاولى او في بعضها فان كانت في جميع ما دخل تحت الاولى فلا وجه له سوى التاكيد وهذا
نحو قوله صلى الله عليه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل • واما اذا كانت في البعض احتمل امرين احدهما
التعظيم والتاكيد والثاني ان يكون المراد بالاولى ما عدا هذا البعض المخصوص • فاما اذا كانت الجملة الثانية فقد قال في
الكتاب انه ذلك لا يصح وروده من الحكيم لدلالته على البدا وجوزنا ان يرد مثل هذا على التمييز يتخير المكلف بين ان يفعل هذه
او هذه مثل ان يقول اخرج من هذا الباب او من هذا الباب ۵ وقال في الشرح لا مثال لذلك الا على التقدير دون الوجود ونحمل
لن يكون في ذلك طريقة التخيير او اذا اثبت التاريخ والنسخ • فاما ان صادفه الاولى في بعض ما دخل تحت الجملة الاولى فلا بد من
طريقة التخصيص والبنا فيكون قد اريد بالاول العموم الا فيما اخرج بهذا الثاني • كقوله صلى الله عليه فيما سقته السما العشر
قال وليس فيما دون خمسة اوسق من التمر صدقة • فهذه طريقة القول في هذا الباب والله اعلم بالصواب واليه يرجع المآب

باب في تخصيص قول النبي عليه السلم بفعله ۵

صورة ذلك ان يرد من جهة الرسول صلى الله عليه
والكلام قول يتناول بظاهره لجميعهم اشيا ثم يترك فعلا بعضها هل يصير هذا الفعل مخصصا لذلك القول حتى يعرف ان المراد بها
حرم ما عدا هذا البعض الذي فعله ام لا • وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب اليه اكثر الحنفية ان فعله لا يخص قوله وهو الذي
حكاه الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن وذلك لانهم قالوا فيما روي من كشفه صلى الله عليه فخذه فتشهد بعض اصحابه انه
لا يخص نهيه عن كشف الفخذ بقوله انه عوره • وقد شاهدهم على ذلك بعض الشافعيه

فاما حمل النهي عن نكاح المحرم على الكراهة وحمل ما روي انه تزوج صلى الله عليه ميمونة وهو محرم على انه مخصوص بذلك كما
قال اصحاب ابي حنيفة في كل فعل ينافي قوله ان يحمل على ان النبي صلى الله عليه مخصوص به : والذي يقوله الشافعي وكثير من اصحابه ان
نهيه مخصوص بفعله قال وذلك في نهيه صلى الله عليه عن استقبال القبلة واستدبارها لغايط او بول انه مخصوص بما
روى ابن عمر انه راه صلى الله عليه قاعدا على لبنتين مستقبلا بيت المقدس فجعل النهي متناولا للصحاري وخص بجواز ذلك
البنيان وقد حكي عن بعض الحنفية مثل هذا المذهب وهو الصحيح عندنا : والذي يدل عليه ان الدلالة الشرعية قد قامت على
ان حكمنا في افعاله صلى الله عليه وحكمه فيها سوا واذا كان كذلك صارت افعاله لنا وله شرعا عاما كاقواله فكما جاز تخصيص قوله
بقوله فكذلك يجوز تخصيص قوله بفعله اذ جرى فعله مجرى القول العام مجرى ان يقول من زنا اليه ان حكمي وحكمكم في ذلك سوا فكما لو ورد ذا الخطاب
العام ثم فعلنا ما ذكرناه ووقف اليه هذا القول اوجب التخصيص به لا محالة فكذلك اذا عرفنا بدلالة وجوب الرجوع الى افعاله الا ما اخرجه
الدليل وكذلك فلو كان بعد النهي ان هذا الواحد مباح لخصوص به فيجب مثله اذا قامت الدلالة التي ذكرناها وليس لاحد ان يقول
الدليل [illegible] الناس فيه هو كل فعل لم يكن العموم في نهيه مخالفا لظاهره فاما اذا كان بهذه الصفة فليس يلزمنا
ان الذي اوجب الشرع علينا التاسي به لم يخص فعلا من فعل بل دل على وجه الجملة لا يزيد التاسي به وكذلك فعله ومعلوم
حكمه : ودليل الذي دل على ان لنا التاسي به لا محالة : فان قيل بل يدل على انه نزل منا منزلة ما فعله وهذا يمنع من تخصيص
ذلك العام وجب ان يخصص لو اجراها بنفس تخصيص على فعله انه اذا كان فعله معارضا لقوله ومنافيا له والجمع بينهما متعذر
فعله بفعله قيل له ان عرضنا اذا قلنا ان قوله مقدم على فعله
فالقول بالتقديم احق فاما اذا كان بهذه الصفة فهلا قلتم ان عند اجتماع القول والفعل يسلك
ابدا فاما اذا امكن فيها طريقة البنا قلنا نقول كما حكيتم عنا فان قال فهلا قلتم ان عند اجتماع القول والفعل يسلك
فيهما مسلك الترجيح دون ان نرجع الى طريقة التخصيص : قيل له لانه ما امكن الاخذ بالدليلين الشرعيين من دون الغاء احدهما او
الغا احدهما فهو الواجب وفي الترجيح اسقاط احدهما وليس كذلك طريقة البنا والتخصيص فكانه هو الواجب دون ما ذكره
فان قيل ان التخصيص احد اقسام البيان ومن شان الاباحة والفعل متاخر بل لا يتصور وقوع التخصيص بالفعل وانما يتصور ذلك
بالقول : قيل له يتميز في باب البيان والمجمل بطلان ما سالت عنه : فان قال الفعل لا بد من دلالة من جهة اللفظ قد دلت على ان لنا
التاسي بافعاله التي صلى الله عليه ويكون ذلك في تقدم كالعام المتناول لجميع افعاله فلم صرتم والحال هذه بان تخصوا قوله بفعله اولى من
ان تخصوا ذلك القول الذي دل على التاسي به بهم حتى يقول مثله ان يدل على وجوب التاسي به في افعاله ما لم يكن هنه قول يخالفه
لن نخص ذلك القول الذي دل على ان لنا التاسي به في افعاله حملة والذي به عرفنا استباحة هذا المحظور ليس هو
بطريقة النهي قيل له ان ذلك الدليل انما دل على ان لنا التاسي به فصار ذلك الدليل مما لا بد من نقله حتى لا لقة الا لا لا على حال هذا الفعل
ذلك القول بل هو هذا الفعل الذي لولا ما عرفنا حاله فصار ذلك الدليل في بابه محل ما قد ثبت انه لولا حكمة القديم تعالى لكان لا
حتى يقع بين ويبن النهي معارضة وتجري فيها طريقة التخصيص
فتح انه لنا المعجز على صدق الرسول ثم لا يجعل الدلالة على صدقه لانه لا يفعل القبيح بل يجعل المعجز دلالة عليه ولذلك فلولا
تقدم المراجعة من اهل اللغة على العموم لما دل خطابه تعالى عند التجرد على ان المراد ظاهره ثم لا يجعل الدليل على الحكم نفس
المواضعة بل نفس الخطاب هو الدلالة كما ذا ثبت ذلك وكان طريقة التخصيص كما بينا في نهيه وفعله وجب ابطال
ما سالوا عنه واحد ما يدل لنا على جواز تخصيص قوله بفعله ان قوله صلى الله عليه في باب الدلالة على الاحكام كقول الله تعالى
وعز وجل ثم قد ثبت ان فعله عليه السلم خص عموم قوله جلدوه فكذلك الحال في قوله عليه السلم او ذلك لانه قد خص عموم قوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فرجم الزاني المحصن وخص ذلك الظاهر به وكذلك فقد روي انه في
سارق سرق دون ربع فلم يقطعه فخص عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وتوكد جاز تخصيص
فعله في باب الدلالة على الاحكام واستدل من خالف بان فعله مقصور عليه في الاصل لا يتعداه الا بدلالة وقوله
يتعداه بلا دلالة فلا يجوز ان تخص قوله بفعله بل نجعل فعله موقوفا عليه لا

عند دلالة قد اثبتت فعله قوله ولا فرق بينهما او يعنون به ان لولا قيام هذه الدلالة لكان فعله مخالفا لقوله فان ارادوا ذلك
فالخلاف ساقط لانا نقول لولا قيام الدلالة على ما ذكرناه لما خصصنا عموم قوله بفعله فبطل ما قلته : وربما احتجوا
بان فعله لو خص قوله لكان تخصيص قوله النهي عموه بكشف تخصيصه عن بعض ما تناوله وهذا لا يصح لانه لولا قيام الدلالة على انه ليس
لنا كشف النهي لخصصنا به النهي وهذا لا يقدح في ان عند عدم الدلالة على انه صلى الله عليه مخصوص بفعله لا يمتنع تخصيص قوله
به هذا على ان طريقة التخصيص في ذلك لا تثبت بل تكون دلالة جملة الا ان يراد به جواز كشف بعض او في بعض الحالات : فاما
نكاح المحرم واستقبال القبلة بغايط او بول فمن فروع هذه المسلة فمن رأى تخصيص قوله بفعله خص الامر بالنهي ومن لا يرى
ذلك يترك كل واحد منهما على ما هو به ويجعل فعله مما يختص صلى الله عليه على ما تقدم فهذه طريقة القول في ذلك

باب في تخصيص العموم بالعادات

عادة المكلفين متى لم يكن لها اتصال بكيفية استعمال الالفاظ
حتى يفيد فيها بعرف اللغة فايدة غير ما يفيده اهل اللغة او بعرف الشرع غير ما افاد باللغة فلا تاثير لها في تخصيص الخطاب لانها اذا
لم تؤثر بما ذكرناه وانما يراد به ما جرت عليه طريقتهم في افعالهم ومعلوم ان العام لا يختص بذلك بل يتسليم ان يتركوا ما اعتادوه
لم تؤثر ما ذكرناه وانما يراد به ما جرت عليه العادة منهم وبين ما يجوز والين ما بباح مما يخالف الخطاب هو قبيح منهم
للخطاب الموجب او الحاظر او المبيح ولا فرق بين تقدم تلك العادة منهم وبين تاخرها فاما ما تعلق بكيفية استعمال اللفظ فلا بد من ان تخص به
ومخالف للظاهر وان لم يكن كذلك لو تقدمت على الاطلاق فاما على الوجه الذي ذكرناه مما له تعلق بكيفية استعمال اللفظ فلا بد من ان تخص به
العام لان الله تعالى انما يخاطبهم على ما يتعارفونه : وقد ثبت ان العرف اللغوي يحمل على ما صح ثابتة من اهل اللغة فوجب حمل الخطاب عليه وان
كنا قد بينا ان العرف الشرعي احق بالتقديم من اللغوي وان العرف اللغوي اولى من اهل اللغة وهذا ظاهر وقد بين في الكتاب ان لا اصل
ما ذكرناه حملنا للايمان والنذور على المتعارف ولما كان العرف طاريا على اهل اللغة صار بمنزلة العهد الذي يجب حمل الخطاب
عليه ولا يتجاوزه الى غيره فهذه طريقة القول في ذلك

باب القول في العموم اذا ورد على سبب

خاص انه لا يجب قصره عليه

الا ان في ذلك السبب قد يراد به سوال السايل عن شي بعينه او يراد به حروف النازلة
التي يفتقر الى بيان حكمها او يراد به الداعي الذي يبعث على بيان ذلك وهو انما خاطب الله على النبي صلى الله عليه والرسل ان يبين للامة
اما للحاجة النازلة او لضرب من المصلحة فهذا هو الغرض بالسبب الذي يجري في الكلام : وليس تخلوا كلام الرسول عليه السلم
اما لحاجة النازلة او الضرب من المصلحة ما سيل عنه فيه : واما ان لا
اذا كان جوابا من احد امرين اما ان يكون مستقلا بنفسه لو انفرد ولا يفتقر في الافادة الى اعادة ما سيل عنه فيه : فاما هذا الثاني فلا بد
يستقل بنفسه الا بعد ضمه الذكر سببه واعادته فيه حتى اذا تجرد فهو خارج عن حد المفيد : فاما هذا الثاني فلا بد
من قصره على سببه لانه من الباب الذي متى لم يعلق بسببه لم يفد شيا وهذا نحو ما روي عنه انه قال فلا اذا فان
من قصره على سببه لانه من الباب الذي متى لم يعلق بسببه لم يفد شيا وهذا نحو ما روي عنه انه قال فلا اذا لكان
ذلك اول تعلق بالعقد الواقع من انه سيل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقيل نعم قال فلا اذا
لا يفيد : واما الاول فلا يخرج عن وجهين فاما ان يكون مطابقا لما سيل عنه فلا زيادة ولا نقصان : واما ان يكون اعم مما
سيل القايده فما طابق السوال فلا شبهة في قصره عليه وحمله على سببه وبدخل في ذلك انه سيل عن شي فيقول لا يجوز او يجوز
او يعيد اقبل ذلك الكلام ويزن اليه النفي او الاثبات لين يقال له هل يجوز ان يبيع الانسان ما ليس عنده فيقول لا يجوز ان
يبيع الانسان ما ليس عنده او يقال هل يجوز نكاح المراة على عمتها وخالتها فيقول لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا
ظاهر لا شبهة فيه : واما الاعم منه فلا يخلوا من وجهين اما ان يكون اعم من السوال في نفس الحكم الذي سيل عنه وما
هو من جنسه : واما ان يكون اعم منه في حكم اخر من غير الباب الذي سيل عنه فهذا الثاني لا خلاف فيه ويجب ان يكون
محمولا على عمومه وان لا يقصر على ما قدر من السبب وهذا نحو قوله وقد سيل عن ما البحر الجزئ التوضي به فقال
البحر هو الطهور ماوه والحل ميتته فزاد على ما سيل عنه في احكام اخر : دبق بقوله هو الطهور ماوه انه كان
يجوز التوضي به وخص ازالة النجاسة به وتجوز شربه وكذلك اذا سيل عن جواز التوضي

بما النقف الجر فقال نعم وبما امتلت الشارع وان كان هذا قد يفارق الاول من حيث انه مذكور نطقا ولكنهما سواء في ايجابهما الحكم
بما سبيله في الحكم الواحد فاما ولد الشبه بالحمالك واما اذا كان اعم منه في ذلك الحكم الذي سيل عنه فهو الذي اختلفوا فيه هل يجب
قصره على السبب او يجري على عمومه على ما روي انه صلى الله عليه سئل عمن ابتاع عبدا واستغله ثم وجد به عيبا فقال
الخراج بالضمان لان هذا يتناول حكم العبد وحكم غيره من المضمونات والمبيعات حتى يكون كل مضمون فمنافعه تثبت لمن يضمن ذلك عليه
سوا كان بطريقة البيع او بغيره فقال قائلون من اصحاب الشافعي ان حكم ما هذا سبيله ان يقصر على السبب الوارد فيه وبهذا
القول يقول ابو بكر الفارسي وكان ممن اخذ المذهب عن ابي القسم البلخي وهو من اصحاب ابي العباس وله كلام في اصول
الفقه وكان متقدما في العلم. واما ابو بكر القفال فانه خالفه في ذلك ويذهب مذهب الباقين من اصحاب الشافعي من انه لا يقصر على
السبب الوارد فيه وهذا هو قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله واما الشافعي فكلامه محتمل للامرين. فان قيل كيف اعقلتم في جملة
القسمة التي يرد جواب النبي صلى الله عليه عليها ان يكون جوابه انقص من السوال ومتى منعتم من ذلك وقلتم ان هذا اخرجه
عن حد الحكمة ويوجب انه قصر فيما جعل اليه من بيان الاحكام وان ذلك اذا لم تجرد المعنى فقيد صلى الله عليه اولى انه لا يجوز
فما انكرتم وقد عرف انه كان يكل السايل الى اجتهاده اذا كان من اهل الاجتهاد وان كان عاميا حمله على الكتاب كقوله لعمر بن [illegible]
حين ساله عن القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذا. وقوله له مرة اخرى
وقد ساله عن الكلالة تكفيك اية الصيف. وكقوله للاعرابي وقد ساله عن الوضوء توضأ كما امرك الله. قيل له الغرض بما
معاهده او لا يمكن السايل بما قاله صلى الله عليه من معرفة الحكم بما ساله عنه فاما اذا نبهه على طريقة الجواب حتى يقوم ذلك مقام
التصريح به فغير ممنوع منه. ولا اصل في هذا انه ان كانت الحادثة نازلة والحاجة الى معرفتها ماسة حتى تاخر الجواب فوات
الحكم فغير جائز عليه الا ان يصرح صلى الله عليه بذكر ما هو جوابه ولا يصح ان يؤخر البيان لان هذا اذا امتنعنا منه في المفتي فغيره صلى الله
عليه احق سوا كان السايل عالما او عاميا فاما اذا لم تكن الحادثة نازلة مضيقة او لا يخشى فوتها وكان السايل ممن اذا نبه على الجواب
يذكر طريقة الاجتهاد عرف الحكم في ذلك او كان عاميا ولكن قد تقدم بيان ظاهر يمكنه ان يعرف منه ما يحتاج اليه صح الاحالة في
كل الحالين على طريقة الاجتهاد او على النص المذكور على ما فعله السايل كلامه فلا طعن علينا فيما قلناه. وجملة جوابه لا يخرج عن
اقسام فاما ان يكون بنص صريح يتناول جميع الحكم واما ان يكون بالنص على البعض والتنبيه على الباقي كما ذكر في حديث
القبلة للصايم واما ان يكون بالتنبيه على الجميع كما روي في اية الكلالة. واما ان يكون بالاحالة على نص مصرح خارج عن
الاجمال كما قلنا في حديث الاعرابي لما ساله عن الوضوء. فقد تقرر اذا ان جوابه لا يخرج عن الامرين اللذين ذكرناهما من
المطابقة او من كونه اعم. وبينا موضع الخلاف في الاعم ولم يختلفوا في ان السبب الذي ورد الخطاب عليه لا بد من كونه مرادا
فلا يصح اخراجه ولا اخراج بعضه بدلالة وان يسلك فيهما طريقة التخصيص وانما اختلفوا فيما عدا السبب على ما تقدم فجعل
الاجماع على هذا الخطاب وفيه ايضا وجه اخر وهو ان في حمل الخطاب على غيره دونه اخراجا له عن كونه سببا وان يكون الحكم
والزيادة فيجب الاستعمال بما يراد بالادلة على الموضع المختلف فيه. مما يدل على ذلك ما قد ثبت ان الذي يدل على الاحكام وهو قول
النبي صلى الله عليه لا السبب الذي ورد عليه خطابه ولذلك تختلف الفوائد بحسب اختلاف كلامه في كونه امرا او نهيا او غيرهما
وقد كان السبب على المتقدم في الكلام فيجب ان لا يكون به اعتبار وان يجري الخطاب على ما يقتضيه ظاهره من العموم او غيره
ولذلك فقد عرف انه لو لم يكن ها هنا سبب وانه صلى الله عليه ذكر مثل هذا الكلام لكانت الشبهة زايلة في انه يجري على
عمومه فكذلك اذا ورد وهذا القول عند السبب ايثق هذا انه لا تنافي بين ان يكون السبب مرادا وغيره مرادا
معه وما سلك طريقة التخصيص عند التنافي ولا تنافي ها هنا فلا معنى للتخصيص معه. وبعد فان السبب داخل في هذا الخطاب
لا بحاله ولم يكن ذلك لانه المتناول اللفظ له فان كان يتناول اللفظ لغيره كتناوله له فقصره عليه لا وجه له والفاعل
لذلك يتحكم من دون دلالة وبعد فلو كانت الحادثة واقعة وما وجد السوال عنها

[illegible]
فبين صلى الله عليه وآله وسلم حكمها بلفظ عام يشملها وغيرها يوجب حمله على الجميع فكذلك اذا وقع السوال عنها عند حدوثها وهو [illegible]
قوبيه ما تقدم. وبعد فليس بين بيانه لحكم هذه الحادثة وبين ان يقصد الى بيان غيرها معها تناف ولا ما يجري مجراه واذا اورد هذا
الخطاب العام فينبغي ان يدلنا ذلك على انه قد ارادهما معا لمن دلالة لم يرده ليثبت له خطابه. يبين هذا انه في السبب لا يظهر فيه
البعث على البيان فكما انه لو بعث ما بعث من ذي قبل على بيانه لما يرجع الى الصلاح او الى تعريف الناس ما يحتاجون اليه لكان من حكمه ان يجري
على ظاهره فكذلك اذا كان الباعث سوال السايل. وبعد فلو جاز ان يقتصر ذلك على المكان او على ذلك الوقت وكل هذا باطل فما
اوجب التعدي في كل ذلك يوجب التعدي فيما قلناه. وعلى هذا المادة في بيان احكام اجرى وجب التخطي البنا ولم يقتصر على ما
سيل عنه فكذلك والحكم واحد يجب فيه ما ذكرناه. وبعد فما كان من عمل الامة شاهد ما يقوله فبان اية القذف وردت في
قذف عايشة ثم كان ذلك حد القاذفين كلهم واية المحاربين نزلت في العرنيين الذين قتلوا الراعي واستاقوا الابل ثم لم يتقيد واية اللعان
نزلت في هلال بن امية او عويمر العجلاني وكان حكم كل رام امراته ذلك الحكم. واية الظهار نزلت في سلمة بن صخر وقيل في
اوس بن الصامت وكل من ظاهر من امراته هذا الحكم لان هذا الوجه انما يدل على انه لا يقتصر على العين التي ورد فيها الخطاب وذلك
لا خلاف فيه واما الخلاف في تعديه عن السبب وهذا غير حاصل في مسئلتنا وبعد فان هذا القول يقتضي وجوب ان يخصص كلام
الرسول بسوال السايل حتى يتعداه والجار هو ان ينبه غير ما سيل عنه وهذا ظاهر الفساد. وبعد فان من حكم الجواب ان يتضمن ما سيل
عنه فان كان خاصا كما يكون السوال خاصا فلا يمتنع ذلك ان السايل سيل عما لا يعرفه ليعرفه فيرد سواله ولا الاثبات ولا يدري
بما لا يجيبه المجيب والمجيب انما يجيب بذكر ما يعرفه فاما اذا كان له ظاهر وجب حمله على ظاهره ولا يجب قصره على سواله او لو جاز
في الجواب ذلك لجاز في السوال ان يقتصر على الجواب فيبطلا جميعا. فاما من خالف فانه يقول لو لم يجب قصره على السبب لا فتقر
ذلك لجاز في السوال ان يقتصر على الجواب. وهذا بعيد لانه يبطل ما يعلم من حال
تاخير البيان لان اذا ترك بيانه حتى يسال السايل فاذا لم يجز تاخير البيان وجب ما قلناه فاذا جاز هذا فكذلك اذا لم
الحادثة انما يجوز ان يحدث ولا يسال عنها فيبينه ولا يمتنع توقفه عن بيانه على حدوثه تاخير البيان انما يكون عند وجود الحاجة اليه فاما اذا لم
يبين حكم ما عداه الا عند السوال. وكان لا اصل في هذا الباب ان تاخير البيان [illegible] ولولا ذلك لجاز ان يكون مقصودا
تحدث فلا حاجة ولا فيه ما ظنوه وقد يجوز ان يكون انما يؤخره لضرب من الصلاح فبطل ما قالوه. فيقال لهم
ان من شان الجواب ان يطابق السوال فلو حمل على عمومه مع خصوص السوال لم يكن مطابقا له. وفي هذا يجب
على تلك العين ولا كان فيه تاخير البيان. والاجود ان لا يزيد عليه بطل ما يتضمن حكما اخر. والاقرب الوجوه
ما يريدون بالمطابقة فان ارادوا انه ينتظم ما سيل عنه فهو كذلك وان ارادوا ان لا يزيد عليه ويبين حكم غيره الا ما قالاه
اذا قالوا لا بد في المجيب من ان يقصد الى بيان ما سيل عنه لانه ليس من بيانه لما سال السايل عنه والجواب انه لما كان ورد الخطاب عليه وعنده
في ذلك ان تقولوا انه قد نقل هذا السبب كنقل لفظ العام فلولا فقره عليه لم يكن لنقله فايدة. ولا يبطل وينقل اللفظ العام
نقلا لا لتقصير اللفظ عليه كما نقل لا ليقصر على تلك العين وعلى ذلك المكان وقد كان من الجايز ان لا ينقل
الا انه في نقله فايدة ظاهرة وهي انه اذا نقل السبب عرفنا انه لا بد من كونه مرادا بالخطاب لكونه منصوصا عليه حتى لا يجوز اخراجه
عن الجملة بقياس وغيره لو لا نقله لجوزنا خلاف ذلك فيه كما يجوزه فيما عداه. فهذه طريقة القول في ذلك. فاما ما يقال من انه
لما ذكر انه يقصد وزنا ما عن فرج ونذر جابرا انا كما عام الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه تحرنا ما نزل الله تعالى ايك الا حمادي
والغاية هذه المواضع تقتضي تعليق الثاني بالاول فانه يتبين من هذا وامثاله لا تعليق السبب بهذا الخطاب ووجوب كونه مرادا وهذا
لا خلاف فيه واما الخلاف ما قيل ذلك فلا معنى لتعلق به ومع بهذه الجملة ما يتولد في هذا الباب. وبالله التوفيق
هذه المسلة تقرب من الاولى لان الاول كان كلاما في

باب تخصيص العام بمذهب الراوي

خلاف الراوي وما حمله عليه وجملة الخلاف في ذلك انه في
تخصيصه بالسبب الذي ورد عليه والثانية هو كلام في تخصيص العام بمذهب الراوي وبعدله عن ظاهره لا جل ما ذكرناه
الناس من قال يجب تخصيص

من مذهبه وهذا هو قول أصحاب أبي حنيفة وقد حكي عن علي هذا القول فأما إذا كان في خبر الولوغ أن السبع لبعث وأجرينا الوجوب يتعلق
بما هنالك من الغسلات والباقي منها مستحب لمن رأى الخبر أبو هريرة وقد ذهب هذا المذهب وقد حكي عن بعض الشافعية هذه
المقالة والذي يذكر قول الشافعي عليه والذي ذهب كثير من أصحابنا إليه ينكره فإن كان ما ذهب إليه الراوي عدولا عن مقتضى ظاهر
الخبر فلا اعتبار بقوله ووجب أن يتمسك بما قد رواه على ما فعله في حديث ابن عباس لأنه لما روى من بدل دينه فاقتلوه ثم
حمل ذلك على الرجال دون النساء لم يساعد على ذلك لترك الظاهر ومخالفته له وإن كان قد حمله على أحد محتمليه يساعد على ذلك
كما فعل في حديث عمر في الربا أنه روى نهيه صلى الله عليه عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل يدا بيد هاء وهاء فاحتمل ذلك أن تكون
الحالة واحدة في الأخذ والإعطاء حتى يكون وقت التقابض واحدا واحتمل أن يكون الغرض ألا يتفرقا إلا عن التقابض فيكون محمولا
على المجلس ثم كان بعض من حمله على أن يكونا في المجلس واحدا وأن لا يقع التفرق إلا عن القبض يساعد على ذلك وكما قال في حديث
البيعين أنهما بالخيار ما لم يتفرقا أن ابن عمر هو الذي روى الخبر ثم حمله على أن المراد به بالأبدان لا بالأقوال وإن
احتمل الأمرين وهذا أبعد في المثال من حنيفة لأن الافتراق ما كان بالبدن ثم مذهبه يصير مؤكدا للعموم بالخبر وكما أن هذا بعيد في
المثال ما حكاه عن الطائفة الأولى من المثال في البعد بهذه المنزلة لأن الثلث لا يعبر عنه بالسبع فكيف يجوز أن يعتقد فيه
أنه صرف الظاهر عن العموم إلى الخصوص ولعل الأقرب إذا احتمل الظن به أنه علم نسخ الوجوب المتعلق بالسبع إلى
الثلث فهذا هو الذي من مذهب من ذكرناهم وإن كان ما ذكرناه من قبل قد حكي نحوه عن الشافعي من حيث أنه إنما حمل خبر الربوي وخبر
الخيار على ما قاله لما كان عنده أن ظاهر اللفظ يساعد عليه لا لفعل الراوي فأما الذي حكاه الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن فهو أن
الرجوع بل جاز إلى المروي من الخبر هو الواجب والتمسك بلفظه العام هو الأولى وهذا هو الذي نصره في الكتاب آخرا وحكاه
عن الكتاب الكبير وهو الصحيح هذا بعد أن قال في الكتاب القول في ذلك فقال إذا علم أنه إنما حمله على ذلك لعلمه بقصده صلى الله
عليه سلم أو وجه غيره حتى لولا علمه بقصده عليه السلم لكان لا يحمله على ذلك فالواجب تخصيصه به فإن لم
يعرف هذا من جهته وما يشاكله ولم يظهر لنا ذلك الوجه لننظر فيه فلا وجه لاتباعه وإن
يعرف ذلك وكان إنما صرفه عن ظاهره وظن أنه من الاستدلال وقال في آخره أنه إذا كان ما رواه
ظهر لنا ذلك الوجه نظرنا فيه فإن كان مما يجوز التخصيص بمثله وإلا تمسكنا بالظاهر
في حكم المجمل لكونه محتملا فحمله على أحد محتمليه يبين عن أنه عرف من قصده صلى الله عليه ما ذكره فيه ثم قال ولو قيل إن الجميع
سواء لكان قويا وهذا هو الذي حكاه عن أبي الحسن وهو الصحيح فأما ما منع منه هذا الاختلاف لمعرفة الراوي بأن الرسول
صلى الله عليه قال هذا القول ولمحه اضطراره إلى قصده بما قاله فقارن حكمه حكم غيره وكذلك لو كان قد أرسل الحديث أنه سأل
لكان حكمه وحكم غيره سواء والذي يدل على ما اخترناه فهو أن قول الرسول صلى الله عليه هو الدلالة دون مذهب الراوي لأن مذهبه
لا يجعل الظاهر مرتبا عليه وإذا كان مخالفا وجب ترك مذهبه والتمسك بظاهر
ما قاله للظاهر فسبيله أن يترتب على الظاهر فكذلك لا يخص لمذهب الراوي وبعد فلو جاز
الخبر الذي رواه وحمل مذهبه محل النسب وكما لا يخص الخطاب بالسبب الوارد عليه وهذا يوجب أن يكون الخبر الذي رواه
التخصيص لمذهب بعض الرواة لجاز التخصيص لمذهب غيره من الرواة لأن حال الجميع واحدة وهذا يقتضي دفع العموم إذا سار ولا
تعدد كل واحد منهم من غير الوجه الذي خص الآخر منه أن يرجع إلى مذهب جماعتهم وهو حسن الظن لحال داويه يوجب أن ينتفي بقوله
يقوم مقام اللفظ بشرى وبعد فما لعله للتي لا أصلها قالوا إنما يخص العام به وهو حسن الظن بالراوي لا يقتضي ذلك في التخصيص
والرجحية لامرين أنه قد يكون له مذهب في النسخ لا يقتضي
أيضا وإذا لم يرجع النسخ لمذهبه فكذلك التخصيص ومن قوى ما يدل على المسألة
وليس من ضرورته إلا بحضه إلا أن تقع له القرينة إلى قصده صلى الله عليه على ما نذكره من بعد
أن حال اللفظ مما يتناوله مع تجرده عن القرينة معلوم والقول بأنه إنما حمله الراوي على ما حمله عليه لعلمه بقصد
الرسول عليه السلم ضرورة مظنون فالعدول عن العلم إلى الظن مما لا يجوز وكذلك يجب التمسك بظاهر اللفظ وليس يتقلب
هذا في تخصيص العام بالقياس وبخبر الواحد لأن الدلالة قد دلت على وجوب

العمل بهما وإنما دخل الظن في طريق العلم بأنه حالها حال نفس العموم في كونهما معلومين وفي وجوب العمل بكل واحد منهما
ولم نعلم دلالة على أن العمل بقول الراوي ومذهبه واجب إلا أن يكون حسن الظن بأنه عرف ذلك من قصده صلى الله عليه يوجب
العمل بمذهبه فأفسدنا فيه هذه الطريقة القول بما يستدل به فأما من خالف فإنه يقول إن حسن الظن بالراوي يقتضي أنه لو لم يعرف من قصده
صلى الله عليه ضرورة أنه أراد بما قاله من اللفظ الخصوص لما استجاز أن يحمل الخطاب عليه فإذا وجب العمل بأصل الرواية يوجب العمل بما
حمل الخبر عليه وربما قالوا إذا كان يرجع إلى قول الراوي في معرفة التاريخ الذي يصير أصلا للنسخ فلأن يرجع إليه في معرفة المراد
بالخبر أحق بذلك فإذا كان من ذوي الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا جعل ذلك شرعا لازما في الرجوع إليه في تخصيصه للعام جار
ذلك المجرى لأنه بمنزلة أن يقول أريد منا كذا والجواب أن حسن الظن بالراوي إنما يوجب أن لا يكون قائلا ما قاله إلا لوجه يقتضي تعليق الأحكام
عليه فأما أن يكون ذلك الوجه علمه من قصده صلى الله عليه ضرورة فلا وجه له فإذا كان من الجائز أن يكون قد بلغه خبر يقتضي تخصيص ذلك العام
أو سلك طريقة من القياس فأداه إلى تخصيص العام فقد وفينا حسن الظن حقه ولم يلزم ما قالوه من علمه بقصده صلى الله عليه ضرورة
وليس لأحد أن يقول فهذا الذي اجتهد به لو ثبت كان لا يخص العام عندكم بخبر الآحاد وبالقياس فهلا تبعتموه عليه
وذلك لأنا إنما نخصه بما وقع البيان بالأخبار وبما نبه عليه من طريقة القياس وأما القياس إذا فعله الغير فإنما يفيد من غالب
الظن دوننا فلا يلزمنا تقليده فيه فإن قيل فلو لم تكن المسألة مما طريقه الاجتهاد بل يتعذر فيه ذلك ولا يتأتى أن يحمل عليه أنه
خصه لعلمه بقصده ضرورة قيل له بل يحتمل الوجه الثاني وهو خبر واحد يقتضي تخصيصه فأما أن يخلو عن الأمرين فقد صار إلى حاله
لو لم يحمل على أنه عرف قصده صلى الله عليه لزال حسن الظن به ولا يقتضي مخالفته له عليه السلم وإن كان قد قيل إن من الجائز أن يكون
قد سهى وغلط وأنه لو عرف قصده ضرورة لرده إلى الخطاب إذ أراد الإبهام عن نفسه فيلزم المصير على ذلك كما حال إلى اللفظ
فهو بمنزلة رواية الخبر في الأحوال وأما ما شرح فيه من باب الاجتهاد وليس ذلك من باب الاجتهاد
فأما يعرف التاريخ من قبله فهو في ذلك داود لأنا لا نساعده عليه لتجويز أن يكون له في المذهب الذي اجتباه في النسخ طريقة
الذي يشبه التخصيص لو قال الصحابي إن كذا منسوخ لأنه إذا قال أمرنا بكذا لأنه مضيف ذلك أمر به إلى النبي
لا ترتضي وأنه يرى محمد النسخ ما لا يجوز النسخ به ونحو هذا الباب يذكره ودخل ذلك الكلام على من فصل
صلى الله عليه فهو كالأخبار التي ترد ونظائره هذا الباب وثبت بهذه الجملة صحة ما اخترناه من المذاهب لضرب من القياس وذلك
بين أن يعدل الراوي عن ظاهر الخبر وبين أن يحمله على أحد محتمليه لأنه قد يجوز أن يكون حمله على أحد محتمليه بالمجاز به دون النساء والولدان
بين أن يعدل الراوي عن ظاهر الخبر حديث ابن عباس أنه إنما حمله على الرجال لأنهم الذين يقصدون إن شاء الله
القياس فيه صرفه عن الظاهر كما قال في حديث قتل النساء والولدان فعلى هذا ينبغي أن يعتبر هذا الباب قد حكي في الكتاب خلافا عن بعضهم
وعلى هذا روي عنه صلى الله عليه النهي عن

باب في الأخبار كالأوامر في جواز دخول التخصيص فيها

إنا لا نتوقف في الأمر والنهي ونتوقف في الأخبار وهو نظير الخلاف الذي يقول بعض المرجئة ونتناوله لحال الخبر
أنه أجاز التخصيص في الأوامر ولم يجوزه في الأخبار وذلك بين التخصيص إذا كان الغرض به ما دل على أن مراد المتكلم بخطابه بعض ما تناوله
في الخبر والأمر فسادا ما حكاه ظاهر وبعد فإنا قد بينا أن الأمر جائز
في الخبر والأمر في فساد ما حكاه ظاهر لأن الجائز أن يكون المتكلم يذكر الخبر ويريد به ما يتضمنه كلامه كما يجوز ذلك في الأمر فكذلك يجب في
والأمر في ذلك سواء لأن من الجائز أن يقول افعل كذا ويريد أن تفعل كذا فإذا صح التخصيص وليس ذلك بالمخصوص على ما
مجرى محتوى في الخبر لأنه لا فرق بين أن يقول القرآن في الوعد والوعيد وغيرهما قد دخلها التخصيص بأنفسهن أربعة
الخبر والوجود بما في علمها الخلاف لأن أخبار القرآن في قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة
تخصيص في العقل بالشرع كالعقل في هذا الباب لأن قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأمثال ذلك
أشهر وعشرا قد خص منه الحوامل بقوله تعالى

في السنة كقوله صلى الله عليه فيما سقت السماء العشر وفي الرقة العشر الى ما شاكل ذلك ولا يمكن ان يقال فاما اذا تنبهوا ما هو متعلق بالتكليف وما كان بهذه الصفة فهو في معنى الامر فكذلك هو تخصيصه لا نافو بيناه على كل حال يصح • وبعد فقد ذكرنا عنه صلى الله عليه انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وعلل فقال ان الملك لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم حصر ذلك من دخول بيت فيه تصاوير توطا وقوله الملك لا تدخل بيتا فيه تصاوير لا يتعلق بتكليفنا والشبهة في هذا الباب هي قولهم انه لو جاز ان يدخلها التخصيص لجاز ان يدخلها النسخ وهذا جمع بينهما من دون وجه وان كنا نجوز دخول النسخ في الاخبار على بعض الوجوه اذا كانت متضمنة للتكليف بان يقول الصلوة واجبة عليكم ثم ينسخ عنا وجوبها على ما سنفصله في باب النسخ فبطل ما قالوه

باب في ان ذكر بعض الجملة لا يخص به العموم

ذكر اصحاب الشافعي عن ابي ثور انه كان يذهب الى ان الجملة العامة اذا ~~ذكر بعض الجملة~~ ذكرت وعلق عليها حكم ثم ذكر بعض تلك الجملة معلقا عليه هذا الحكم انما الواجب ان يقضي في الجملة العامة اذا ذكرت ~~وعلق عليها~~ [illegible] ذكرنه وعلق عليها حكم ذكر بعضه مثال ذلك في قوله تعالى وللمطلقات متاع انه اثبت بهذا الظاهر المتعة لسائر المطلقات وقد قال في ابة اخرى ~~[illegible]~~ انه اراد بها هذا البعض فكذلك في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن فاثبت المتعة للمطلقة التي لم تمس ولم يفرض لها صداق فدل هذا على انه انما اراد بقوله وللمطلقات متاع من كانت مطلقة لم يدخل بها الزوج ولا فرض لها صداقا وبنا ذلك على القول بدليل الخطاب فكانه قال اذا خص الشي بالذكر دل على ان ما عداه خلافه فيجب اذ لا يثبت لسائر المطلقات المتعة • وهذا المذهب في المتعة وان كان مذهبا لاهل العراق وكان احد قولي الشافعي فانهم لا يبنون المسئلة على القول بدليل الخطاب وهم على كل حال مخالفون لابي ثور في الاصل الذي اصله والعقد الذي عقده ويقولون ليس يمتنع ان تكون الجملة الاولى باقية على عمومها ثم خص بعضها بالذكر فيبني فيه عن التاكيد وانما يسلك طريقة التخصيص فيه لو نافى الحكم الثاني في الجمع فاما اذا طابقه جرى ذلك مجرد دليلين دل احدهما على الجملة ودل الاخر على البعض وغير ممتنع في مثل ذلك طريقة التاكيد على ما نقوله في قوله تعالى والصلوة الوسطى وقوله بعد ذكر الملئكة وجبريل وميكال والذي بني عليه هذا المذهب من القول بدليل الخطاب • فابطاله سيجي من بعد فيجب ان لا يصح تعداد هذا الوجه في جملة ما يخص به العام بل يصح في العمومات تسليمه وان كانت الحال ما ذكرناه وهو ان المسئلة فان قوي بت فيما تقدم ذكرنا من اتباع الجملة العامة بشرط واستثنا لا يصحان الا في بعض ما دخل تحت تلك الجملة • فالفرق بينهما ان كلها فقد ذكر هذا البعض مصرحا وعلق به هذا الحكم وفي الاول عرف بالدلالة ان الشرط المذكور لا يتناول الا في البعض وان كانت الطريقة في الاول على الموضعين واحدة ولا بي ثور في نظير هذه المسئلة ما قاله في الدباغ لانه فصل بين ما يوكل لحمه وبين ما لا يوكل في ما نقول الدباغ فيه بخصوص عموم قوله صلى الله عليه ايما اهاب دبغ فقد طهر لما قاله في شاة ميمونة • ونشبه بهذه الجملة ما حكي عن بعض الحنفية في الفرق بين الدم المسفوح والذي ليس بمسفوح لتخصيصه تعلق الدم بالنسخ لقوله اودما مسفوحا مع انه عم بقوله حرمت عليكم الميتة والدم • والكلام في الكل جرى على طريقة واحدة

باب ذكر بنا العام على الخاص

لا خلاف بين المحصلين في عام وخاص تناول العام اشيا فاثبت حكما في اشيا وتناول الخاص بعض ذلك فنفى ذلك الحكم عن بعضها وعلم انهما وردا معا في وقت واحد انهم لم يختلفوا في ذلك وكلهم يختلفوا ان الخاص اذا قارن العام بني على الخاص اذا علم مقارنته او احدهما بعد الاخر ان المتاخر ناسخ للمتقدم وانما اختلفوا في عام وخاص وردا ولم يعلم تاخر احدهما عن الاخر وبعض الناس ان يصير الخاص مخرجا من العام بعض ما تناوله وامثالا او اخرنا ان يجري مجرى عمومين تعارضا فيطلب الترجيح عن ما حد ولا فقد ان نفذهما يصير العام على الخاص فيتنزل منزلة الواردين معا وحكاه الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن وحكي ايضا عن اصحاب ابي حنيفة من خرج في البنا ذلك عليها ذكره عيسى بن ابان في كتاب الحجة وقول الشيخ من البحر ~~[illegible]~~ وهذا في قوله عليه السلم فيما سقت السما العشر وقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة • وقوله ليس فيما دون خمس ذود صدقة وقوله في الرقة ربع العشر • وقوله ليس فيما دون مايتي درهم ذكوه وليس فيما دون خمس اواق صدقة الى ما اشبه ذلك فقالوا فيما حل هذا المحل انا لا نبني العام منه على الخاص ولكنا نطلب منهما ترجيحا فنعمل باحدهما الا اذا عرفنا ورودهما معا فيبني على ما نقولون او كان احدهما متاخرا عن الاخر فيجعله ناسخا ولا فرق بين ان يكون المتاخر هو العام او الخاص فانهم قد قالوا ان قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ~~والذين يرمون ازواجهم~~ وقالوا في قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم فنسخت هذه الاية ذلك الاية في الازواج اذا قذفوا الزوجات • وقالوا ان قوله تعالى فاما منا بعد واما فدا فنسخ التخيير بين المن والفدا وحتم القتل ثم انهم بعد اتفاقهم على ان قوله تعالى اقتلوا المشركين انه عام ثم اختلفوا في كيفية العمل بهما فقال عيسى متى ثبت عن الصحابة كلهم طريقة البناء اعتمدنا عليه على ان العام لا يبنى على الخاص على الاطلاق وانما في قوله بعد ابن اتباعهم واجب على ما ثبت عنهم في نهيه صلى الله عليه عن بيع الانسان ما ليس عنده والرخصة في السلم فعلينا الجمع بين الخبرين والعمل بهما على طريقة الموافقة وان كانوا اذا عملوا باحدهما والقول الاخر جعلنا المطرح على انه منسوخ والمعمول به على انه ناسخ وان كان للاكثر من الصحابة عملوا باحد الخبرين وعابوا على من عمل بالاخر اخذنا بما عملوا به واطرحنا ما عابوا على العامل الموجب تصنيعهم في خبر الربا لانهم انكروا على ابن عباس رجوعه الى حديث اسامة من قوله لا ربا الا في النسيئة وعملوا بخبر ابي سعيد الخدري الذي لم يعملوا او اكثرهم به فقد صار فاذا عدمت هذه الوجوه المتقدمة ولم يكن منهم عيب على من قال بالقول الذي يتضمنه الخبر وطلب ما ينضاف اليه من القرائن • فاما الشيخ ابو عبد الله فانه كان يقول انه اذا ورد العام فان كان العام مفتقرا الى البيان وصلح في الخاص ان يكون بيانا له وتخصيصا حمل على هذه الطريقة طريق ذلك احتياجا او وجب اعتبار وجوه الترجيح امكن ان يكون الخاص بيانا للعام فان كان احدهما مفيدا احكاما شرعيا وكون الاخر مستنفيا او لا سلكنا بينهما طريقة الترجيح من كون احدهما حاظرا والاخر مبيحا او كون احدهما قد اتفقوا على العمل به دون صاحبه كما قاله في خبر العشر دون على ما اقتضاه العقل وربما جعل الترجيح في ذلك ان يكون احدهما متصلا باستثنا خبر للاوساق وليس كذلك في الاول ويفرق بين هذه الجملة وبين ان يكون التخصيص مستقلا بنفسه دونها وليس كذلك اذا كان خبر الاوساق فانهم قد اختلفوا في استعمال خبر الاوساق من حيث لا يستقل بنفسه ووقع الاستثنا منها فهذه جملة مذاهبهم • فاما الذين سلكوا طريقة البنا على كل حال او غيره لانه يقول ها هنا ان اللفظ تقتضي تعليقه بالجملة التي وقع الاستثنا منها فهذه اولى بالترجيح العمل بالاخر لولا هذه من الترجيح اخر منفصل لانه مستقل بنفسه فلهذا جاز العمل باحدهما احق من العمل بالاخر • فمنهم من يقول يجب البنا في حملها التاريخ البنا على ما يقوله الشافعي فطايفة من اصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة فانهم فرقتان • ومنهم من قال بل انما سلك طريقة البنا متى جاز تاخير البيان • ومنهم من قال بل ان ثبت من الخطاب قطعا تاخر احدهما عن الاخر او لم يتاخر على طريقتهم في جواز تاخير البيان وليس هذا الخلاف المقصود على ما ثبت من الخطاب قطعا ناخر احدهما عن الاخر او لم يتاخر وليس هذا الخلاف ما اتفق اهل الظاهر وكثير من المتكلمين وهو قول الشافعي ان يقدم الخاص على العام اذ سلك فيهما طريقة البنا وهذا هو الصحيح ولا جوزتم ان يقول هذا لاحد ان يقول لولا ذلك الدليل ولولا ذلك لوجب حمل كل ما حل هذا المحل يحتاج الى دليل وليس لاحد ان يقول بل الجمع واحد دون ما ثبت بطريق الاحاد بل الجمع واحد ولكن بين ما حل هذا المحل يحتاج الى دليل وذلك لان هذا في ان يكون تقدم الخاص كالعهدين المتخاطبين فحمل الثاني عليه ما كان مفروضا اذا تجرد هذا ان بان يكون تقدم الخاص فيهما كالمعهودين على ما سالت عنه لانا مفروض خارجة عما فيه هذا على الخصوص بعهد لم يثبت وهذا الابعد • وبعد فمسلتنا هي خارجة عما اخترناه من المذهب وهو ان كل واحد عموم على الخصوص بعهد لم يثبت وهذا الابعد والذي يدل على صحة هذا ان يجب ذلك فيهما البنا الخطابان عن القراين كلها فعند ذلك سلكنا طريقة البنا والذي يدل على صحته اذا اجتمعا ولم يمكن استعمالهما الا بطريقة البنا فيجب ذلك فيهما بلا من هذين الخطابين دليل ملزم العمل بهما عند الانفراد • فاذا اجتمعا مع امكان حمله على وجه صحيح ومعلوم انه مهما امكن يودي الى الغا احدهما والمنع من القول بالبنا يودي الى اطراح احدهما مع امكان حمله على وجه صحيح ومعلوم انه مهما امكن الواجب لا بد فهو في الوجوب كهو فاذا وجب ان لا يلغى كلام الحكيم ولن يتم ذلك الا بما ذكرناه من البنا وجب ما قلناه وليس لاحد ان يقول فانتم في البنا الذي تستعملونه فقد اخرجتم العام عن ظاهره ولم تحملوه على ما وجب فلان جاز ذلك ليجوز طلب الترجيح بينه وبين الخاص لانا انما اوجبنا استعمال الخطابين على الحد الممكن وقد بينا ان ذلك هو الواجب دون الاطراح ولو اجرينا العام على ظاهره لم يصح سوا اسقاط ذلك هو الخاص معه • فان قال فهب ان الامر كما قلتم من وجوب استعمالهما فلم صار طريقة البنا في جانب العموم اولى من ان يكون في جانب الخصوص وهلا

بينتم الخاص على العام دون ان تبنوا العام على الخاص قيل له متى سلكنا هذه الطريقة الغينا الخاص لين العام قد يتناوله
وانما يصح الاخذ بهما جميعا بعد ان يعرف ما الخاص عليه من حيث كان معرضا لمعنى التخصيص لما كان مشتملا على اشيا كثيرة
فغاية ما قالها حال الخاص وتحويله الطريقة تسلك • اذا قيل هلا علمتم فيهما على التعارض لين في التعارض اطراح
احدهما والاخذ بما هو عندنا ارجح وما امكن العمل بهما فهو اولى على ما تقدم • فان قيل هلا قلتم بان احدهما قد نسخ
الاخر قيل له ان النسخ يحتاج الى علم التاريخ فلا بد من ان يعلم ان الناسخ متراخي عن المنسوخ وفرعو فنا من جهة النقل
ذلك فلم يصح حمله على النسخ • فان قيل كما لم ينقل لنا احدهما كان بعد الاخر فلم ينقل انه لم يكن بعده • قلنا النفي لا يحتاج
الى النقل وانما ينقل الامر الحادث • فاذا لم يعرف ذلك ثابتا زال النسخ وثبت ما قلناه من البنا • وبعد فلو سلكنا طريقة
النسخ مع عدم العلم بالتاريخ لامكن الخاص ان يجعله ناسخا اولى من العام ولا العام بان يجعله منسوخا اولى من الخاص
فبطل ما ادعاه السايل • واحد ما نعتمده انا اذا عدمنا التاريخ تعذر ان يقال بتقدم احدهما للاخر الذي ليس هذا بان
يتقدم ذاك اولى من ان يعكس فيقال بل ذلك تقدم هذا فيجب والحال هذه ان نجعلها بمنزلة الواردين معا اذ لا يمكن خلافه
واذا كان كذلك وجب البنا لا محالة واشبه ذلك موت الغرقى وانه لما تعذر العلم بتقدم موت واحد لموت صاحبه
لم يورث الغرقى بعضهم من بعض وورث الاحيا منهم وجعلوا كانهم ماتوا في حالة واحدة وهكذى في الدية الموقوف
بهدم يقدر فيهم هذا التقدير بل يقال في دية المقتول انها في التقدير كانه قد ملكها المقتول اخر جزء من اجزا حيوته
ثم ورثت منه • فهذا الباب متتابع من وجوه التقدير على ما ذكرناه فهكذى الحال في هذين الخطابين • فان قيل انه
موضع هذين الخطابين ان يكونا مفترقين فاذا جعلناهما متصلين احتجنا الى دليل ولولا ذلك لم تقع لنا الثقة بشي من
الخطاب يجوز ان يتصل به شرط او استثنا يرد من بعد ويفارق ذلك موت الغرقى لين موتهم دفعة واحدة جايز
جعلناهم كانهم ماتوا في حالة واحدة فان احدهما لا يتاخر • قيل له ان عدم العلم بالتاريخ
ممكن بعد عدم العلم بالتاريخ من ان نجعل في الحكم على ما ذكرنا كما
هو الذي نجعل هذين الخطابين في حكم الواردين ولا يمنع جواز تقدم احدهما على الاخر وهذا ظاهر • واحدهما
ان جواز تقدم موت احد الغرقين للاخر لا يمنع من ان نجعل موتهما كانه وجد في حالة واحدة فما خلا محله يجب ذلك
يستدل به ان ينزل هذا الخاص منزلة الاستثنا الوارد في الكلام فكما ان عند الاستثنا لا بد من البنا فهو فرق لا من حيث
فيقع الفرق بين الموضعين بان احدهما لا يستقل بنفسه فلا بد من تعليقه بغيره دون الخطاب وما استدل به في الكتاب ان هذا العام لو ثبت فيه قياس يقتضي تحليل بعض ما
المعنى بل هو من جهة اللفظ دل المعتبر بالمعاني • لانه باب يقتضي تخصيصه اولى واما جعلناه اقوى لين
تناوله لخبر ما الخبر عندنا وعندهم به ما الخطاب الخاص اذا كان اقوى • فهو في مسئلتنا اوجب واليق من جهة
القياس يجري اليه ولا يقوى كهو الى القياس • فاذا سلكنا طريقة التخصيص ها هنا فهو في مسئلتنا اوجب
المعنى هو التخصيص لا غير وليس لا حد ان يقول ان القياس لا بد له من اصل وقد كان ذلك الاصل ثابتا في حال نزول العام فشاع
التخصيص به وليس معنا ان هذا التخصيص الخاص هل كان ثابتا عند نزول هذا العام فكيف تجوز التخصيص مع تجويز تراخيه عنه وذلك
لين هذا القائل لا ينفصل ممن يقول لا بد للقياس من اصل دلتنا نزل هل كان ثابتا في حال نزول الخطاب العام فيجب المنع من تخصيص
العام بالقياس فاذا كنا عند عدم العلم بتاخر احدهما وتقدم الاخر نجريهما مجرى الواردين معا فكذلك الحال في العام
والخاص • وبعد فكيف يحتج ممن قال بتخصيص العام بخبر الواحد مع ان ذلك هو البنا بعينه ان يمنع من بنا العام على الخاص
مع كون الخاص مقطوعا به ولا يمكنه ان يقول ان ذلك يتصل به دون ما اختلفا فيه لين الذي يعلم قطعا ايصاله فهو
هو الشرط ومذهب الاستثنا فاما ما خرج عن ذلك فالتخصيص يجب وان جوز فيه الانفصال

فثبت بهذه الجملة ان مع القول بتخصيص العام بالقياس وبا خبار الاحاد لا بد مما ذكرناه • فاما من استدل بان قال ان الخطاب
الخاص معلوم تناوله لما دخل تحته ومشكوك فيه هل دخل تحت ذلك العام ما دخل تحته ام لا فلو لم نبن العام الذي هذا
حكمه على الخاص لكنا قد ادى لنا اليقين الى الشك ومتى سلكنا البنا فقد بنينا على اليقين فقد ابعد لان ذلك لين كل واحد
من هذين الخطابين لو انفرد لقطعنا على دخول ما يتناوله تحته فاذا اجتمعا فلم صار الشك بان يدخل في تناوله
العام لهذا الواحد اولى من ان يدخل في الخاص انه هل يتناول ما تناوله العام ام لا فبطل التعلق بذلك • وكذلك فمن
استدل بان قال ان قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا عام
قد بني على خصوص قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقد ابعد لين لقايل ان يقول عرف بدلالة لا باللفظ
ولين كان هذا حجة فانا نريكم خاصا بني على العام • وذلك على ما ذكره الشيخ ابو عبد الله في قوله تعالى الوصية للوالدين لانه خاص قد بني على
عموم قوله صلى الله عليه لا وصية لوارث فيجب ان لا يكون للوجود اعتبار وان يعتمد ما تقدم • وقد حكي عن بعض الشافعية انه
استدل على وجوب البنا في العام على الخاص بان قال خبر الاوساق قد عارض قوله فيما سقت السما العشر في النا قص
عن خمسة اوسق وقوله فيما سقت السما العشر قد عارض قوله فيلا فيما دون الخمسة في معارضته في الخمسة فيجب ان يسقطه فيما
تعارضا فيه وان يثبت الحكم في الاوساق الخمسة وهذا غلط لانه قد سلم التعارض وهو موضع الخلاف ولعله ظن ان ذلك
لا يعرف في هذه المسئلة وليس كذلك فان عند التعارض لا بد من سقوط احدهما وهذا بنا في البنا لين عنده من خالف انه قول فيما
سقت السما العشر معارض لخبر الاوساق من كل وجه فلا يعمل به اصلا • وصار هذا المستدل بانيا للاصل على الفرع بما
يقتضي بطلان الاصل ومن حق الاصل ان يصح ثم تبنى الفروع عليه • فالواجب التعويل على ما ذكرناه من الوجوه فاما ما
يتعلق به من خالف • فاقوى الوجوه ما ذكره الشيخ ابو عبد الله رحمه الله من ان هذا العام يتنزل منزلة اخبار مفصلة عن اشيا فكما
انه لو حرم هذه الاشيا باخبار مفصلة لكان لا يبني ما هو العلم من هذه الاخبار عن خبر الخاص الذي يقتضي تحليل واحد
منها فكذلك لو حرمها بخبر واحد عام لانه جار ذلك المجرى واذا كان فيما مثلناه يطلب الترجيح فكذلك فيما تنازعناه
والجواب انه اذا كان الخبر واحدا وهو عام في اشيا فالبنا على ما هو اخص منه يصح يمكن ذكرت في ذلك الامر انا
لا نمتنع ولم يطرح واحدا منهما وليس كذلك في الاخبار المفصلة لين البنا لا يتصور فيه لا يصح اذ قد حصل بازا هذا
الخبر خاص يخرجه • واذا انا دل لنا واحدا لم يكن بد من طلب دليل الترجيح العمل بواحد منها دون الاخر • والذي
يبين الفصل بين الخبر الواحد اذا كان عاما وبين الاخبار الكثيرة انه اذا ورد عاما يقتضي تحريم عشرة اشيا مع انه يتمسك
هو في هذه القياس فيخص واحدا من تلك الجملة به ويبقى حلالا ولو كان قد ثبت التحريم بعشرة اخبار لكان لا يصح القياس لانه يصير رافعا
حكم هذا الواحد واما بعد ما اذا كان خبرا واحدا ثم دخله شرط او استثنا رجع الى الجميع ولو كان باخبار مفصلة لا يعطف بعضها
على بعض لكان ما يرد من شرط او استثنا يرجع الى ما يتصل به • وبعد فانه اذا بين حال هذه الاشيا العشرة بخبر واحد صح ان
يقول مخصصا انما حرمه الا واحدا منها ولو فصل الاخبار لتعذرت هذه الطريقة • ويبين صحة ذلك ان التخصيص ضرب من
التي بها يصير الكلام مجازا ومعلوم انه اذا كانت الجملة واحدة احتملت المجاز ما لا تحتمله اذا كانت اخبارا مفصلة فكل
ذلك يوضح الفرق بين الخبر الواحد والاخبار الكثيرة • واحد ما ذكره رحمه الله انه اذا لم يعلم ورود هذين الخطابين
معا فليس احدهما بالتعلق به احق من الاخر فيجب طلب الترجيح بينهما وقد دخل تحت الجملة التي تقدمت ما هو
جواب لذلك لانا قد بينا انا نستعملها على الوجه الممكن فنحمل الخاص على ظاهره وحقيقته ونحمل العام

علي ضرب من المجاز اذ لا يمكن سواه على ما سلف القول فيه واحد ما قالوا فيه ايضا ان الخاص قد اسقط ما تناوله العام اثباته
وهذا يوجب فيهما التعارض لا محالة كما نقول في العمومين المتعارضين • وجوابنا ان في العمومين المتعارضين لا يقتضي
طريقة البنا وليس كذلك في العام والخاص فوجوب البنا بينهما وان لا يطرح واحد منهما يوجب ما ذكرناه • وفي
العموم لا بد من ان يكون العمل باحدهما مسقطا للاخر جملة فاين احد الامرين من الاخر قالوا قد ثبت ان احدى العلتين اذا
كانت عامة وللاخرى خاصة لا تبنى العامة على الخاصة عند تنافي حكميهما فكذلك الحال في الخطابين • والاصل في ذلك
انه بنا على ان في العلل ما هو خاص وفيها ما هو عام وفيه خلاف وعلى انا لو سلمنا له ذلك لكنا نقول بان يمكنه الجمع بينهما
بطريقة البنا ومن اجاز تخصيص العلة ممن يقول بالبناء في العمومين فله ان ينفصل عن ذلك بان يقول ان طريقة البنا متعذر في العلتين
من حيث كانت دلالتهما على الحكم من جهة المعنى لا من حيث اللفظ وليس كذلك حال العموم لان دلالته من حيث اللفظ • ويبين
ذلك انا لو فقدنا اتصال احد العلتين بالاخرى لما استعملنا طريقة البنا وفي الخطابين قد سلموا لنا ذلك عند العلم بالانفصال • فهذا يوضح
لك الفرق بين الامرين قالوا ان الصحابة حيث تكلمت في جواز الجمع بين الاختين المملوكتين او المنع من ذلك لم تستعمل طريقة
البنا في الايتين وانما نقل عنهم • انهم قالوا احلتهما اية وحرمتهما اية • ثم قال علي عليه السلام والتحريم احب الي وحكي عن عثمان التوقف
وان كان قد حكي عنه انه قال التحليل اولى فطلبوا الترجيح بين الخطابين دون ما ذكرتم من طريقة البنا ونحو هذا ما روي عن علي
عليه السلام انه كان [illegible] المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل وان ذلك هو في المطلقة ان
عدتها تنقضي بوضع الحمل ولم [illegible] عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا على خصوص قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن لرجع بقوله واولات الاحمال الى المطلقة خاصة واوجب في المتوفى عنها زوجها انها ان وضعت
الحمل في اربعة اشهر وعشر فذاك وان لم تضع فعليها ان تتمم بعد ذلك هذه المدة اذا وضعت قبل مضي اربعة اشهر وعشرة • والجواب
انما قالوه [illegible] اما قد قال العلماء اليوم بان العام فيه مبني على الخاص فليس بان يتعلق بما حكاه اولى من ان يتعلق بما نقرره لا
وعلى كل حال فالامر في الايتين ولمن لم تبن احديهما على الاخرى تخالف ما اختلفنا فيه لانه ليس الجمع بينهما ممكن في الاستعمال
من دون البنا ولا يؤدي الى الغاء احداهما وليس كذلك في العام والخاص • بيان ذلك ان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
يصح ان يعتبر ان يستثنى منه الا اذا كان جمعا بين الاختين على ان الجمع • فانه لا يخرج فيصير احدهما عاما ما
في غير ما الاخر عام فيه فيحمل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين على ان المراد المنع من الجمع بين الحرائر اذا كن اخوات وقوله
او ما ملكت ايمانكم يراد به جواز الوطء بملك اليمين ويفارق ذلك العام والخاص في حكم واحد لانا متى لم نستعمل طريقة البنا فقد
الغينا الخاص جملة وهذا ظاهر • قالوا ان طريقة البنا مما لا اصل له في الشرع ليستمر به الحال فيه مختلفة لانا قد نجد
الخاص مبنيا على العام كما بنا العام عليه كما ذهبت اليه الوصية • وحكى ابو بكر الرازي عن ابن عمر انه كان يمنع من
نكاح النصرانية واليهودية ويقول لا شرك اعظم من قول القائل ان عيسى هو الاله المعبود وقد حرم الله نكاح المشركات
فاعترض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وهو عام على خصوص قوله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهذا
لا يتعلق لهم به لانا لا ننكر خلاف الامرين واختلاف الشرع في ذلك فانا نقول ان عند عدم العلم بالتاريخ وعدم
الدلالة على ان العمل باحدهما هو الواجب دون صاحبه لا بد من استعمالهما ولن يتم ذلك الا بطريقة البنا وما قالوه لا
يمنع من ذلك بحال فصح بهذه الجملة ما اخترناه من المذهب وبالله التوفيق • باب في العمومين اذا تعارضا •
معنى التعارض في العمومين هو ان يرد احدهما بنفي كل ما تناوله الاخر اثباته او يرد احدهما بتحريم كل ما
اقتضى الاخر تحليله ولا فائدة لحسن التعارض الا ما ذكرناه من الوجهين حتى يكونا بحيث لا يمكن الجمع بينهما في العمل
وجملة القول في العمومين انهما لا يخلوا من احد امرين اما ان يكون طريقهما

العلم او طريقهما
غالب الظن فاما اذا كان طريقهما العلم فالتعارض الحقيقي فيهما لا يثبت وانما يتردد حالهما بين ان يعرف التاريخ
فيهما فيكون الثاني ناسخا للاول او لا يعرف فيهما تاريخ فلا بد من ان يكون طريقه التمييز ومتى لم يكونا كذلك
ادى الى تناقض الادلة فاما اذا كان احدهما عاما في غير ما الاخر عام فيه فانه يتعارض من وجه دون وجه فلا
يثبت فيهما التعارض على الحقيقة لان الجمع بينهما ممكن • وهذا نحو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله
او ما ملكت ايمانكم لانهما وان اقتضيا بظاهرهما تحريم الجمع بين الاختين وتحليل ذلك على ما قالت الصحابة احلتهما
اية وحرمتهما اية فذلك عندهم على تقدير التخصيص في كل واحدة من الايتين فيكون التعارض في البعض لا في الكل فكانه
اراد تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا اذا كانتا مملوكتين وقال او ما ملكت ايمانكم الا عندما يكون جمعا بين الاختين
فلهذا قالوا والتحريم اولى • وقال بعضهم
وما جرى هذا المجرى فلا بد من الرجوع الى طلب القرينة وما به يترجح احدهما على الاخر
بان التحليل اولى وحكي عن بعضهم التوقف وما جرى هذا المجرى فعندنا ان التحريم اولى من حيث ان ذلك شرعي ومن حيث انه
حظر ومن شان ما يتعلق بالفروج ان يترجح جانب الحظر ومن حيث ان هذه الاية هي الواردة في بيان المحرمات وذلك
ينقسم فربما كان التحريم يتعلق بالعين • وذلك فيما عدده الله تعالى من الامهات والبنات وغيرهما • وربما تعلق التحريم
بالجمع وليس ذلك الا بالاختين ولم يفصل بين المملوكتين والحرتين وانما اراد بهذا الجمع في العقد لا غير • واما ما
ذكره في قوله او ما ملكت ايمانهم فهو على طريقة المدح والاباحة الوطء بملك اليمين فعلى ذلك يراعى الترجيح وهو على كل حال خارج
عن التعارض وليس يكاد يوجد مثال على التحقيق في عمومين مقطوع بهما يكون طريقهما التخيير • وانما مثل في الايه اذا
قرئت بقراءتين كقوله تعالى وارجلكم وارجلكم لان ذلك على ما قاله ابو علي قصد به التخيير بين الغسل والمسح • ونحو ما يروى من الاولاد
او التشبيه في الاقامة الى ما اشبه ذلك • فاما ما كان من باب الظن فيصح فيهما طريقة التعارض على الحقيقة وحكم ذلك ان يطلب
الترجيح لان ذلك يصح دخوله في الظن ويتعذر في العلم فاذا ترجح احدهما على الاخر اخذ به وان استويا كان على
التخيير الا ان يدل الدلالة على ان التخيير غير سائغ • فان حصل منع من التخيير وعدم الترجيح وتعذر الجمع بينهما فلا بد
[illegible] فاما ما لحق بذلك فقوله صلى الله عليه من بدل دينه فاقتلوه ونهيه عن
قتل النسا • والثاني اقتضى حظره • وهذا الباب الذي تقدم اخص
بنوع الاطراح فهذه حال ما يتعارض على الحقيقة • فاما ما
قتل النسا والولدان فقيل ان الاول اقتضى جواز قتل النسا • والثاني اقتضى حظره وان احتمل ان يكون النهي عن ان يقتل هو في الحربيات فيكون
لان الاول عام في الكل والثاني قد اخرج بعض ذلك وان احتمل ان يكون الثاني خرج على ذلك في بعض الغزوات واذا كان كذلك
من باب ما ورد على سبب فلا بد من كونه مرادا • فقد روي انه قال صلى الله عليه من نام عن صلوته
او نسيها فليصلها اذا ذكرها ثم قال فانها (?) من ياب العام والخاص فكانه الزم قضا
بني قوله من بدل دينه فاقتلوه على عمومه في كل من يرتد • وكذلك فما روي من قوله صلى الله عليه من نام عن صلوته
تلك الصلوة في سائر الاوقات • ثم حظر الصلوة في اوقات مخصوصة وان احتمل ان يكون ذلك وارد في الجاب
القضا وهذا يقتضي المنع من الصلوة في هذه الاوقات • ثم نهى صلى الله عليه عن صوم يومي العيد وايام التشريق
فعدة من ايام اخر وامره بصوم الكفارات وصيام التمتع • ونحوها الذي تقدم امره تعالى بقضا صوم رمضان بقوله
فهذه طريقة القول فيما يجري عليه هذا الباب

الكلام في البيان : باب في ذكر ما يحتاج الى البيان وما يستغني عنه

ليس المقصد بهذا الباب ما يتصل بالاسما التي تجري على هذه الانواع من قولنا في بعضها انه مجمل وفي بعضها انه مفسر وانما المقصد بيان حكم الخطاب الوارد عن الله تعالى وعن رسوله عليه السلام . وجملة ذلك لا تخرج عن وجهين احدهما يستقل في باب الافادة بنفسه فيمكن معرفة المراد بظاهره من دون حاجة الى ما يقترن به . والثاني لا يستقل بنفسه في الافادة بل يفتقر الى مقارنة غيره ليمكن معرفة المراد به . وليس يقدح في هذه القسمة ما تقدم القول فيه في صدر الكتاب ان كل خطاب يرد عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه فلا بد ان يكون مفيدا حتى لا يصح ان يرد خطاب يخرج عن الفائدة لان الغرض بما ذكرناه هناك انه لا يجوز ان يخاطب الا بما يصح ان يستفاد به شي فلا يكون من قبيل المهمل ولا مما لا يمكن ان يعرف به مراده على الجملة . والذي اوردناه ها هنا باحد الضربين هو ما يحتاج في معرفة التفصيل الى دلالة وقرينة وان كنا نعلم على الجملة [illegible] ان قوله تعالى اقيموا الصلوة وان جعلناه من قبيل المجمل فانه يعرف كونه امرا فانه يتناول لسائر العقلا وانه من باب العبادات ومنهي عن خلافه كان واجبا وانما يحتاج الى البيان ليعرف صفة ما هو صلوة فاستقام ما ذكرناه في الموضعين جميعا وعلى هذا جاز فيما يمكن معرفة المراد به من دون قرينة ان يجعل محتاجا الى بيان لان ذلك البيان يكون كحاله [illegible] حاجة الى بيان اخر مع محل المعرفة بالمراد به وهذا يودي الى حاجة كل كلام الى بيان ويتصل بما لا نهاية له فيفسد ما اوجب الغرض في هذا البيان عن بيان اخر يوجب مثله في هذا القبيل ولسنا ننكر ان يتكرر البيان على الكلام المبين لزيادة في الكشف كما نقول مثله في تكرار الاعلام المعجزة وعلى هذا كرر الله تعالى قوله فباي الا ربكما تكذبان عند تعداد النعم لانه ادخل في الكشف وادعى الى النظر ولا يقدح ايضا في الجملة التي ذكرناها من حاجة بعض الخطاب الى بيان حتى لا يستقل في الافادة بنفسه ان يقول قائل فقد ابطل عليكم حيث منعتم من تاخير البيان لانه ليس في الحاجة الى البيان ما يمنع من تاخير بيانه بل نقول انه مع الحاجة الى البيان لا بد من مقارنة البيان له فيحصل بمجموعه معرفة المراد بظاهره في هذا الوجه وان فارقه في الوجه الاخر ونعود بعد ذكر هذه الجملة الى القسمة التي ذكرناها فنقول انها قسمة لا تحتمل الزيادة لترددها بين النفي والاثبات لانه اما ان يستقل بنفسه في الفائدة او لا يستقل فالمستقل بنفسه في معرفة المراد به على اربعة اضرب فمنها ما يدل على المراد بصريح اللفظ وما يوجبه اهل الوضع . ومنها ما يعرف بفحوى اللفظ وقد يعبر عنه بمعنى القول وهو اذا افاد ما لم يتناوله نطقا لاجل ما تناوله على هذا السبيل . ومنها ما يدل على المراد بمفهومه . ولا يعرف وجه من المراد بفائدة الخطاب وما يرجع الى تعليله او ما يقوم مقام التعليل . ومنها ما يدل [illegible] هذه الوجوه عن ضروب من الخلاف فاما الذي يدل على المراد بصريح اللفظ لامر يرجع الى وضع اللغة فهو ما يثبت من العمومات والخصوصات والامر والنهي والاخبار لان العارف باللغة لا يحتاج مع سماعه لها في معرفة المراد بها الى امر سوى الظاهر وامثاله نحو قوله تعالى وهو بكل شي عليم ولا يظلم ربك احدا ولا يظلمون فتيلا وعدمه في ذلك ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق قد قامت الدلالة على صحة قولنا في ذلك والذي يقع من الخلاف فهو بعض مخالفينا من المرجية والقائلين بالوقف في الاسما ولكن [illegible] العارف باللغة اذا ذلك فاما ما يعرف بالفحوى فهو نحو قوله فلا تقل لهما اف لانا نفهم من فحواه المنع من الضرب والشتم فلا يحتاج شبهه الامر يعرف به ما قلناه ولا يمكن ان يدعي بالعلة ذلك يقرب من القياس على ما قاله بعضهم لانا لو فقدنا ان التعبد بالقياس ما ورد لعقلنا ما قلناه . وعلى هذا اختلف الناس في التعبد بالقياس . وانفقوا في العلم بذلك فان كان المخالف يريد انه يسمى ذلك قياسا فلا مشاححة ولا فمعلوم انه ليس يحتاج الى طريقة النظر والاستنباط لمعرفة ذلك ولا يصح فيما قلناه ان يقول قايل فقد يجد شبهها اذا كان كافرين لين ذلك هو في غير عشيره الدنيا وقد قال تعالى

وصاحبهما في الدنيا معروفا ولا يجب اذا اضاف الى ذلك ان لا ينهرهما وان يقول لهما قولا كريما ان لا يكون الا الاول قد دل على ما قلناه لان هذا يفيد غير ما افاده الاول فقد كان يجوز ان ينهرهما في بعض الحالات او يقول لهما قولا كريما ونظير ذلك من كلام الناس وهو قولهم فلان لا يومن على حبة لانه يقتضي بفحواه انه لا يومن على شي فيكون ابلغ من هذا القول في اظهار خيانته وبالعكس من ذلك لو اراد الابانة عن امانته كقوله فلان لا يومن على قنطار لانه ابلغ من قوله هو مؤتمن على دينار او درهم وامارة ما هذا حاله انه لو تعقبه ما يخالفه لناقض الكلام فان القايل اذا قال لا اعطيك حبة واعطيك حبة او درهما لناقض الكلام وذلك ظاهر في الجملة وان كان البعض منه اجلى والبعض اخفى واغمض وقد الحق بذلك مواضع هي خارجة منه مثل قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقيل ان فحواه فافطر وكذلك قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية ان فحواه فحلق ففدية وكذلك قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانبجست تقديره من جهة الفحوى فضرب فانبجست وكذلك في قوله اضرب بعصاك البحر فانفلق اي فضرب فانفلق وليس عندنا ان ذلك من باب الفحوى لانا نرى انه من الحذف لانه يعلم في السفر والمرض بانه يقتضي حذفا وتقديرا فصار قوله فافطر ويلزم مع ذلك القضا وانما عرفنا انه لا يلزمه القضا بدلالة ولا فرق ان يكون التعبد بما قلناه غير ممتنع ولا فرق ان يكون ذلك من المجاز بطريقة الحذف كقوله واسال القرية وكم معروفا بطريق الفحوى وكذلك الحال في كلامه [illegible] وما الحق بهذا القبيل ما روي عنه صلى الله عليه لا يقضي القاضي وهو غضبان فقيل فحواه انه لا يقضي وهو جايع فكانه اذا كان وجه المنع من قضايه في حال غضبه ان غضبه يمنع فهمه من قوته الى ما شاكل ذلك . وما الحق بطريقة من القياس والحق به تهييجه عليه وهو جايع وهذا بعيد لانه انما عرف ذلك بطريقة من القياس فالجوع اقوى منه في الغضب فهو بذلك الحق وهذا الوجه في الجوع اقوى منه وهذا ايضا بعيد لانه قد كان من الجايز في التعبد ان ينهى عن التثبت وتوفير الاجتهاد حقه وهذا المثال على المنع من التضحية بالعميا وهذا ايضا بعيد لانه قد كان معروفا بدلالة لا بالفحوى . واما الضرب الثالث فهو المعلوم عن التضحية بالعورا انه نحو هذا المثال فصار ذلك معروفا بدلالة لا بالفحوى التضحية بالعميا ادني خص لنا في العميا بحسب اختلاف المصالح فالاول كقوله تعالى كيلا يكون بقابليه وذلك على وجهين احدهما طريقه التعليل في اللفظ . والثاني كالجاري مجرى التعليل لين مع التعبد بالقياس يعلم الجاري في كل ما دوله بين الاغنيا منكم ونحو قوله عليه السلام في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات . واما الثاني فهو كتعليق الحدود والعقوبات بالافعال فيه هذه العلة واما يصح ان يخالف في ذلك من منع من القياس في الشريعة . نحو قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا وكما يروى انه اتى من زنى فيعلم انه لا علة في ذلك نحو قوله والسارق والسارقة ومما يعتبره مما لا يتم الا بغيره [illegible] وقد عرفنا انه فرجم الى ما شاكل ذلك . والضرب الرابع ما يعرف بالمفهوم وهذا في كلما امر باده ومن ذهب الى القول بدليل الخطاب فانه انما امر بالنسب وكامر الجلاد بالجلد باقامه الحد انه يفهم منه اخذ الحسب امثال ذلك نكره . هذا وامثاله فهذا هو الكلام في القسمة الاولى فاما القسمة الثانية ان عنده انه لا يحتاج في نفي الحكم عما عداه الى دلالة فهذا هو الكلام في القسمة الاولى فاما القسمة الثانية بعده من هذا الباب حتى ان عنده انه لا يحتاج في نفي الحكم عما عداه فهو لا يشترط على ضربين احدهما يحتاج الى البيان ليعرف ما لم يرد منا بذلك الخطاب وهو ما يفتقر في معرفة المراد الى اقتران غيره اليه نحو قوله والسارق والسارقة وما شاكل ذلك لانا نحتاج الى البيان ليعرف ما لم يرد منا وهذا في العمومات التي دخلها التخصيص نحو قوله خالفه الشيخ ابو عبد الله وغيره على ما نذكره من بعد ويدخل في هذا الضرب المنسوخ وهذا في العمومات التي دخلها التخصيص فلا يعد من باب المجمل وان كان فيه خلاف . والضرب الثاني يحتاج الى البيان ليعرف ما اريد منا وهذا لا بهذا الخطاب قطعه فلا يعد من باب المجمل وان كان فيه بعض الاوقات . والضرب الثاني يحتاج الى البيان من حيث حل اللفظ لا نحتاج الى البيان في معرفة ما لم يرد منا في بعض اللغة والثاني لا امر يرجع الى الطريقة النقل والثالث لما يتصل بمقدمه تخرج عن اقسام البعد احدها لامر يرجع الى الوضع على وجهين احدها يحتاج الى البيان من حيث ما عرف في الكلام . والرابع لما يتعقبه عنه ويتاخر عنه . فالراجع الى اللغة على وجهين احدهما يحتاج الى البيان من جهة اللغة عليه جملة لا تفصيلا كقوله واتوا حقه يوم حصاده . وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلابد له من بيان لين ذلك انما يدل على الجملة فاما تفاصيل ذلك وكيفيته الحال فيه

متاخرين

ويصح ان يلحق بذلك قوله تعالى وحرم الربوا لا اشارة او زيادة مقصودة معهودة • والثاني ما ورد في الامر مجملا لامرين • دفع فانت دلالة على
انهما جميعا ما ازيد وان المراد جميعا ولا بد من دلالة تبين عن المراد كالقرء وما اشبهه • واما الذي يتصل بالفعل فهو ايضا على
ضربين احدهما ان يكون نقل عما عليه طريقة اللغة وهو كالصلوة والزكوة لان الشرع قد نقلهما فيهما مالم يعرف في اللغة
اصلا • والثاني ان يكون قد ضبط بطريقة اللغة كالصوم والوضوء وان كان من جهة العقل لا يعرف اي الاحوال اراد الحج فان وقت ابتدائه
ما هو ومتى ينقطع وكذلك الحال في شروط الوضوء وما اشبه ذلك • والثالث ما يتقدم العلم فيه انه لا يجوز ان يكون عاما وانه لا بد
له من ان يخص ولا بد ان الخطاب عليه بعينه فيحتاج الى البيان كقوله واوتيت من كل شيء مع العلم بان ذلك ليس على العموم فيحتاج الى
دلالة تدل على ما اوتيت مفصلا وهذا الباب يكثر في العمومات • والحق بعضهم في ذلك ما فعلوا الخير وقيل انه قد تقدم لنا العلم بان
كل خير ليس بواجب فاحتجنا الى دلالة تدل على ما اريد بذلك الا ان هذا لا يصح لان من قال بان الامر على الندب يحمل ذلك على عمومه ويقول
انا هذا الظاهر عند الله تعالى اراد منا كل ما هو خير ومن قال بانه على الوجوب يقول ان الظاهر يقتضي وجوب كل خير الا ما خصه
دليل فيصير عنده من الباب الاول وهو العموم الذي قد دخله التخصيص • واما الرابع فهو في الشرط وما جرى مجراه الا اذا لم يعرف
المراد بها بظاهرها ويصير الخطاب معلقا بها فانه يكتسب الاجمال كقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين بعد قوله واحل لكم ما
وراء ذلكم وليس يبين هذا الظاهر عن الغرض بالاحصان وهل المراد به الاسلام او غيره • وكذلك في كل ما علقه بالاحصان في القران
وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يعرف بذلك ما يتلى علينا فيصير دخول الاستثناء في ذلك موجبا له دخوله في
الاصل المعلق به • فهذه اقسام ما يفتقر الى البيان كما ان ما تقدم اقسام ما يستغني عن البيان مثل الخطاب لا تخرج عن هذين
واما الاسماء التي تجري على ما يفيد ذلك فالقول فيه سيجيء من بعد ان شاء الله

باب في ذكر معاني الالفاظ التي يعبر بها عما قدمناه من الادلة

قد ذكرنا في هذا الباب الفاظا مثل النص وهذه اللفظة في اصل الوضع مفيدة للظهور في ذلك قالوا فيما يظهر العروس عليه وتجلى
نصه وقيل في الماشطة انها تنص العروس وتنصرها على المنصة لتظهر فيما بين النساء واذا قيل نص الحديث اي رفعه
ومن ذلك نص القلوص والعيس يراد رفعها في السير ومن ذلك قول امرئ القيس ... لما اناخ ... كان يسير على هينته
وجيد كجيد الريم ليس بفاحش اذا هي نصته ولا بمعطل • اي اظهرته • وروي ان النبي صلى الله عليه ... والغرض انه اظهر
... فاذا وجد فجوة نص • وفي بعض الاخبار كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص • فاما ما
من عرف الجميع فاذا وجد فجوة نص ولعله ادخل في الجمع من قولنا نص على كذا
نفسه • والاسماع في النص ويكثر في كلام الشافعي نصر الله ... اي اظهره ... فانهم يجعلون قوله عز وجل وافيموا
يراد بالشرع في هذه اللفظة فالصحيح فيه بان ما ظهر من الخطاب عن المراد به بنفسه او بغيره فانهم يجعلون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريمهن ولا
الصلوة واتوا الزكوة نصا في وجوبها • وان احتجنا الى بيان ودلالة كما يجعلون قوله ... وما جرى مجرى الاجتهاد
يستغنيا عن القرينة وعلى هذا جعل المحصلون ادلة الشرع نصا واستنباطا فجعلوا كلما عدا وجوه الاجتهاد
نصا وان كنا نعرف ان بعضها يستقل بنفسه في الابانة عن المراد دون بعض وهذا الحد هو الذي اختاره ابو الحسن واليه ذهب الشافعي ايضا
وهو اولى من حد من حده بانه لا يصح ان يدخله الاحتمال ولا التخصيص لان كثيرا من ذلك قد دخله التخصيص وطلب خطاب لا يصح دخول الاحتمال
فيه ما يتعذر فلو كان هذا هو النص لكان لا نص اصلا لان الاحتمال في اللغة قد وقعت في الاصل معرضة للاحتمال فلا لفظ الا
ويصح ان يراد به غير ما وضع له فكيف يصح هذا التحديد وربما كانت عباراتهم ما لا يعترضه الشبهة في المراد والجاز فيها كالجاز
في كالعبارة في العبارة الاولى ولا يصح هذا الحد ولكن الحد من يقول في النص انه ما يبين عن المراد بظاهره واسمه من دون قرينة
كان هذا مخرجا للمجمل عن ان يكون نصا من حيث احتاج الى القرينة وقد اتفقوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة على انه نص في وجوبها
يثبت لنا ما اريد به بالنص • فاما المفسر فهو ما فسره مفسر وكان له تفسير وعلى هذا القياس كان يجب ان يكون المستغني
بانه مفسر فهما المجمل لا انه الذي يفتقر الى التفسير لكن عادة اهل الشرع ان يستعملوه فيما يمكن معرفة المراد به من دون
تفسير ويجري فيه ... الخطاب الذي يحتاج الى تفسير • وقد قال فيه

تفسيره من حيث يمكن معرفة المراد به مع تفسيره • فاما المجمل فهو في اصل اللغة هو ما اثبتا ولم جملة اشيا او يفيد مجملا اجمل فعلو
هذا يقولون اجملت الحساب فهو مجمل وكان القياس يقتضي في ذلك ان يكون المفسر بهذا هو اما اللفظ الذي قد تناول جملة اشيا لكن اهل الشرع
قد فصلوا بين العموم وبين المجمل فقالوا في الخطاب بانه مجمل اذا كانت دلالته على ما دل عليه على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيله الى
بيان كما قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله واتوا حقه يوم حصاده • واشبه ذلك ما يقول المتكلم في احد نوعي العلم انه علم
جملة في مقابلة وبين العلم المفصل وبما يصح دخول هذا اللفظ في احكام الشرعية فقد يستعمل على بعض الوجوه في مسايل
الاصول • فانا نقول في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مجمل ومما نقول في العقليات
فيما يتصل بالتوحيد والعدل نحو قوله وجاء ربك وما اشاكله انه مجمل وان كان الغالب على ذلك نحو لنا انه متشابه • فاما المحكم
فانه يقتضي محكما احكم ويفيد في اللغة كونه مفعولا على وجه يبعد تسرع الفساد اليه • واذا ذكر ذلك في ايات القران فانما
يراد به انه قد احكم فاعله في الابانة عن المراد به حتى لا يحتمل سواه • والمتشابه هو ما يحتمل ما اريد به وخلافه • فالاول كقوله
تعالى لا تدركه الابصار من حيث ان الادراك المقرون بالبصر لا يفاد به في اللغة سوى الرؤية • وكقوله ليس كمثله شيء الى ما اشبه
ذلك • والثاني هو كقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لانا لما عرفنا انه مما يؤدي به النظر الى حدائق احتمل الانتظار واحتمل
النظر الى الثواب فصار متشابها • وليس غرضنا انما جعلناه محكما ونفينا عنه الاحتمال ما عينا على من قال في النص بانه لا
يدخله الاحتمال لانهم منعوا من جهة الاحتمال فيه ونحن لا نمنع منه في شيء من الخطاب ولكن لا شبهة ان بعض الخطاب اذا اطلق فانما
يراد به معنى مخصوص وبعضه يصح ان يراد به الشيء وخلافه واما يكثر قولنا محكم ومتشابه في كلام المتكلمين كما يكثر قولنا مجمل ومبين في
كلام الفقها • فاذا قال القائل قد وصف الله تعالى القران كله بانه محكم حيث قال احكمت اياته ووصف كله بانه متشابه حيث قال
كتابا متشابها ووصف بعضه بانه محكم وبعضه بانه متشابه وهذا يتناقض كان يروى نحوا انا ان وصف الكل بالاحكام هو
المراد به الاحكام فيما يتصل بكونه دلالة ومعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه فصار بما احكمت دلالة في هذا الوجه ووصف
الكل بانه متشابه هو في نفي التفاوت والتناقض فيما يتصل بالبعض بالبعض فما ذكرناه من الدلالة والاعجاز • واما التبعيض فيه فقد بيناه ما بيناه من كون البعض بحيث
لا يحتمل الشيء وخلافه وكون البعض بهذه الصفة ولهذا اوجب الله تعالى ان يجعل المحكم اما ما لا يحتمل ذلك فيه محكما وما لا يعرف ذلك فيه متشابها لان الله تعالى
مطابقته وهذا اولى من قول من جعله راجعا الى المستحق بالفعل فجعل ما عرف ذلك فيه محكما وما لا يعرف ذلك فيه متشابها • فاما
وهذا قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه • ولهذا قال الله تعالى على النبي عليه السلام • وعلى هذا فرقوا بين الظاهر والمجمل فقالوا في قوله تعالى اقتلوا
جعل ذلك صفة الايات المنزلة على النبي عليه السلام • ولهذا الى غيره • وعلى هذا فرقوا بين الظاهر والمجمل فقالوا في قوله تعالى اقتلوا
الظاهر فهو ما يظهر المراد به لمن سمعه من دون حاجة به الى غيره • وقد قال بعضهم ان الظاهر هو ما يحتمل شيئين
المشركين انه ظاهر وفي قوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله اقيموا الصلوة انه مجمل وقد قال بعضهم انه يبني على تجويز بالظن له وعلى هذا
وهو في احدهما اظهر والية اقرب وربما اشترطوا ان يكون في امرين يتفاوتان فان يحكم الله بنفي عن تجويز ان قوله تعالى حتى ان قلنا
لم يقولوا في ابد العبد انها ظاهرة في الكلية او الجنس فما كان احتمالها لها على السوا وكذلك قال الشافعي ان قوله تعالى المراد به عند ما
... الخلقة والصورة الظاهرة في المثل من صفة الغنم • والصحيح ما ذكرناه لانه اذا ظهر المراد به ... فهذا معنى هذه الالفاظ التي ذكرناها في الباب
ما قيل من النص هو من حيث ... ولا يمتنع من ان يكون بعض الخطاب اظهر من بعض ... ذكر القول في الهدى
يسمعه فهو ظاهر عنده وانه كما لا يمتنع ... الشيخين رحمهما الله ان البيان هو الدلالة بها اذا ذكر
كلام الشيخين • وهذا هو الصحيح • وان كان استعمال ... ايضا الشيوخ وعند غيرهما وعند عبد الله ... على حدوث الاجسام

باب في ذكر البيان وحقيقته

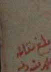
جعلوا الهدى بيانا وغرضهم به الدلالة لمن للهدى هوا لدلالة عندهما وعند غيرهما ... فلا يكاد يقال ما البيان ... وهو ظاهر
ذلك يكثر في الدلالة على الاحكام الشرعية فاما ما يعرف بالعقل فيقل استعمال لفظ البيان فيه ... تسمية الدلالة بذلك وهو ... شرح
بل ربما ذكر ذلك في الاحكام الشرعية ويستوي المعلوم منها والمظنون فان الامارة تسمى بيانا على حد تسمية الدلالة بذلك ... كقولهم شرح
والذي يدل على ان فايدة الدلالة ان البيان هو مصدر تبين ... وعبر ممتنع في ... ان يكون مصدر فعل ... فاذا كان معنى قولنا تبين
سراحا ... وطلق طلاقا ... واذا انا الى ما شاكل ذلك

انه دلالة ولهذا يصح ان نقصد لا لابد فيجب ان البيان نفس الدلالة وتبين صحة ذلك ان البيان ما به يتبين الشيء والذي به يتبين الشيء هو الدلالة فيجب صحة ما قلناه وعلى هذه الطريقة يصح ان يجمع بين قول القائل بين الله تعالى الاحكام ودل عليها وان يقام احدهما مقام صاحبه وقد اختلف الناس في البيان وانما ذكر مصنفوا هذا الشأن ذلك لان الشافعي ذكره في رسالته جميعا وان لم يتعرض لحده وانا على ما نبينه من بعد والذي يجوز الاستعمال به بعد ما ذكرناه من مذهب الشيخين وهو اختيار الشيخ ابي عبد الله لانه جعله عبارة عما به يتبين الشيء وقال فالذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث واجرى البيان في انه يتبين مجرى التحريك فانه اسم لما يتحرك الشيء وكذلك التسويد ونقول اذا كان هذا العلم من قبل الله عز وجل فهو المبين من حيث فعله والذي عندنا ان الذي يتبين به لا يسمى بيانا بل هذا العلم الذي اشار اليه هو التبين فكل علم وجد عقيب شك وان تشابه قيل فيه انه تبين فلهذا لا يقال في الله ذلك ولا يقال في احدنا تبين ان النار فوقه وان الارض تحته واذا كان هذا العلم يسمى بيانا بلا اشكال لم يصح ان يكون هو البيان لان احدهما صدر عن مثال غير المثال الذي صدر عنه صاحبه وعلى هذه الطريقة سمى ابو عثمن كتابه بالبيان والتبيين ولم يحمل هذا على طريق التكرار فثبت صحة ما قلناه وقد قيل للشيخ ابي عبد الله لو كان البيان ما قلته لما صح ان يقال بين له فلم يتبين بل كان يتناقض وكذلك كان لا يصح ان يجعل التبين غاية البيان فيقال بين له حتى تبين فيجب ان يبطل ذلك على ان طريقته كما نقول في النظر والرؤية ولا يشبه ذلك ان يقال عرفه فلم يعرف لان ذلك مجاز وانما الغرض به تنزيله منزلة من لم يعرف ولا يجب اذا كان احد اللفظين مجازا ان يكون صاحبه بمثابته فاما المحكي عن الصيرفي من قوله ان البيان هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي فذلك لا يصح من وجهين احدهما انه غير شامل لسائر ما هو بيان لانه لا فصل بين ان يكون قد اشكلت الحال فيبطل المبين او انه اذا ظهر الغرض في انه بين على الجاهل يسمى ذلك بيانا والحد يجب ان يكون شاملا والثاني انه اغمض من المحدود وانما يراد الحد للايضاح وبعد فقد يتوالى الاشكال تقرب احدها من المراد ولا يكون ذلك بيانا وقد حكي عن بعضهم انه جعل البيان مقصورا على القول وهذا لا يصح لان الفعل قد يقع به التبيين كما يقع بالقول وبعد فقد يتوالى الاشكال تقرب احدها من المراد ولا يكون ذلك بيانا وعلى هذا يجوز ان يقال بين الله لنا توحيده بالادلة وحكي عن ابي عثمن انه قسم البيان الى الكلام والخط والاشارة والحساب وعقد الاصابع هذا مدخول لان غيرها يشاركها في كونها بيانا على ما نقوله في الافعال المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وعلى هذا يصح البيان من الله تعالى وان لم يكن فيه اشارة واما الذي قاله الشافعي رحمه الله ان البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه ان يكون بيانا لمن نزل القران بلسانه فهذا لا يصح ان يكون واردا مورد التحديد من حيث انه قد حصر فيه لفظ البيان وذكر فيه ان اقله كذا وكذا مع علمنا بان الحد يكون حكمه في القليل والكثير واحدا بحيث شموله وقد دل على انه قد اخرج بذلك فعل الرسول عليه السلام ان يكون بيانا لقصره ذلك على الاسم فيجب ان يكون الغرض بذلك الاشارة الى مثل ما حكيناه عن شيوخنا من ان البيان هو الدلالة ويقول مجتمعة الاصول اي يشترك الكل في كونه بيانا ودلالة ثم متشعب فروعه لاختلاف وجوه البيان عنده فانه جعل اعلاها البيان ما دل على المراد واقترن به التاكيد فيكون بيانه بهذه الطريقة لكنه مثله بقوله تعالى تلك عشرة كاملة بعد ذكر الثلثة والسبعة وقال قاضي القضاة انه في ذلك فائدة زائدة وهو بيان حال العدد فيما مع النقص وليعلم ان عدم التتابع فيها لا ينقص من الاجر وتكون زيادة الفائدة

• ان الله تعالى علمنا ان المراد بذلك ليس التخيير بين الثلثة والسبعة فان الواو تكون للتخيير ثم قال رحمه الله والمؤكد بلفظ المؤكد وبغير لفظه فالاول كقوله صلى الله عليه فنكاحها باطل باطل باطل والثاني كقوله فان لم تكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر وقد انبا ابن لبون عن الذكورية :. وما جعله الشافعي رحمه الله بيانا ما يستقل بنفسه من دون تاكيد كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وقد جعل البيان ما يتبين به المجمل في مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وربما جعل افعال الرسول صلى الله عليه بيانا وربما جعل البيان ما كان بطريقة السنة على وجه القياس والاجتهاد ويعد في هذا القبيل الاجماع والاختلاف ومن ههنا يستدل على انه كان يرى ان كل مجتهد مصيب لانه جعل الاختلاف في باب البيان كالاجماع فهذا معنى قوله متشعبة الفروع وقوله واقل ما فيه ان يكون بيانا لمن نزل القران بلسانه نعرف ان عند حصول احد هذه الوجوه لا يحتاج العارف باللغة السامع لخطابه [illegible] ثم جعله بيانا فثبت بهذه الجملة معنى كلامه وانه ما قصد التحديد ومما يبين انه ما قصد التحديد انه لو كان حدا لكان قصر البيان على القران مع علمنا بان البيان يثبت بغيره فهذا اوجه القول في ذلك والله اعلم

باب في ذكر الوجوه التي يحتاج فيها الاشياء الى بيان

اعلم ان في ذلك ان كل ما لا يعرف ضرورة ولا للطرق اليه طريق كما نقول في العلم بمخبر الاخبار فطريق معرفته الاستدلال الا ان العقليات قد يصح ان يكون فيها ما يعرف ضرورة وفيها ما يعرف بدلالة والبيان ولا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات [illegible] يعرف بها صحته ولا يقدح في ذلك قولنا ان هذا من ضرورة الدين فان الغرض [illegible] والسمعيات باب واحد في حاجة الكل الى دلالة [illegible] ويعرف ذلك من حاله ضرورة حتى يجعل الزيادة [illegible] بذلك ما كان صلى الله عليه يتدين به ويعتقده وانما بعث الرسل لتعريف العبادة ليعرفوا من جهتهم [illegible] اجمع مفتقرة الى دلالة وبيان :. مع اختلاف العقليات فيه فثبت ان الشرعيات [illegible] فاما اذا كان البيان [illegible] الدليل دون الفرد هنا اذا اردنا بالبيان الدلالة الدالة على صحته :. فاما ما يحتاج الى ذلك ثم لا تخلوا حاله من ان يكون في معرفة [illegible] فقد تقدم القول في ان الخطاب ما يستغنى عن غيره في معرفة المراد به ومنه ما يحتاج الى ذلك [illegible] نحو الصلوة والزكوة ولا فرق في ذلك بين ما دل اللفظ عليه جملة ما اريد منا او عرفنا ما لم يرد منا فالاول هو كالمجمل الذي لا يعرف بالظاهر [illegible] وبين ما لا يدل اللفظ عليه اصلا الا الصوم والوضوء كالصلوة والزكوة ومن ذلك احتياج في معرفة شروطه واوصافه الى البيان [illegible] لانه لا دلالة لنا على الاحكام :. ولكنا نحتاج في معرفتنا [illegible] فعل رسول الله صلى الله عليه [illegible] واما الثاني فهو كالعمومات المخصوصة نحو قوله والسارق [illegible] هذا الباب وان لم يكن خطابا [illegible] انا متعبدون بها الى دلالة :. وانما نحتاج الى بيان [illegible] بالخطاب [illegible] بيانا لوجه الذي عليه وقعت [illegible] امثال ما اريد منا [illegible] والسارق من هذا الضرب المنسوخ [illegible] عما حضرناه



باب في ذكر الوجوه التي يقع بها البيان

[illegible] ذلك لا يخرج عن امرين احدهما ما يتقدم فيه مواضعه :. والثاني الناسخ والمخصص ما لم يرد منا الجميع وجملة ذلك لا يخرج عما ذكرنا ما يحتاج الى البيان عطف عليه جاء به يقع البيان [illegible] فان الاصل لان [illegible] من الكلام ولا بد في هذه المواضعة تقدمت عليه والاول هو الكلام وهو الاقوى في البيان فانه لا [illegible] المواضعة على الاشكال التي تنبئ عن الكلام لما لم يمكن الكلام الا لانه لو لا تقدم الكلام [illegible] والغايب ذهب هذا المجرى [illegible] ويشبه ذلك في القوة الكتابة [illegible] ويتبع ايضا [illegible] الخاص [illegible] وما شاكل ذلك :. واما الضرب الثاني فهو الاشارة [illegible] الاشكال ايضا من مواضعه ويتبع [illegible] وضروب الخط وحركات [illegible] عقود الاصابع ولا يحتاج الى المواضعة بل انما يقع [illegible] عندها الى مقصد المشير [illegible] من مواضعه [illegible] يقع البيان

بتركه باشاره من لا يعرف لغته ما يريده بها لما لم يتبع ذلك علمنا بالمواضعه عليه ومن ذلك الافعال فان بها يقع البيان ولا
يحتاج الى المواضعه بل الخاضع العربيه من الرسول صلى الله عليه ولا تتصور فيها المواضعه ٭ واما التنبيه على طريق القياس فانما
يثبت بالقول وذلك تابع للمواضعه فاذا تقررت هذه الجمله قلنا ان قصد الرسول صلى الله عليه قد يعرف ضروره وقد
يعرف بدلاله ومراد القديم تعالى لا يعرف الا بدلاله فالبيان من جهة الرسول عليه السلم يصح وقوعه بهذه الوجوه اجمع اما
بالقول فالامر فيه اظهر من ان يذكر مثاله ٭ واما بالكتابه فما كان يكاتب به عماله وسعاته ويكتبه الى من يدعوه الى الدين
من الاقطار وما كتب لعمرو بن حزم مما رجع اليه في الصدقات وغيرها وهذا بين ٭ واما افعاله فانها بيان للصلوات
والمناسك على ما قاله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ٭ وبالاشاره وما جرى مجرى عقد الاصابع هو على ما روي
انه صلى الله عليه قال نحن قوم اميون لا نحسب ولا نكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا مشيرا بها ثم بعد العشر ثلث مرات ثم
اعاد فقال الشهر هكذا وهكذا وجعل في الثالثه ابهامه مقبوضه مبينا انه قد يكون الشهر تسعه وعشرين كما يكون ثلثين
واذا لم يكن هناك معهود يعرف فالى الخبر فيبطل قول من قال في رمضان انه لا ينقص ٭ واما بالتنبيه على طريق القياس فهو كما يرد
منه معللا من الاحكام وهنا ظاهر وليس لاحد ان يقول ان تؤكد بيان عندكم وقد اغفلتموه لبين قولنا في الفعل قد اتى على ما نذكره
في الترك من حيث كانت الطريقه فيهما واحده فهو واحد من توابع الفعل ٭ فاما ما يقع من الله تعالى من وجوه البيان فهو بالقول وبالكتابه
على ما اثبته في اللوح المحفوظ لتعرف الملائكه مراده ويستدلوا بها على حكمته وقد زنته وعلمه وقد يصح بالتنبيه على طريق القياس لان الله
تعالى قد نبهنا على صحة القياس لانه دل على الاجماع والاجماع دل على صحة القياس لكنه يقع في الكلام فاما وقوع البيان من جهته تعالى بالافعال
فلا يصح لان من حقه ان يكون فاعله مشاهدا ويضطر الى تعلق فعله به وقصده اليه وهذا لا يصح في الله تعالى وانما يقال انه تعالى قد بين
بالفعل لا على هذه الطريقه وهو ما يجده من الاجسام والاعراض الدالين عليه وعلى صفاته ولكنه خارج عما ابتدأناه في هذا الباب
وكما يمتنع ذلك عليه بالاشاره فبعد لانه لا بد فيها من الاتصال بالمشير ويقع عنده الاضطرار الى القصد وهذا لا يصح فيه تعالى
وليس لاحد ان يقول ان البيان قد يقع من جهة المجتهدين وقد اخللتم بذكره لان ما يقع من جهة المجتهدين ان كان قولا او كتابة
او فعلا او غيرها ان صح ذلك فقد بينا كيفية البيان فيه فلا وجه لالحاقه القول ٭ ولما قال ابو القسم ان ابتدا اللغات هو
توقيف ولان الله تعالى لو اراد ان يعلم الملائكه انه يريد ذلك كان الواحد منا اذا اراد ان يعلم الطفل اسم الجاد
يشيرها بيده اليه وهذا لا يصح لانه اذا كان ذلك الجسم الذي تريد ان يعلمه سواده كالاشاره بما زاد
عليه تعلق بالسواد او بالاسود ٭

باب في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

قد اختلف الناس في ذلك ضروبا كثيرة من الاختلاف وقد ذهب عيسى بن ابان الى ان العموم
من خص على اي وجه كان فالتعلق بظاهره لا يصح وجعل العله في ذلك انه بناه على اصله في ان
العموم اذا خص صار مجازا والمجاز عنده مجمل وما كان مجملا لا يصح التعلق به ٭ وهذا قول ابي ثور من الشافعيه
لكنه قد جعل العله في ذلك ان تخصيصه قائم مقام ان يقول المخاطب اردت بذلك بعض ما تناوله ٭ ولو قال هذا
لتعذر التعلق بالظاهر فكذلك اذا قامت عليه دلاله دلت على انه اراد البعض ويجري ذلك مجرى الجمل وما ذكرناه
من مجرى قوله تعالى واوتيت من كل شيء انه لما عرف ان المراد به بعض الاشيا تعذر التعلق بظاهره ٭ وعلى هذا يتعذر
التعلق بقوله تعالى ان بعض الظن اثم لانه لا يعرف بهذا الظاهر الفصل بين الظن الذي هو اثم وبين ما ليس باثم
وربما يقول انه اذا خص صار مجازا ووجوه المجاز غير منحصره فليس بان يحمل على بعضها اولى من البعض وبهذا
يفارق الحقيقه لان لها حدا محصورا ٭ وبين ذلك ان ما به يفارق الحقيقه المجاز ان المجاز لا يصح التعلق بظاهره والحقيقه

يصح ذلك فيها فكيف يسوغ في العموم المخصوص ان يتعلق به والحال ما ذكرنا ٭ ويفرق هذا القايل بين ان يدخله الاستثناء وبين ان
يكون تخصيصه بهذه الطريقه بان يقول بالاستثناء تحصر المستثنى منه وليس كذلك اذا قامت دلاله على انه عموم مخصوص وقد مضى
الكلام في ابطال ما قاله عيسى بن ابان من ان المجاز مجمل وبينا ان المجاز ينقسم حاله فربما كان مجملا وربما كان بخلافه فلا وجه لتجديد
القول فيه والذي قاله ابو ثور فهو بعيد لانه اذا قال اردت به البعض فقد عدمنا التمييز بين ما اراده وبين ما لم يرده وصار المراد
من ذلك مجهولا ٭ وهذه سبيل قوله ان بعض الظن اثم ٭ وقوله واوتيت من كل شيء وليس هكذا اذا دلت دلاله فعينت المراد
لانها تجري مجرى اتصال الاستثناء بالكلام فكانه والحال هذه يصح التعلق به فكذلك فيما اختلفنا فيه ولو قدرنا انه تعالى بين الفصل بين الظن الذي
هو اثم وبين ما ليس باثم لكان التعلق بقوله في هذه الايه صحيحا ٭ وما قاله من بعد فهو ايضا فيه ابطال من وجوه المجاز لو قدرنا فيها عدم الجميع
لكان البعض اقرب الى الحقيقه من بعض فالخطاب بان يكون محمولا عليه اولى ٭ هذا وان انفرد الظاهر فكيف اذا رجعنا فيما نحمل عليه دون غيره
الى قرينه ودلاله وبهذا يبطل قوله فانا لسنا نحمل المجاز على ظاهره ولكنا نرجع فيه
الى الدلاله التي يعرف بها المراد وبين غيره فقد ثبت سقوط هذا المذهب ٭ والذي يلي هذا المذهب هو ما حكي عن ابي الحسن واليه ذهب
محمد بن شجاع قبله ان التخصيص ان كان بامر متصل من شرط واستثنا فالتعلق بالظاهر صحيح وان كان بامر منفصل لم يصح التعلق به
وانما يبني ذلك على ان العام مع الاستثنا الذي يدخله لا يخرج عن الحقيقه وانما يصير حاجا عن الحقيقه بان يكون المخصص امرا منفصلا
وقد تقدم الكلام في ان العام على اي سبيل خص فلا يخرج عن كونه مجازا فان امتنع التعلق ببعض العمومات المخصوصه من دون ذكر
تفصيل في هذا الباب ٭ وربما كان فيهم من يبني ذلك على ان العام مع الدلاله المخصصه يصير كاللفظ الذي يتناول الباقي حقيقه وهذا
مما قد تقدم افسادنا له حيث بينا ان الادله لا تاثير لها في كون الالفاظ حقيقه او مجازا ٭ والذي يقتضي مذهب القايلين بالوعيد
هو جواز التعلق بالعمومات المخصوصه بل قد نص الشيخان رحمهما الله على ذلك وقالوا في ايه السرقه وما شاكلها انه عام
يصح التعلق به وان اختلفوا في كيفية العموم فيها مع علمنا بانها مخصوصه ولذلك قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
وما اشبه ذلك من الاي وان كان قد حكي في الشرح ان ابا هاشم قد جرى له في بعض المواضع المنع من التعلق بايه السرقه خاصه لا جرم
العمايد والقدر الذي يتعلق القطع به الى امر سوى الظاهر ولكن ذلك لا لاجل انه عام دخله التخصيص بل للحاجه الى تعيين
القدر الذي يتعلق به القطع ٭ والذي نصره رحمه الله في الكتاب هو الصحيح وذلك انه قال ينظر في حال العام فان كان بحيث
لو خلينا وظاهره عرفنا ما اريد منا به لكنا كانضم اليه امر اخر لم يرد منا فالتعلق به صحيح ويحتاج الى البيان كيلا يقترن اليه
شي لم يرد منا وان كان الخطاب بحيث لو خلينا وظاهره لما امكننا ان نعرف ما اريد منا من دون دلاله تقترن بالظاهر فهذا هو الذي
لا يصح التعلق بظاهره ويعد في المجمل نعلى هذا يصح التعلق بظاهر قوله تعالى والسارق والسارقه لانا لو خلينا وظاهره لقطعنا
كل سارق وفي جملتهم من لم يرد منا قطعه وهو سارق ما دون العشره كما ان في جملتهم لسارق العشره على الشرايط المخصوصه
وقد اريد منا قطعه ويفارق قوله تعالى اقيموا الصلوه لانا لو تركنا وهذا الظاهر لما امكننا ان نعرف شيا مما اريد منا ولا يصح منا امتثال
شي منه فلذلك ما لم يكن قد فاته البيان فهو وان كان مخصوصا بان لم يصف محصوصه حتى يخرج عن هذه الجمله الحايض ومن جرى مجراها
فليس الذي منع من جواز التعلق به تخصيصه ولكن العله ما ذكرناه فهذا هو الذي اختاره واقرب المذاهب من ذلك هو ما قاله
الشيخ ابو عبد الله فانه قال متى كان العموم قد تناول حكما لا بد في شرطه او وصفه من الظاهر ما انبا عنها فالتعلق بظاهره لا يصح
كما لا يصح التعلق بالظاهر الذي قد انبا الظاهر عنها فالتعلق به صحيح ٭ وكان وجه الفرق بينهما عنده ان في احدها
كلما يحتاج اليه من الشروط والصفات قد انبا لفظ العام عنه وليس كذلك الحال في الاخر فعلى مذهبه يجعل قوله تعالى والسارق
والسارقه مجملا لحاجه السارق والذي يقطع اليه العره او وصف وشروط فقطعه
يصح تعليق الحكم الاسم الذي قد انبا

ولا دليل العبد يكفيه ما اتفق منهم من بيان الشروط من يجب قطعه دون من لا يجب لبين عرضهم كان ان يفصل بين من يقطع وبين من لا يقطع
فبينوا ذلك شروط من يجب قطعه مفردا وصار شرقه لا يبين الظاهر عنها و يلحقه بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وان
افترقا من حيث لم يعرف في احدهما من الفعل المامور به متعلقا بالاسم للاول فيجري مجرى العام المسلم من التخصيص وهذا لا يمكن ذكره
في اية السرقة لان القطع اذا تعلق بسارق على صفات في نفسه وفيما سرقه خرج القطع من ان يكون معلقا بكونه سارقا فقط ثم
تقول من حق الفروع ان تبنى على هذا الاصل فان دافعته فلا تترك القول ولست اعرف مذهب ابي حنيفة ما حكاه فيه عن عيسى
الخروج عن كثير نقضهم وانما ذلك مذهب [illegible] فاذا فرد وعلى عمومات قد تعلق بها فهو بين ان يفصل بين ما منع منه وبين ما
اجاز التعلق به وبين ان يسوي بين ذلك على ما نقف عليه عند تفصيل الوجوه التي نوردها دلالة عليه وعلى غيره : واعلم ان الذي
قدمناه في باب المذهب هو دلالة في نفس المسألة وذلك لانا اذا امكننا ان نعرف بالظاهر ما اريد منا فقد صرنا محتاجين
الى البيان فيما لم يرد منا فيجب ان يصح التعلق به وان يكون هذا مفارقا للمجمل الذي لا يثبت فيه هذا الوجه وعلى ذلك يجري اية
السرقة فان قال قايل كيف تدعون ذلك مع علمنا بان الصحابة وغيرهم في جميع الاعصار اعتبروا شروط من يجب علينا
قطعه ليعرف ان من لم يشتد فيه هذه الشروط لا يقطع قلنا لانهم لو بينوا شرط من لا يقطع لما دل الظاهر على من يجب قطعه
مع الحال واحد علينا قطعه دون اعتبار شروط من لا يجب قطعه ولو كان الامر على ما ذكرتم لبينوا شروط من لم يلزم في الامرين
وكذلك يجب في كل امر متردد بين النفي والاثبات ان جاز احد الجانبين فيه كان الجانب الاخر في ايقاع التمييز والفرق ولا يعتبر
بالنفي في ذلك فرب شي كان مذكورا بلفظ الاثبات والغرض به النفي كما انه قد يذكر بلفظ النفي والغرض الاثبات وعلى هذا اذا
ذكر حيض المراة فهو وان كان بلفظ الاثبات فالغرض به ما يرجع الى النفي من سقوط كثير من العبادات عنها من حيث لم يمكن ظاهرها
ولا كانت متمكنة من ان تطهر وعلى هذه الطريقة قد ذكروا في شروط القطع في السرقة ما هو نفي كما ذكروا ما هو اثبات مثل قولهم
اذ لا يكون السارق قد لما او والد او شريكا فلا يعتبر اذا بما قاله : ولعل الذي دعاهم الى بيان الشروط في الاثبات انه اختصر منه
لو قصد شرط النفي فاذا بينوا شروط من يجب قطعه صار من لا يوجد فيه هذه الشروط لا يجب قطعه بل تعذر عليهم بيان واحد
واحد ممن يجب قطعه او لا يجب قطعه باعيانهم فقد عدلوا الى ذكر الشروط التي من كان عليها يجب قطعه ليس ذلك على ان كل من ليس
بهذه الصفة لا يجب قطعه وقد كان يصح والحال ذلك : وان يذكروا الشروط من لا يجب قطعه ليس ذلك في الكف عن الغرض فيقوم
مقام الاول ولكن كذلك اتفق منهم ليس مما قلناه انه لو قيل ناهيا ذاكر من شروط النفي لكنا نعرف شروط الاثبات فصارت
الحال واحدة على ما ذكرناه : واحد ما نقول في هذا الباب انه لو قال فاقطعوا ايديهما الا فلانا وفلانا وذكر التخصيص بدليل منفصل
لكان التعلق بها فيه يصح فكذلك اذا دل بدليل منفصل على ان سارق الحبة والسارق من غير حرز والسارق اذا كان والدا
لا يقطع يجب ان يصح التعلق به لان احدهما لصاحبه فيما يفيده واذا صار ما جعل الامرين مجازا فكذلك في الاخر فبطل ما قالوه
وبعد فلو كان لا يصح التعلق بالعموم السليم من التخصيص لا يمنع التعلق بكل العمومات اذ لا شي منها الا وقد دخله تخصيص
راجع الى نفس الفعل او الصفة في الفاعل فلذا تاملت هذه العمومات وجدتها على ما قلناه ولهذا اذا قال تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم فهو مخصوص بما لا ينبي الظاهر عنه وكذلك اذا قال من يطع الله ورسوله وقال ومن يعص الله ورسوله يدخله
نارا خالدا الى ما شاكل ذلك فهذا حكم عام في سائر الظواهر فصار الدافع لجواز التعلق بالعموم المخصوص دافعا
للعموم وصحة التعلق به جملة : ولذلك على ما قاله الشيخ ابو عبد الله من ان الشروط اذا لم يعرف من الظاهر تعذر
الفعل به وليس له ان يقول عند ايراد هذا الكلام عليه ان دليل العقل فلا فارق الخطاب فعرف به
انه لا يراد به الوعيد الثابت ومن طاعته اعظم من معصيته وكذلك فقد عرف بالعقل ان العاجز والمجنون
لا بد خلاف تحت قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم لانه لا فرق بين ان يكون الذي يخصصه من اعتقاديا وبين ان
يكون دليلا سمعيا لان البيان في كل حال لا يتراخى والنقص هو لازم له لان ما قاله من عدم الشروط

في الظاهر موجودها هنا فاذا فرق بينهما فهو بعد النقض وان كانت الحال واحدة في الموضعين على ما بينا واحد
ما الزم الشيخ ابو عبد الله انه لا يتعلق بعموم قوله تعالى اقتلوا المشركين اذا خص الكتابي والمعاهد ومن يجري مجراهما
ولا بد من شروط ليجوز القتل والظاهر لا ينبي عنها فقد جرى ذلك مجرى قوله والسارق والسارقة : فاما تسوية
بين الامرين وذلك ما قال فاصلا بينهما ان ها هنا انما يحتاج الى بيان ما لم يرد منا قتله والا فالذي نقتله للشرك
ما نقتله وفي اية السرقة نحتاج الى بيان من اريد منا قطعه واذا قطع فليس لاجل مجرد السرقة ما يقطع بل لاوصاف
وشروط تختص بها والحال واحدة في الامرين لان من نقتله لو قتلناه لمجرد الشرك لكنا نقتل كل مشرك بل نحتاج
الى ضم شروط اخر اليه فهو مشبه للسارق وقد بينا استواءهما في ان من يحتاج الى البيان هو ليعرف ما لم يرد منه
دون ما اريد منه فقد صار هذا الالزام لازما له : ومن جملة ما الزم قوله صلى الله عليه الجار احق بصقبه لانه لا بد من شروط في
ثبوت الشفعة والظاهر لا ينبي عنها ولا يكون له ان يقول اذا ثبتت الشفعة فللجوار ما يثبت لان هذا لا يمنع من ان
يكون ما قاله من الطريقة موجودا ها هنا وهو تعري الظاهر عن الشروط ولا يسلم له استحقاقه بمجرد الجوار حتى يتبع
الحكم هذا الاسم كما قال مثله في المشركين وقد الزم ايضا ان لا يتعلق بعموم قوله عليه السلم فيما سقت السما العشر
والكل قد تعلقوا بذلك اما حاملا له على ظاهر العموم واما مخصصا له بخبر الاوسق وذلك لانه لا بد من شروط يثبت
عندها وجوب العشر والظاهر لا يكشف عنها ليس هذا انه يجب ان لا يكون الارض خراجية والا يكون ذلك من جنس
القصب والحطب وما شاكلها وليس له ان يقول انما احتيج الى البيان لا في صفة الخارج من الارض بل في صفة الارض
وهي غير مذكورة في اللفظ فصارت الحاجة الى بيان ذلك كالحاجة الى معرفة صفة المخاطب لانها وان لم تذكر في الظاهر
فالتعلق به صحيح وذلك لانه اذا لم يصح امتثال ما وجب علينا في الخارج الا بان يترتب على العلم انها الارض فقد صار الجهل
باحدهما يوجب الجهل بالاخر ويتبادر ما تشبث به لمن صفة المكلف ما قد دل العقل عليه : ومما يشبه هذه الجملة تعلق
العلماء بظاهر قوله صلى الله عليه واله في الرقة ربع العشر مع الحاجة الى شروط لا ينبي الظاهر عنها ومع
كونها مخصوصة تقدر من ذلك فيجب ان يبطل ما عقدوه من المذاهب في هذا الباب : وبعد فقد اطبقت الصحابة من دون
تناكر على التعلق بعمومات مخصوصة : فان عليا عليه السلم حيث قال في الجمع بين الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما
اية لم يقل ذلك الا على ما قررناه من دخول التخصيص في كلا اخرين من العاصين فتقدره وان جمعوا بين الاختين فصح التعلق
بالعموم المخصوص : وكذلك فان فاطمة عليها السلم لما ادعت الارث وتلت قول الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لم ينكر عليها التعلق
بهذا العام مع انه مخصوص بالعبد القاتل والكافر وكان مخصوصا بما روي انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة وكذلك
فان ابن عباس تعلق بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة مع ان الرضاع يفتقر الى شروط
لا ينبي عنها الظاهر فرد لاجل ذلك ما كان يقوله ابن الزبير من ان الرضعة الواحدة لا تحرم وقال قضاء الله اولى من قضاء
ابن الزبير : وقد ذكر في ذلك تعلق الصحابة بعموم اية القذف فيما يجب به من الحد مع ان الاحصان المذكور لا ينبي
الظاهر عنه : وتعلقهم في شان الزنا بقوله تعالى فاجلدوا [illegible] بالاحصان وبقوله الا ما يتلى : واما الصلوة فلا بد فيها من بيان
بلفظ لا يعرف المراد به يصير الجملة مجملة ومثلناه بالاحصان وان كان [illegible] فدخول التخيير فيها والحاجة الى شروط
والمساغ [illegible] التعلق بذلك لما قارنه البيان وان كان [illegible] لم يمنع التعلق به فثبت بهذه الجملة
لا ينبي عنها الظاهر

في ما فعله واجبار هذه الآية الا ما وقع المجمل فيه الا لما نقوله ۞

باب في ما يحتاج من الافعال الى بيان وما لا يحتاج اليه ۞

لما كانت افعال الرسول صلى الله عليه كأقواله في انه يرجع اليها في احكام الشرع صح منا ان نتكلم في بيان حالها وهل تجري الجميع مجرى واحدا او تختلف حاله فقلنا انها على ضربين احدها يستغني عن البيان والثاني يحتاج الى البيان ولم تكن هذه القسمة مما نعده مما نقوله في غير موضع ان افعاله اجمع تحتاج الى دلالة تدلنا على جواز التأسي بها وانه يلزمنا حكمها وانما ذكرنا قوله في هذا الباب لانها بظاهرها لا تدل على احكام الشرع ۞ وذلك لان الغرض ان بعد قيام الدلالة على انا متعبدون بافعاله صلى الله عليه تنقسم هذه القسمة كالذي بعد قيام الدلالة على انه لا يخاطبنا بخطاب على وجه يقبح من وجوه الكذب او الالغاز والتعمية بان يجب ان يكون قوله وقول الله جل وعز يجري في الاحكام خطابه منقسما الى هذين الوجهين فقلنا ان بعضه يستغني عن البيان وبعضه يفتقر الى البيان فهما تستوي اقواله وافعاله في هذا الوجه ۞ فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا ما يستغني من افعاله عن البيان هو ما وان احتيج في كل واحد منها الى تقدم غيره له ۞ فاذا عرفنا انه في فعله ما وقع على ذلك الوجه يتقدم به العلم من جهة الشرع الواقع على بعض الوجوه له حكم مخصوص ووقع مجملا احتيج الى البيان فالاول هو نحو ما استقر في الشرع بعد الحفناه بيانه وما لم يتقدم فيه شيء على وجه مخصوص ۞ فاذا اداه ابانه فاعلا للصلاة على هذا الحد استغنينا عن بيان ان ما يقام من الصلوة باذان واقامة فهو من المكتوبات الواجبة ۞ وكذلك اذا اتى بشيء في شيء هو من القرآن يعرف به انها واجبة كتقدم علمنا بان ذلك من شعار المكتوبات الزائدة في اليوم والليلة الا انما هو قرآن عرفنا بذلك ام لا فقرأ به في الصلوة او ابتدأ فقرأ شيئا في صلوته مع تقدم علمنا بانه لا يصح ان يقرأ في الصلوة الا ما هو قرآن عرفنا به فلما لم يثبت قبله عرفنا انه مرتد او تركه انه قولان فيجب هذا اذا لم يترجح انسان عرفنا الله ذاتي يحصل لنا سبب [illegible] عرفنا مثل ذلك من حاله ۞ ومن هذا الباب ان يقعد الى فعل في بعض الصلوة على نحو وقد مات عرفنا كونه او مثبته بالذي فعله ركوعين في ركعة واحدة في صلوة الكسوف او ما شاكل ذلك الصلوة عرفنا من جهة تلك الصلوة ولم يحتج الى البيان ۞ فاما الثاني فهو لان هذا الباب انما يخرج عن هذه الجملة اذا وقع سهو عنه فاما المقصود اليه فلا بد فيه مما ذكرناه فاما وجوبها او كونها مندوبا اليها كصلاة منفردا لانها لا تعرف بهذا الظاهر اكثر من كونه شرعا اذا كان مقصودا اليه على الحد الذي كان يفعله او لا فليس ذلك بدلالة على وجوب الصلوة فلا نعلم بل يحتاج الى البيان واحد اذا روي انه قضى ما فاته من الصلوة على الترتيب ۞ ويحتمل ان يكون بخلاف ذلك وليس الترتيب في قضاء الفوائت لان من الجائز ان يكون قد فعله على جهة الوجوب ۞ ونظير هذا ان يروى اعتكافه بصوم لان تجرد فعله لا يدل على ذلك ۞ وهو ابتاع الفعل بعد الفعل بل هو ان خلافه لا يجوز وقد كان ذلك في رمضان فللصوم وجه من الجائز ان لا يكون فعله له على جهة الشرط حتى لا يصح الاعتكاف الا بالصوم ومتى كان ذلك على الوجوب لانه قد يداوم اذ ينور ما يرجع اليه من اعتكافه لاجله وكذلك لو روي انه داوم على بعض الافعال لم يدل ذلك على الوجوب ولا انه وقع منه صلى الله عليه على الندب كما داوم على الواجب ۞ ولهذه الجملة صح اختلافهم في موضع سجود السهو فقال قائلون انه لما وقع داخل الصلوة علمنا انه زيادة ۞ ومنهم من قال بل موضعه داخل الصلوة والثاني انه لزيادة على داخل الصلوة وخارجها حملنا احدهما على انه كان للنقصان لان السهو كما يصح في نفس الصلوة فقد يصح في سجود ولكن انما فعله في بعض الاحوال خارج الصلوة لسهو عرض له من فعله واحتمل انه مسح على السهو وكذلك لا حاجة ۞ فان هذا حكاية فعل واحتمل ۞ ومن هذا ما روي انه مسح رأسه واذنيه فوقف ذلك على ما روي انه اخذ لهما ماء جديدا حديث واحتمل ان يكون انما الذي مسح به رأسه هو الذي مسح به اذنيه فهذه حالة الافعال ۞ واقتسامها الذي يجري عليه ۞ وبالله العون والتوفيق

باب في وقوع البيان بالافعال

لم يختلف العلماء في ان افعال رسول الله صلى الله عليه اذا وقعت مبتداة ليس بيانا وهو الاحكام ولم يختلف بينهم خلاف ايضا في ان فعله يصلح ان يقع بيانا للمجمل قوله او مجمل قول الله جل وعز حتى حدث من ابي بكر الدقاق الخلاف في هذا الثاني خاصة في انه منع من كون الفعل بيانا للمجمل ويعلل لذلك بما نذكره من بعد ۞ وكما ان لفعله هذا الحظ فكذلك لتركه حظ البيان لانه صلى الله عليه اذا فعل فعلا في وقت ثم عاد ذلك الوقت فلم يفعله ولا عذر فانا نعرف بتركه انه لم يكن ما فعله واجبا فيصير تركه بيانا لفعله على ما نقوله في القنوت في الفجر وكذلك فاذا ترك التشهد الاول ولم يرجع فيه واذا ترك سنة الاذان في الربما شاكل ذلك فان كل هذا يعرف لنا انه لم يكن واجبا بل كان مندوبا اليه ۞ فاذا قد رتبنا حصول العلم بوجوب بعض العبادات فتركه صلى الله عليه من بعد ولا عذر يدل على انه منسوخ وجوبه وان كان قد جعله في الكتاب منسوخا او مخصوصا ولكن التخصيص يجب اقترانه كالاول والنسخ يجب ان يتأخر وما تأخر لا يصح ان يكون مخصصا كما ان ما يقارن لا يكون ناسخا ومتى سئل عن شيء فكف عن بيانه مع ماس الحاجة دل على انه باق على حكم العقل ومتى ترك النكير فيما انه لم يثبت بالشرع حسنه كان في معنى الفعل فقد ابانا عن تغير حاله في القبح فقد جرى تركه مجرى الفعل ۞ فقد ذكرناه ونعود الى ذكرها ههنا لظهور فائدته ولكنه رحمه الله ذكر ما يسهو احمر به فمن خالف فقد وقع الاجماع انه ليس لافعاله احكام الافعال كانت مبتداة او مبينة للمجمل والكلام في تفصيل احكام الافعال فنقول ان الاجماع سابق على جواز الرجوع الى افعاله صلى الله عليه في الصلوة والحج وجعلوها بيانا للمجمل الفرض ثانيا قول الله عز وجل اقيموا الصلوة ولقوله وبعد فقد رجع العلماء ما اسرهم الى افعاله صلى الله عليه في الصلوة والحج وجعلوها بيانا المتقدم ويجب بطلانه قوله ۞ فكيف يمنع من وقوع البيان بالفعل وقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فقد دل عليها على انما دل عليها فاذا دل على الناس حج البيت وعلمنا انه صلى الله عليه قد صار بيانا للمجمل قوله جل وعز في بيان مواقيت الصلوة لانه تعالى انما دل عليها بالفعل وايضا فان فعل جبريل عليه السلام قد صار بيانا للرسول صلى الله عليه بامامه جبريل له في هذه المواقيت ۞ ثم عرف هذه المواقيت ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ۞ وبعد فاذا ثبت ان افعاله دلالة على الاحكام وجه الجملة فنقول ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فكما كان القول فاصحا فيه فكذلك الحال في فعل الرسول وبعد فلا يصح التبيين بالافعال في وجه دون وجه لانه لا يصح جاز في فعله ان يكون بيانا للمجمل قول الله سبحانه فكذلك نقض لها على وجه دون وجه فاما ان يمنع من صحة التبيين بالافعال من القول كما صح مثله في ابتداء الاحكام فمن اصحابنا من خالف في ذلك وليس يخلو من ان الفاعل مشاهد يجري فعله مجرى المشاهدة وتقع الحطين لم يعرف كونه دلالة على موضع دون موضع ولا اجمال جاز لانه ان كانت الصحابة تعلم الغير الشرعيات من وجوه البيان ۞ فان قيل انها اكثر من القول وابعد من الاجمال وعلى هذا كانت البيان ولو قيل انها اكثر من القول وابعد من العلم بالقول وعلى هذا بالفعل او بالقول وهذا لا يتاتى في الفعل والقول الفرهد الى تعليق فعله به فيصير العلم به التفصيل اقوى من العلم بالقول وعلى هذا اذا اراد تعليم الغير بعض الصنائع بينه وبينه وهذا تعلق احدهما بالآخر وصلوه بالفعل كما كانت تعلم بالقول وعلى هذا فلا بد من الاتصال به وربما تعلق بينه وبينه قوله به يعرف تعلق احدهما بالآخر فان قيل انكم تقولون ذلك اذا اريد جعله بيانا للقول فلا بد من الاتصال به وبما ذكره ان يكون مبتدأ كما يجوز ان وانا بينا في بعض القول مع بعضه وربما قالوا اذا كان لا بد من اتصاله وعلاقة فلا بد من قول به ۞ فيل ان قد بينا فذلك القول اذا هو البيان دون الفعل والذي يبين ذلك انه اذا لم يكن بينهما تعلق جوز فيه ان يكون مبتدأ لا ما يتمسك به فصح الرجوع اليه يكون بيانا اذ لا ظاهر للفعل والذي يبين ذلك انه اذا لم يكن منهما تعلق فصح الرجوع اليه ان الفعل متصل بالقول وان خالف اتصاله به اتصال القول بالقول ذلك لانه اذا كان الله فقد وجب عليكم عبادة ثم قام فصلى ركعتين عرفنا تعلق هذا الفعل بذلك القول من حيث ثبت ان البيان لا يجوز ان يتأخر ۞ وبهذا نأمر ان يكون ذلك فعلا مبتدأ ولا اقتضى تأخر البيان ۞ وقد يقع وصل احدهما بالآخر بقول نحو لك هذا

يقول ان الله قد اوجب عليكم عباده وهو ما افعله وكما يكون هذا القول هو الذي به وقع البيان لانا انما نتبين بالفعل الذي اوجب الله
علينا دون هذا القول الاترى انه لو اقتصر عليه ما عرفنا ما نتعبد به • وعلى هذه الطريقة قال صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي
على فعله بذلك على ما يرى • فان قال ان الفعل يتاخر عن اقيموا الصلوة
يجعل فعله بيانا للمجمل من قوله جل وعز ... واما حال القيام في الحشر وكلامك في الاول دل على المنع من وقوع بيان
القول والبيان لا يتاخر قيل له قد يحصل التبيين بالفعل ... لا يقع بالقول فان قيل على كل حال يتاخر
المجمل بالفعل هذا وقد بينا ان الفعل قد يتعقب القول فيقع التبيين ... من طول ان الغرض يتم باخره ويراعى كل ما انفصل من
لمن قوة الفعل تطول قيل له قد يقع البيان بالمشترك من القول ... فلذلك الحال في الفعل • فيثبت بهذه الجملة صحة ما قلناه ويبطل ما يتعلق به
شرط واستثنا ثم لا يقال ان البيان قد تاخر ... في معرض السوال على دليلنا

باب في تقديم القول على الفعل

من حالف في الوجوه التي احدثناها هاهنا قول مجمل مفتقر الى البيان فورد قول يصلح ان يكون بيانا فا
الغرض بالباب ان يكون ... تاخر احدهما عن الاخر فيجعل المتاخر ناسخا و الا كانت الفايده
في باب البيان
له وورد ايضا فعل يصلح لهذا الوجه ولم يعرف تاخر ... محتملين يصح الجمع بينهما بان افاد احدهما ما يفيده الاخر
فيهما سوا فيصح جعلهما جميعا بيانا او يفيدان فايدتين ... بان يكون بيانا احق • والذي قاله في الكتاب ان القول بالتقديم
فلاجل التنافي لابد من ان يقع البيان باحدهما ... في القارن حجا الى عمره الله يكفيه فيه طواف
اولى من الفعل ... ما فعله الشافعي في الرجوع الى ما روي عن النبي صلى الله عليه ... لما كان هذا فعلا وللاول قولا وصار ذلك
واحد وسعي واحد دون ما روي انه صلى الله عليه كان لهما طوافين وسعيين ... الى الافعال في صحة التبيين بما هو عليه
بيانا للمجمل قوله تعالى واتموا الحج والعمره لله • ووجه هذا القول ان الرجوع الى الرجوع الى الفعل • وبعد فالقول يدل
بنفسه ... فاذا كان القول موجودا لم يصح ... بالقول ظاهر لا يحتاج الى امر
مستقل ... الحاجة البيان ولن يكون كذلك ... عدم القول ... وتعلق القول بالمبين ... ان يتنزل منزلة الاستثنا والشرط
بنفسه • والفعل يدل بواسطه فكان القول اولى • وبعد فالبيان له تعلق بالمبين ... ان القول والفعل يتساويان
سواه • وتعليق القول الفعل بالقول احتاج الى قول اخر • ويبين صحة ذلك ان القول في ... ولو قال قايل ان القول والفعل
ويكون فيه المنافيه ممكنه وليس هكذى الفعلان هذه الوجوه بيت القول على الفعل • ... هو فعل لكان مذهبا بل
في كونها دليلين شرعيين فيجب ان يطلب الترجيح بينهما ... اذا احدهما هو قول والاخر هو فعل ... وفي ذلك نظر
نقول ان الفعل قد يكون اقوى حالا من القول ... فكيف ساغ لكم ما قلتم ... فقد جرى لمن تكلم في اصول
وهذا المحتمل للامرين يصح احدهما ولا

باب في البيان هل يجب ان يكون كالمجمل في القوه وعن ما لم ؟

الفقه ان بيان الشي في حكمه فان كان المبين واجبا فذكر بيانه وان كان ندبا فذكر بيانه ... كالتعرف بالمبين
يصح للاخر ... فاذا اريد به كان البيان يتضمن وجوب ذلك الفعل او كونه ندبا ... هذا الحكم في الفعل بالبيان على ما يثبت في قوله تعالى
فلا نحو ذلك لئن وجوب الفعل وكونه مندوبا اليه انما عرفناه بالخطاب الاول دون هذا البيان ... فهو ابتدا في نفسه
وانوا حقه يوم حصاده وقوله اقيموا الصلوة وما شاكل ذلك وان اريد به ان كل ما كان بيانا للمجمل الواجب
واجب وما كان بيانا لمجمل مندوب فهو مندوب اليه • وليس لاحد ان يقول كيف يجب هذا الاطلاق مع علمنا بان كثيرا من المسنونات
ما جعل بيانا للمجمل الواجب فهو مندوب اليه على ما عرفناه في افعال الصلوة لانه وقع فيما هو بيان له كثيرا من المسنونات
وذلك لانا انما عرفنا ... ما صار بيانا للمجمل الواجب هو مندوب الدليل ليس بواجب بل لا له منفصله وقد لولاه لقضينا في
الجميع بانه واجب كوجوب المبين • فاما القول فان بيان المجمل يجب ان يجري مجراه في ظهوره وفي قوة الحال في
نقله حتى تقطع به ... المبين • وقد حكى الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن انه يجب ان يكون في حكمه في باب ظهور
النقل ... لانه لم يثبت في الظهور نقله كما الخبر الذي ... فيما سبقت
علاوه ... من العلم الخبر للاوصاف الاحاد ... والكل قد اطبقوا على قوله والعلم
الثنا العشر ... في هذا القدر و العدد
قبوله

به فيجب ان يكون بيانا لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده • وعلى هذه الطريقة كان يثبت مواقيت الصلوه ويقول
لا اثبتها الا بطريق مقطوع به وكذلك كان يقول قد اجمعوا على ان عندما يصير ظل كل شي مثليه فقد خرج وقت
الظهر وكان اجمعوا على ذلك فقد اجمعوا على انه يخرج وقت الظهر بدخول وقت العصر فاثبت المواقيت بهذه
الطريقه دون اخبار الاحاد ولم يفرق بين ذلك وبين خبر الرعاف وما شاكله لانه يقول انما اوجبت هذه
القضيه فيما هو بيان للجمله المفتقره الى بيان دون ما ليس بهذه الصفه • فهذا هو الذي كان يقوله ابو الحسن ورده بما
اجرى في كلام العراقيين اشتراط عموم البلوى في وجوب كون البيان كالمجمل • وبما جرى عن ذلك ورد الذي ... رحمه الله
في الكتاب انه غير ممتنع ان يكون البيان دون المبين في القوه والظهور وان الحال في ذلك موقوف على ما يعلم الله تعالى
من الصلاح فاذا كان لا يمتنع ان يكون الصلاح معلقا بان يجعل بيان المجمل معلقا باخبار الاحاد او بطريقه القياس والاجتهاد
فيجب ان لا يقضى بما قالوه • والذي يبين صحة هذه الطريقه ان الله تعالى قد تعبدنا بالتوجه الى الكعبه ثم قد يتعذر العلم بها في
بعض الاحوال فيرجع الى غالب الظن • وعلى هذه الطريقه علمنا انه كثير من احوال الصلوه واوصافها وشروطها التي هي
في الظهور كنفس ايجاب الصلوه بقوله تعالى اقيموا الصلوه وكذلك الحال في الزكوه • وبعد فان بيان المجمل جار مجرى تخصيص
العام فاذا جاز تخصيصه بالقياس وباخبار الاحاد وكذلك يجب انه لا يمتنع مثله في بيان المجمل ثم يقال انه اذا كان ذلك مما تعم البلوى
به فبيانه يجب ان يظهر للجميع على ما يتعلق به الصلاح وان لم يكن كذلك بل كان من باب فروع الزكوه وما يختص به الايمه من احكام
الحدود وغيرها وانما يجب ان يظهر لهم حاجه دون ظهوره للجميع ولا يجب عموم البلوى او خلافه ان يكون البيان مقطوعا به واما
يجب ان يزاح عله المكلف فيه بالوجه الذي علم الله تعالى تعلق الصلاح • والذي قاله في الدرس انه ان كان ذلك من باب العلم او من باب
العمل الذي لابد فيه من علم فلا بد من ان يكون البيان مقطوعا به لا لانه بيان المجمل ولا لانه مما تعم البلوى به ولكن لان طريقه العلم او العمل
الذي يتصل بالعلم فان لم يكن كذلك فالامر على ما قررناه من جواز ان ينقص رتبه البيان عن رتبة المجمل في الظهور عمت البلوى به او لم
تعم • فعلى هذه الطريقه وجب ان نعلم قطعا ترتيب افعال الصلوه من تقديم الركوع على السجود وترتيب القراءه على
الايمان كل ذلك لان المأخوذ علينا في هذا الباب العلم او العمل وليس هكذى الحال في التوجه الى الكعبه وما شاكل ذلك من اوصاف الصلوه
وشروطها لان الرجوع فيه الى ما لا يقطع به من الظن جائز ثم ما كان من طريقه العلم او العمل المقرون بالعلم ينظر في حاله فان
ساغ التكليف فيه على كل حال وجب ظهوره للكل والا وجب ان يظهر لمن هو مكلف بذلك على ما قلناه في الحدود والزكوه
وغيرهما وهذا اصح مما قبل في ذلك وبالله التوفيق

باب في بيان ان المجمل وما هو خارج عنه وما اخرج منه وهو داخل فيه

قد حكى بعض اصحاب الشافعي انهم جعلوا العمومات التي تتضمن المدح
والذم وما شاكلها مما لا يصح استفاده احكام الشرع منها وقالوا يجب ان يكون الدال على احكام الشرع مما قصد به الى العموم ولم يقصد
الى المدح بقوله تعالى ... حيث تعلقت بجواز الجمع بين الاختين المملوكتين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فقالوا ان
المقصد بالايه مدح من يحفظ فرجه عن المحرمات وليس في الايه بيان المحرمات والواجب الرجوع الى الايه التي قصد بها بيان من تحل
ومن يحرم من قوله جل وعز وان تجمعوا بين الاختين ولذلك قالوا لمن اوجب الزكوه في الحلي تعلقا بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضه
ولا ينفقونها في سبيل الله فقالوا المقصد بها ذم ما نع الحق الواجب عليه في ماله دون بيان ما تعلق به فلا يصح ان يحتج به في
هذا المعنى ويجب الرجوع الى دليل سواه • ورتما قال بعضهم ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم انما اراد به
اثباتها اما لنا من جهه الرضاع فاما اوصاف الرضاع وشروطه وما به يصير كذلك من القدر والعدد فلم يتضمنه
الايه واعلم ان هذا لا اصل له فاسد وذلك لانه ليس ببين فقصده

وما شاكلهما وبين بيان احكام الشرع تناف ولا ما يجري مجراه فاذا كان الظاهر
الاحكام من مدح وذم فالواجب حمله عليها جميعا ولا فرق والحال هذه بين ان نعلم اذا افضى به المدح لم يتعلق
يفيد ما ذكرناه بالحكم الشرعي لم يصح الاستناد الا به على المدح والذم والثواب والعقاب
في الحكم الشرعي وبين ان نبين اذا قصد به بيان الحكم الشرعي ذلك انا بالمدح نتوصل الى احكام الفعل وكذلك بالذم فكيف يجوز ان نمنع
فاذا كان هذا لا يصح فكذلك ما قالوه بل هذا في باب اكد من النص على وجوب الفعل او قبحه فقد صار ذلك ابلغ في بيانه تاكيدا
من تبيين الاحكام بهذا الخطاب وبعد فلو جاز ما قالوه لامتنع التعلق بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة
فيما ذكرناه لم يمتنع من ذلك فاقطعوا ايديهما وبقوله الزانية والزاني فان المقصد بذلك الزجر وما يثبت بهذه الافعال من الوعيد واستحقاق
العقاب وكذلك في اية القذف وقد تعقبها ذكر التوبة لانه قد بين حكمها في ازالة الفسق وغيره من الاحكام
وعلى نحو هذه الطريقة كان لا يصح التعلق بما روي عنه صلى الله عليه من قوله من قتل قتيلا فله سلبه لان الغرض به
الترغيب في القتال وبعد فكان لا يصح من الصحابة التعلق بعموم قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقد عرفنا انهم قالوا
احلتهما اية وحرمتهما اية والاية المجملة هذه ومتى قالوا ان الظاهر لا ينبئ عن احكام الشرع فقد خرج عن الخلاف
وانما نظهر اذا كان الخطاب ظاهرا في الدلالة على حكم الشرع فاما اذا لم يكن كذلك فنحن نساعدهم على ان التعلق بظاهره
لا يصح فثبت بهذه الجملة ان الاصل الذي اصلوه لا يصح وليس كلامنا في تصحيح هذه المسائل المتعلقة بهذه الايات
ولكنا اردنا ان نبين ان ورود المدح والامر وما اشبههما في الايات لا يمنع من دلالتها على احكام الشرع ولعل
الذين خالفوا في ذلك ظنوا ان بين هذين التصديق تنافيا وقد بينا خلافه ويحكى عنهم انهم قالوا اذا كان يحكي وهو
رسول الله صلى الله عليه لا يريد به الا بيان ذلك دون تعرض لما عداه فهكذا يجب في الخطاب وهذا ساقط لانه ليس
الفعل كان يصلح للدلالة على حكمين فيعارف القول في هذا الباب فلا تشبه بين الامرين والذي يصلح ان يكون شبهة
للعالم في ذلك هو ان يعتقد وجوب قصر الكلام على ما قصد لاجله ولا يتجاوز به ما عداه وهذا اصل قد قدمنا بطلانه
ومما يشبه ذلك قول من قال من الفقها ان لفظ الجمع المنكر اذا ورد في الخطاب لا يصح التعلق به بل يصير مجملا نحو قول
القايل اعط زيدا دراهم قالوا لانه يصلح للثلاثة ويصلح لما زاد عليها من الاعداد فلا ندري اي القدر اراد دون غيره
وهذا الخلاف يرجع الى الجمع الذي ليس فيه ما يوجب التعريف ولا ما حمل هذا الجمع قد حكينا عن ابي علي انه يجعله على
العموم اذا ورد في خطاب الله جل وعز فاما في المنكر فهو محمول على اقل الجمع لانه المتيقن وما عداه مشكوك فيه
وقول من يقول انه لعله قد اراد الزيادة فهو كقول من يقف في العموم العاري عن قرينة فيقول لعله قد اراد المخاطب به
الخصوص ثم لا يعين الثلاثة ولكنا نقول ثلاثة لاجماعنا على انه يعود عند التعيين الى التعريف وهذه الطريقة اسلم من
ان نقول لمن خالف انه القول بان يصلح لهذه الاعداد لجعله معرفة لانه يقول اذا لم يعين فلم القصر فقيلا بالعموم لم يلزمني
ذلك كما لم يلزمك لما لم تعين الثلاثة ان يصير معرفة وكذلك فهو اولى من ان يقال ان اجمله على الثلاثة لان قبليك الغير
جميع الدراهم متعذر لانه يبطل علينا المضاف من الجموع وتضمن الجمع وقد ذكر رحمه الله في الشرح ان مثل هذا اذا
ورد في الخبر رجعنا الى المخبر ما لم يات بما يفيده وان ورد في الامر والتكليف فهو محمول على الثلاثة لا محالة واذا ورد في الخبر
الظاهر على ما يتعلق به الاقرارات فانه اذا قال لفلان علي دراهم يصح تفسيره بكل ما ينطلق عليه اسم الدراهم فلا بد
من انه يرجع اليه والحال هذه وكذلك في اتباع الخلاف وجعلوا العلة في وجوب رجوعهم الى نيته ان معنى
العهد يثبت في الخبر والواجب في الكلام على العهد واما الامر فانه لا بد له فيجب حمله على ما قلناه عند تجرده
وهذا الوجه من الفرق قريب لانا اذا ذا عينا العموم من الخطابين فكلامه

محمول عليه في الامر وفي الخبر على سواء فيجب الا يقع بينهما فصل من هذا الوجه كما يجب حمله على ازيد من الثلاثة عند الاخبار وكذلك
الاوامر وقد ذكرنا ما يدل على ذلك وبهذا هو الواجب والله اعلم ، وابعد من ذلك قول من ادعى الاجمال في
قوله صلى الله عليه في الرقة ربع العشر وقال ان التعلق بظاهره لا يصح لانه لم يرد في اثبات الزكاة في هذا الجنس
من دون بيان قدر الماخوذ منه من الورق وجعل نظايره قوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق مخصصا لانه بينا ونحو
نظير خبر العشور ليس خبر الاوساق مخصص لا يبين فدعوى الاجمال في ذلك لا معنى له والذي يصلح ان يكون شبهة في
ذلك هو ان نبني هذا على قول من يقول ان الالف واللام اذا دخلا على اسم الجنس افادا القليل دون العموم فلا يدري
انه اوجب ربع العشر في اي شي منه ، ونحن قد بينا من قبل ان الصحيح ما قاله ابو علي رحمه الله في ذلك فلا وجه لما قالوه
ومن جملة هذا ما ادعى الشيخ ابو عبد الله وحكاه عن الحسن من الاجمال في قول الله تعالى وامسحوا برؤوسكم من حيث قالوا
ان البا للتبعيض ولا ندري اي بعض اراده بهذا الظاهر فيجب ان نرجع الى ما روي من انه صلى الله عليه مسح بناصيته ، فيجعل
الواجب ما يتقدر بالناصية ، وبالعكس من ذلك قال اصحاب الشافعي ان البا تقتضي الالصاق الفعل بما دخلت عليه فاي قدر من
الراس مسحه فقد ادى الظاهر حقه ، واعلم ان البا للتبعيض ما ينكره اهل اللغة وانما هي عندهم للالصاق على ما
ذكروه واذا كان كذلك ثم كان الراس اسما لجميع هذا العضو وان احتمل كل شي منه باسم فيجب لاجل الظاهر ان
يستوعب الراس بالمسح على ما قاله الحسن البصري رحمه الله وهو قول ابي علي رحمه الله وذهب مالك والزبيري وعلى هذه الطريقة
يجب ان يستثني فيقول امسحوا برؤوسكم الا موضع كذا وكذا ولولا ما دل الاجماع عليه من ان مسح الوجه لا يجب لكان يلزم
الظاهر قوله وامسحوا برؤوسكم ان نمسح جميع ما ينطلق عليه اسم الراس ومعلوم ان الوجه داخل في جملته وان انفرد
باسم خاص فهذا هو الوجه في ذلك ، ولو سلم للشيخ ابي عبد الله ولغيره كون البا مفيدة للتبعيض لم يصح دعوى الاجمال وان كان
حمله على مسح ما يسمى بعضا اي بعض كان على ما قاله الشافعية وبعد فكيف جعلوه مجملا من حيث دخلته البا التي تفيد عندهم
التبعيض ثم جعلوا ما روي انه مسح بناصيته بيانا له مع انه بلفظ البا وهذا يوجب ان يكون البا كالمجمل واما قول الشافعية ان اي
قدر منه مسح فقد وفى الظاهر حقه فيعدل عن الراس على ما بيناه وهو اسم لجميع العضو فيجب الاستيعاب لحق الظاهر الا
ان تقوم دلالة تخصص وليس لهم ان يقولوا انه يقال مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وما شاكل ذلك وانه كان الممسوح ظهر قالين
ذلك انما يعرف عن ظاهره لشاهد حال ومثل هذا لا يثبت في خطاب الله تعالى حتى لو قدرنا وروده مثل ذلك في حكاية بيته لعلو
بحملناه على العموم فهذه طريقة ، ومن هذا الباب حرف النفي اذا دخلت على الافعال مثل ما روي
من قوله صلى الله عليه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي الى ما شاكل ذلك فان كثيرا من متقدمي اهل العراق كانوا
لا يمنعون من صحة التعلق بهذا الجنس ويوافقون فيه الشافعية وغيرهم من الفقها والمتكلمين وكان الشيخ ابو عبد الله
يمنع من صحة التعلق بذلك وحكي عن ابي الحسن رحمهما الله ويقول قد دخل الحرف على انتفاء الفعل مع علمي بثبات الفعل
من دون هذا الشرط فان الصلاة توجد ولا فاتحة ويوجد النكاح من دون ولي فاذا هي ذلك وجب ان يدخل النفي على حكم
من احكامه وليس في الظاهر ما ينبي عن واحد منها ومن الجايز ان يريد نفي الاجزاء ومن الجايز ان يريد نفي التمام والفضل وهما مختلفان ، قال ولو شاعت
منهما وغير جايز ان يحمل عليهما لمذهبه في ان العبارة الواحدة لا يجوز ان يراد بها معنيان لانه يودي الى نفي الشي واثباته وذلك
خصمه على هذا الاصل لكان في هذا الموضع لا يجوز ان يراد هنا المعنيان بيان ذلك انه في حمله على نفي الكمال اثبات
مما لا خلاف في امتناعه

الاجزا فاذا حمل مع ذلك على نفي الاجزا اقتضى ثبوت الاجزا ونفيه وهذا لا يصح فيجب ان يكون من قبيل المجمل
الذي لا يصح التعلق به • والصحيح عندنا ان النفي داخل على نفس الفعل فكانه صلى الله عليه منع ان تكون الصلوة شرعية الا بالفاتحة
ولسنا نقول انه داخل على حكم من احكامه حتى تتاتى الشبهة التي ذكرها • ان تكون صلوة شرعية
كما ان لا صلوة الا بطهور يمنع ان تكون صلوة الا بطهور ولولا قيام الدلالة في بعض ما دخله النفي على ان المراد به بعض الاحكام من
قبل ذلك في جاري مجرى قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لاجرينا الكل على طريقة واحدة اذ الظاهر يقتضي دخول النفي على
نفي الفعل نحو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالغرض الاثبات وان كان بلفظ النفي ومثل هذا
نفي الفعل الشرعي وهذا في تقدير ان الصلوة الشرعية ما يقرا فيها بالفاتحة فكانه اذا قال لا اله الا الله فهو
نفس الفعل الشرعي والغرض بالنفي هو ما يرجع الى الاثبات وكلمة التوحيد دنا
فاما اذا اورد ولا ادخل في الدار الا زيد ولا عالم الا فلان
كسنه في الكلام • وكذلك اذا قيل لا اذكره في المال فالغرض انما المال ذكره
في نحو قولك ان الاله واحد وهذا باب ظاهر لا اشكال فيه • فكذلك الحال في الخبر المروي في قوله لا
فالغرض اثبات زيد عالما واثبات فلان في الدار
صلوة الا بفاتحة الكتاب • وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل معا ذكر النفي في هذه المواضع على طريق التبع للاثبات
واما قوله صلى الله عليه هذا الشرط بلفظ النفي ليكون اوكد • ووجه التاكيد فيه انه لو ذكر بلفظ الاثبات لم يكن ليدل ذلك على ان
من دونه لا يثبت صلوة شرعية جواز ان يقوم غيره من الشروط مقامه واذا ذكر بلفظ النفي انبا عن ان عند فقده لا تثبت
صلوة شرعية • وكان للاول في جميع ذلك ان الصلوة من اسما الشرع فاكتفا الداخل عليها يوجب خروجها عن ان تكون شرعية
من دون هذه الشريطة ولو سلم ان الغرض به النفي لما ضرنا لانه يكون قد نفى كونه شرعيا من دون ما ذكرناه لانا انا قد بينا ان
النفي هو الاثبات وان كان بلفظ النفي • فان قال قايل فيجب على ما ذكرتم ان يكون ما لا يقرا فيه بالفاتحة غير صلوة اصلا
كما ان ما يفعل لا بطهارة لا يكون صلوة • وهذا يوجب عليكم ان تقولوا في صلوة من يقرا فيها بغير الفاتحة ان ما يفعله ليس بصلوة
وفيما يعقد من النكاح بلا ولي انه ليس بنكاح وهذا مما لا يصح ان تكابد • قيل له ان الظاهر يوجب ما سالت عنه لكن ذلك ينقسم
فمنه ما يكون من باب الاجتهاد ومنه ما يتعلق الحكم فيه بواحد فاما سبيله سبيل الثاني فعلى كل حال ينفي كونه شرعيا من دونه وما يجري
مجرى الاول فهو موقوف على اجتهاد المجتهد فاذا اداه اجتهاده الى انه لا يصح الصلوة الا بالفاتحة فالصلوة الشرعية
عنده ما جمع هذا الحكم فلا يجزي في غيره ان يكون صلوة شرعية ويجري مجرى من جعل القرو عبارة عن الحيض انه لا يعتد انقضا العدة
الا به ومن اداه اجتهاده الى خلاف ذلك فجعلها صلوة شرعية وان لم تتضمن الفاتحة فالاول لا يحرج الطهر من فعل ولا من فعل
من يرجع الى قوله الا مع الفاتحة والثاني يجيزها من فعل نفسه وفعل من يرجع اليه بلا فاتحة وذلك مما لا يمنع ان يكون الطهارة
يقتضي ما دخل النفي عليه وفي العقد الاخر يستوي حال الجميع على ما فصلناه ويجري ذلك مجرى الزنا ومجرى الانجية الفاسدة
عند بعضهم دون بعض ليس احد • فان قيل فلو سلم لكم ان النفي دخل على الحكم ها يفعق في الجميع والاخر يختلف فيه • فيجب
لا على نفس الفعل لكان يصح ما قالوه • قيل له لا وذلك لانهم قد احلوا فيه بكونها شرعية مفعوله على ما امر به ولا
يقتضي الاجزا من ان يتضمن هذا المعنى اذ لا تكون صحيحة شرعية الا وهي مجزية وهذا المعنى فيها مفقود على الاجزا
الذي يراد به نفي القضا واذا كان من اجل ما ذكرناه بطل قولهم انه اما اراد به نفي الاجزا او نفي الفعل بل يقال او
نفي كونها شرعية • فاما قولهم انه يتنافى ان يراد به نفي الاجزا ونفي الفعل فانما يصح اذا لم يكن في القسمة سواهما
فاما اذا كان القسم نفي كونها شرعية دخل تحت هذا النفي نفي الاجزا ونفي الفعل والكمال • ولا يثبت التنافي
على ما قاله • فان قال فما قولكم في الاسما التي ليست من اسما الشرع هل تجري مجرى ما

ذكرتم لو لا علي ما عرفتم من حال كثير من اصحاب الشافعي انهم تعلقوا في اعتبار النية في الوضو بظاهر ما روي عنه صلى الله عليه واله
الاعمال بالنيات • وهذا في التقدير عندكم كانه قال لا عمل الا بالنية • قيل له ان العمل ليس بشرعي فيصح التعلق
بظاهره • ومن الجايز ان يقع عمل صلى الله عليه وقوع عمل بلا نية لانه قد يقع الفعل سهوا عنه وليس في ذلك نية وقد
تقع النية بنفسها وهي عمل ولا نية فلا بد من ان يريد بعض الاحكام والظاهر ليس ينبي عنها • فان قال اسلك به المسلك
الذي ذكرتم • فاما قولنا اذ لا عمل شرعي الا بنية قلنا هذا باطل بنفس الشريعة لانها تقع بلا نية وعلى انا قد بينا ان العمل
ليس هو كالصلوة لانها شرعية دون العمل فان قال اذا كان صلى الله عليه لا يجوز ان يريد به نفي العمل انما لو وقع بلا نية فلا بد
ليس هو كالصلوة لانها شرعية دون العمل فان قال اذا كان صلى الله عليه لا يجوز ان يريد به احكام الاخرة
وعلى انا قد بينا ان العمل ليس هو كالصلوة لانها شرعية دون العمل قلنا متى سلكت هذه الطريقة فقد عدلت
من الثواب وذلك معلوم عقلا فلا بد من ان يريد احكام الدنيا من الاجزا وما شاكل ذلك
عن نفس الظاهر واوردت ضربا من الاستدلال وانما ما تعناك من التعلق بنفس الظاهر فهو نظير التعلق
بما يروى من قوله صلى الله عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه انه يفيد التعلق به على وجه دون وجه على ما نفصله
من بعد ان شا الله • ومن جملة ما قد عد مجملا قوله تعالى فاقطعوا ايديهما فان بعض الفقها قد قال انه مجمل من حيث يحتمل ان يريد به
بعض اطراف الانامل الى الزند • ويحتمل الى المرفق ويحتمل الى المنكب فينبغي ان يتوقف على البيان وهذا بعيد وذلك لان في
موضوع اللغة اسما لاطراف الانامل الى المنكب والاصل ذلك يصح ان يحمل عليه لانه دون عضو منفصل عنه فيقول القايل قطعت يده
من الانامل الى الزند ويصح ان يقول الى المرفق ويقول الى المنكب ويصح ان يستثني فيقول يدي في الما الا موضع كذا وكذا منها ولا
يمتنع الاسم الواحد واقعا على ابعاض وان خص كل شي منها باسم معين كما نقول مثل ذلك في قولنا انسان وما شاكله • والجملة
التي ذكرنا ما عقلت الخوارج من ظاهر اللفظ الى المنكب لتناول الاسم له ولم يرجعوا الى السنة في هذا الباب جريا على طريقتهم
ولولا الدلالة المخصصة لكان الظاهر يقتضي ما قالوه • ويبين صحة ذلك ان الصحابة لما نزلت اية التيمم مطلقة مسحوا الى
الاباط والمناكب حتى قيد لهم الى المرفق فاذا كان كذلك بطل دعوى الاجمال • وهذه الجملة لا تدفع ما قاله في الكتاب من انه يجب
حمله على الاقل اذ كان يحتمل ان يكون الى الزند والمرفق والمنكب وانه لا يكون للتوقف وجه ولانه عرف الاجمال معنى واحد هو الا
يجري ما تقول في لفظ الجمع المنكر وهذا انما كان يصح لو كان اسم اليد تارة يتناول مطلقه الى الزند وتارة يتناول مطلقه الى المرفق
او الى المنكب فاما اذا كان شاملا لجميع هذا العضو فما قاله بعيد • ومن هذا الباب التحريم والتحليل اذا علقا بالاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وقوله احلت لكم بهيمة الانعام • فاذا اكثر الفقها والمتكلمين قد جوزوا التعلق به
حرمت عليكم امهاتكم وقوله حرمت عليكم الميتة وتحكى عن ابي الحسن ايضا ويقول ان التحريم قد علق بالاعيان وهو
ومنع من كونه مجملا فاما الشيخ ابو عبد الله فانه كان يذهب الى الاجمال والظاهر ليس ينبي عن ذلك الفعل فيجب كونه مجملا
غير مفيد لنا اصلا فانها موجودة فلا بد من ان يراد تحريم فعل منا فيها • والمسلة صارت مجملا ولا يمكن ان يقال انا نحمله
وان يصير ذلك بمنزلة تعليق التحريم بالقرية لانه لما كان معلقا بما لا يصح فيه التحريم لا يدخل في الالفاظ دون المعاني وكيف يدعى العموم في ذلك •
على عموم التصرف لانا قد امتنا فيه الدلالة لان العموم لا يدخل في الالفاظ دون المعاني واذا علق بالميتة افاد غير ما يفيده اذا علق بالخمر واذا علق بالمحرمات
ومعلوم ان التحريم اذا علق بالامهات افاد غير ما يفيده اذا علق بالميتة وقد راى ابو هاشم رحمه الله في بعض المواضع
وبالامهات فيجب لاجل ذلك اجماله لا محالة ويوشك ان يكون من منع من التعلق به وجعله بالعرف حقيقة بل كلامه
وقوله ان هذا مجاز من حيث انه يراد به الفعل في العين وهو لغة فلذلك فقد صح التعلق به في معرفة المراد الى قوله لانهما
وكلام ابيه رحمهما الله يدل على ان هذا الاطلاق فهو حقيقة بالعرف وليس مما يحتاج في معرفة المراد الى ابي هاشم فالذي حرم لاجل
عند ذكره ما يستعمل فيه ويشتبه في افادة المراد يدل على ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فاستعمله ذلك عنده قولنا غايط
به انه مجاز في الاصل فقد صار بالعرف حقيقة

وما كان مفهوما في العموم فصار الذي خالف هذا المذهب هو ما حكيناه عن الشيخ ابي عبد الله واذا استقام لك هذا
الاصل مانع من تخصيص قوله تعالى حرمت عليكم الميتة في تحريم شعرها وجلدها والاختلاف في ذلك ان التحريم تارة يرد متعلقا
بفعلنا فلا يقع في ذلك شبهة نحو قوله تعالى حرم عليكم صيد البر وقوله احل الله البيع وحرم الربوا وقد يرد معلقا بالعين
ويراد به التصرف في تلك العين فيكون العرف يغني عن ذلك ولا يحتاج اللغوي مع علمه باللغة الى البيان كما لا يحتاج عند سماعه
لقول غيره ذهب لعابها يعرف ما الذي يفعله من قضا الحاجة بل يكتفي بسماعه لذلك وعلى هذه الطريقة يقال ان تحريم
الخمر منصوص عليه لا يحتمل وكذلك ما عداه مما تضمن الكتاب تحريمه وكما يعرف ذلك بالعرف يعرف ما يراد بالتحريم في كل شيء
يدخله من ضروب التصرفات فيعقل من التحريم المعلق بالامهات الاستمتاع ومن الميتة ضروب الانتفاع المقصود منها ومن
الخمر الشرب • والذي يوضح صحة هذه الجملة ان الصحابة عقلت حين اتاهم الخبر بتحريم الخمر المعنى الذي ذكرناه فاراقتها وكسرت
ظروفها ابطالا للانتفاع المقصود بها وعلى هذا رجع العلما الى هذه الظواهر في جميع الاعصار وكذلك ما روي من قوله عليه السلام لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها يدل على ما نقوله لان تحريمها عليهم عقلوا منه تصرفهم فيها على الوجوه
المقصودة ولذلك ما تهم حين شحوها قول الله تعالى حرمت عليكم الميتة امتنعوا من الانتفاع من كل وجه بالميتة حتى قالوا في شاة
ميمونة انها ميتة حين قال صلى الله عليه هلا انتفعتم باهابها حتى بين لهم ما تعلق التحريم به منها وعلى هذه الطريقة يعقل
احدنا من غيره اذا قال له حرمت عليك كذا او ابحت لك كذا وقال صلى الله عليه ان دماءكم واموالكم حرام كحرمة يومكم
هذا الحديث فظهر بهذا ان مطلق هذا اللفظ ينبي بالعرف عما ذكرناه • ومن قوي ما يرد على الشيخ ابي عبد الله دفعا للاصل الذي
ذكره وجوابا عما اعتمده قولنا في المسالة اذ لا خلاف بين العلماء في صحة التعلق بما جاء هنا المجمل وذلك ان القايل يقول فلان
يملك هذه الدار او يملك جاريته وطعامه وقال الله تعالى الا ما ملكت ايمانهم الى ما شاكل ذلك ومعلوم انه قد علق الملك بالاعيان
والاعيان باقية ليست مقدورة ولكنه بالعرف قد صار حقيقة في انواع التصرف
المخصوص في التصرف فيها لا عينها لانها موجودة فيعلم انه انصرف الى وجوه التصرف التي
يملك بها بطريقه الوكالة فاذا قيل ملكها مطلقا انصرف الى وجوه التصرف التي
حتى انه لا يظهر من قوله يملك بيع الدار فقد ملكه بيعها بطريقه الوكالة وملك الدار والعبد والجارية فصار ذلك
ثابتا في الدار ويختلف فوايده وبحسب ما يدخل عليه فملك الطعام يفيد غير ما يفيده ملك الدار والعبد والجارية فصار ذلك
ان التحريم سواء كان احدهما مجملا وجب مثله في الاخر واذا افاد احدهما بالعرف ما قلناه فكذلك الاخر وعند مشع في اللفظ
ان يختلف فوايده بحسب ما يدخل عليه كما قلناه في لفظ الملك وكما نقول في لفظ النظر لان تعليقه بالقلب يفيد خلاف
ما يفيده وتعليقه بالعين • وكالقول المذكور في الطاعة يفيد خلاف ما يفيده اذا ذكر في التوبة لان في الطاعة ينبي عن استحقاق
الثواب • وفي التوبة ينبي عن اسقاط العقاب بها فانها تكون مقبولة مع كونها محبطة وعلى كل حال فانه يفارق قوله وسل القرية
لانه من باب المجاز في النقصان ولهذا لا يعقل من ظاهر ذلك الا اهلها وانما يعرف ذلك بدلالة وهو ان الحكم لا يجوز ان يقال مراده
سوال نفس القرية لان ذلك قبيح فيجب ان يريد اهلها فثبت صحة التعلق بهذه الايات • هذا اخر ما ذكره في الكتاب من الفصول
لانه عطف على ذلك بالفصل الثاني وهو ما الحق بالعموم
وهو منه في المجمل وهو خارج عنه • ومن جملتها اذا انا ملفظ فصول شيء يعد ثم عطف على ذلك بالفصل الثاني وهو ما الحق بالعموم
الحق عنه في المجمل وهو خارج عنه • ومن جملتها ما استند لاتهم على وجوب الصلوة على النبي عليه السلم
وهو بالمجمل اشبه فيفتقر الى البيان • فمن ذلك ما حكاه عن بعض الشافعية من استدلالهم على وجوب الصلوة على النبي عليه السلم
في التشهد الاخير بقوله تعالى اقيموا الصلوة وقالوا ان الدعا صلوة وقد الزم الله تعالى بذلك اقامة كل ما هو صلوة فيجب دخوله تحت
الاية وهذا بعيد لان الصلوة وان كانت في اللغة تفيد الدعا فقد صارت بالشرع موضوعة لافعال مخصوصة حتى لا يفهم
عند الاطلاق سواها فكيف يصح حمله على الدعا او كيف يدعى العموم في ذلك والحال هذه الا ان يكونا المدعي لذلك خالف في نقل
الاسما من اللغة الى الشريعة وهنا لا يصح وقوع الخلاف فيه مع ما قد قدمناه من قبل في صدر الكتاب قال في الشرح ولو
انهم حين ارادوا اثبات ذلك من القران استدلوا بفعل النبي صلى الله عليه وجعلوه بيانا لمجمل قوله تعالى اقيموا الصلوة لكان اقرب
وان كان بعيدا من حيث ان الاية ما وردت في الصلوة التي تشرع عليها ما ذكرناه وانما يقتضي الوجوب لا بظاهرها بل باب
يعرف البيان عن غير ذلك ونهاية على خلافه ولا حمل ذلك لا يصح ان يكون دالا على وجوب شي من الصلوات الا ان يجعل
الصلوة ما تقدم لا مكان قاما قضا الفوايت فلا يدخل في هذه الجملة لانه مما ادا دلالة لم يجز ان يرد معه

ما لا يتم الا معه لا خلاله بالاجل وهذه صفة القضا وتجب لا يدخل فيه صلوة السفر وان يعلم ذلك من المقصد لين
الرخصة في القصر لا يصح اجتماعه مع السبب الذي هو سبب الاصل ولا تام ويفارق حاله حال الزكوة
لين المفعول ثانيا ثابتا ولذا الخطاب كالمفعول اولا من حيث لا يتناول العين فلا اجماع الا ان انه ما من احد يقول
انه لا يجوز ان يودي ذكوه من ماله من غير العين التي يزكيها فانما عرض من يقول ان الزكوة تتعلق بالعين ما يتصل
بفروع لذلك عند الاسلاف وما شاكله فثبت ان تعلقهم بالاية في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه لا يصح ويجوز
هذا ما حكي عن بعضهم من حمله ما روي عن النبي صلى الله عليه من وجد في صلوته فلينصرف وليتوضا وليبن على ما مضى على ان المراد بالوضو
هو غسل موضع الدم وكذلك في الخبر المروي انه قال لسلمان حين رعفت احدث لك وضوءا انه محمول على نحو ذلك • وهذا ايضا
بعيد لان الوضو قد صار بالشرع مستعملا في هذه الاعضا • ولهذا اذا اطلق احدنا فقال توضا فلان عقل منه ما ذكرناه فكيف
يصح حمله على ما قالوه الا بدلالة لا انه صرف له عن الظاهر • ومن ذلك ما حكاه عن بعض الشافعية من تعلقه بقوله تعالى
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة لا تجزي في الظهار اذا كانت مومنة قال لان الخبيث هو الكافر لقوله تعالى
الخبيث للخبيثين فاذا كان الخبيث هو الكافر وقد منع الله تعالى من انفاق الخبيث فيجب ان لا يجزي في الكفارة اصلا • فاعلم
ان الخبيث هو الذي تعافه النفس ويكرهه الطبع كما يستعمل في المحرم تشبيها بذلك ومعلوم ان عين الكافر ليس بخبيث على
واحد من المعنيين فالمحرم اذا هو التصرف فيها ولاجل ذلك قال فلا تيمموا اي لا تقصدوا وانما يصح القصد الى الفعل
دون العين • وبعد فان الانفاق لا يستعمل في العتاق ولا النطق لا اخذ يصح في هذا المعنى وقد قال تعالى ولستم باخذيه الا
انه لا نفاق فيما ينافي اخذه • وبعد فقد قال تعالى منه تنفقون وهذا يوجب ان المنفق هو بعض ما وصف بانه خبيث
والايقاع في العتق انه بعض ما هو خبيث والمراد بالاية ان الله تعالى منع المرء من ان ينفق النافذ الذي لو اعطي كان لا يلحقه
عن عزلهه بل كان يغمض عليه والى هذا اشار بقوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه • ومن ذلك تعلق بعض الشافعية
في ان المومن لا يقتل بالكافر بقوله عز وجل لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة • وحملوا ذلك على نفي الاستوا بينهما على جهة
العموم ثم جعلوا من جملة ذلك قتله به وعين هنا من الاحكام وهذا بعيد لانه لا بد في كل كلام يتضمن نفي الاستوا
اذ لا بد ان يحملوه على عمومه بل ينظر الى ما يعقبه فيكون اثبات التساوي في ذلك الوجه او نفي التساوي فيه فاذا
ادلهم من ان لا يصح اجراوه على عمومه بل ينظر الى ما يعقبه وما اطلعنا انه وجد في كلام الله تعالى الا ومعه حكم يعلم الغرض
فلم نعلم اصحاب الجنة هم الفايزون عرفنا انه نفي التساوي في الفوز وما اطلعنا انه وجد في كلام الله تعالى الا ومعه حكم
به كما قال افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم قال اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الماوى الى اخره الا يتبين
والذي يبين صحة ما قلناه ما من شيئين الا وهما متساويان في بعض الوجوه فمتى التساوي كيف يصح دعوى العموم فيه مع
ومعلوم ان الكافر والمومن على سوا في كونهما مكلفين عاقلين موجودين قادرين الى ما شاكل ذلك • وبعد فانه لا يبعد حكم
في كلامهم نفي التساوي ويراد به العموم اصلا ولو كان ذلك فانه صح للعموم لصح ان يقال انه في بعض الاحوال ومعلوم
ان عند نفي التساوي فيهما الابد من بيانه في بعض الوجوه وعلى مذهب العرب لا يثبت التساوي متساو بين الاوجها
مقتدر فانه في وجه من الوجوه فاذا تقررت هذه الجملة اجرينا ذلك مجرى قوله تعالى وانبتت من كل شي لما تقدم علمنا بانها لم
تونه كل شي ذلك من قبيل المجمل الذي يفتقر الى البيان • ولما بين رحمه الله ان التعلق بذلك لا يصح في هذه المسالة
نبين صحة الاستدلال بالخبر المروي عن النبي صلى الله عليه من قوله لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان عموم
قوله لا يقتل مومن بكافر • وندل على ذلك واعتذر عن نفسه حين ذكر ما لا اتصال له بالظاهر بالوجه الذي قصده ويتق
ما تعرض به اصحاب ح على هذا الخبر من قولهم ان احد الجملتين اذا عطفت على الاخرى اظهر في الاولى امر فلا بد
من اضمار ذلك في الثانية لا سيما اذا كان المذكور اولا بطريقة النفي مثل

قول القايل لا تشترى هذا الثوب ومثله ولا ذلك الثوب فان تقدير الكلام ولا ذلك الثوب تشترى مثله دالا ان بظهر الغرض فيه فيقول ولا ذلك الثوب تشترى مثلهم فاذا صح ذلك فتقدير الكلام ولا ذو عهد في عهده يقتل بكافر ومعلوم انه يقتل بالذمي وانما يقتل بالحربي فيجب ان لا يكون الاول الا الحربي ايضا لا الذمي. ثم اجاب عن هذا الاعتراض بما كان القاضي ابو حامد يحكيه عن ابي العباس من ان احد الجملتين اذا اختصت بشي لا يجب تخصيص الاولى به ايضا اذا امكن اجرا الاولى على عمومها وتبقيه الثانيه على خصوصها فيكون قوله لا يقتل مومن بكافر عاما في جميع الكفار ويكون قوله ولا ذو عهد في عهده المراد به الحربي ويكون العطف ثابتا بينهما بان اشتركا في نفي القتل فقط دون كل ما يثبت من الحكم للجملة الاولى اذ لا يجب في كل ما يعطف على غيره ان تثبت الشركة في جميع الوجوه بل يكفي فيه بعض الوجوه الا ترى ان احدنا يقول دخل فلان داري على كراهتي لدا على كره وفلان انه يكفي في الثاني مشاركته للاول في الدخول وغير واجب ان يكره دخوله كما كره دخول الاول وبهذا ابطل ذو ما تعلقوا به لان قوله ولا ذلك الثوب لا يستقل بنفسه انما بعد تعليقه بما تقدم وذلك ثم معلوم ان هذا الثوب الثاني تشترى لا محالة وانما يريد نفي مشابهه فكانه نفى نفيا عاما قتل المومن بالكافر ويبقى بها القود وقوله ولا ذو عهد في عهده يفيد انه لا يقتل ما دام معاهدا فتقع الشركة في ذلك فمقتضى حكم العطف يكفي ما ذكرناه انه كما لا يقتل المومن بالكافر ما دام في العهد لا يقتل. وهذه الجملة في المشار اليه مما اورده في الكتاب من قوله ان القايل اذا قال لا يقتل عربي بعجمي ولا البالغ من الاطفال وذلك لان النبي صلى الله عليه قد ابهم الجملة الثانية الاطفال بذلك لا يقتضي حمله تخصيص الجملة الاولى بالبالغين ولا الاطفال فلم يقاد ذا عهد في عهده بكافر فنظيره ان يقال ولا البالغ بالاطفال من دون اعادة ذكر العجم. والذي يبين وجه النطق بالخبر ان مقدمة الخبر يوجب ذلك لان الراوي صلى الله عليه قال المسلمون تتكافا دماوهم ثم قال من بعد لا يقتل مومن بكافر فبين انه لا يقاد به ثم بين ان هذا الكافر محقون الدم اذا كان هناك عهد وبعد ظهور وجه ومن هذه صفته فلا يقع اشكال في ان قاتله لا يقتل فحمله على الحربي مع علمنا بانه يستباح قتله على كل حال لا معنى له لان هذا انما يشتبه اذا كان قتله محظورا وهذا حاله الذمي دون الحربي. ومن جملة هذه الفصول فان ذلك يتعلق به في حكم الطلاق والقتل قوله صلى الله عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه. وقد صح التعلق بذلك من كثير من فقها الطايفتين وقد عد هذا الباب من الاحكام ورفعها عند وجود الاكراه وبه غير هذا الباب من الاحكام ومنعوا من التعلق بذلك وعندها ان فاما مذهب الشيخ ابي عبد الله وحكاه ايضا عن ابي الحسن رحمهما الله فانهما يمنعان من التعلق بذلك. وقد صح التعلق بذلك على ضرب من القسمة فاما ان يتعلق هذا يستند بقوله صلى الله عليه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقد صح التعلق بذلك اذا اريد به رفع حكم من الاحكام بظاهره مع علمنا بوقوع الخطا والنسيان وما يكره عليه. وتلك القسمة ان يقال اذا اريد به رفع احكام الدنيا ثم ليس بعض تغيير جاز ان يحمل ذلك على احكام الاخرة لانه معلوم في دار الدنيا فلا بد من حمله على رفع احكام الدنيا الا الاحكام بذلك احق من بعض وليس لاحد ان يقول ما الوجه في افراد النسيان عن الخطا وهما شي واحد فقيل له ان الخطا ربما يتصوره المرء ويخطر بباله كعلم احدنا بالكافر والمومن فيرمي يريد الكافر فيصيب المسلم والنسيان ربما يقع فيسهو عنه من دون خطوره بالبال. وربما جعل قاضي القضاة رحمه الله الخبر علما لان المراد به رفع ذلك عن الامة باسرها. وهذا ليس الا لهذه الامة.

والنكته فيه عن الامه فيطابق هذا التاويل لفظ الخبر. ثم اورد رحمه الله في اخر الباب ان ما يصح التعلق به لا يعدو وجوها ستة فاما ان يكون افاده اللفظ اياه بظاهره وصريحه بان يكون في الاصل موضوعا لمعنى بعينه. واما ان يعرف بفحوى اللفظ وما يتصل به من ضروب المقاصد. واما ان يكون بدليله ومفهومه. واما ان يكون مفيدا لبعض المعاني بالشرع او بالعرف وان كنا قد قدمنا من قبل بعض العرف. وليس لاحد ان يقول ان اسما الشرع عندكم كلها مفتقرة الى البيان فكيف يعد في جملة ما يصح التعلق بظاهره وذلك لانها بعد معرفة الدلالة الدالة على الغرض بها يصح ان يتعلق بها فيما يرد عليه ويصير بمنزلة ما يستغني عن البيان فيما يفيده ويفارق ذلك ما يعد من باب المجمل لانه ليس ها هنا دلالة تدل على انه متى اطلق فما الذي يراد به وليس كذلك الاسما في الشرعية. فهذه الوجوه التي عددها وان كان قد ذكر ان حال البعض ربما كانت اجلى من حال غيره.

باب في جواز تاخير التبليغ

قد حكي عن بعضهم انه منع من تاخير التبليغ وحمل ذلك على تاخير البيان وربما تعلق فيه بامره تعالى لنبيه صلى الله عليه بلغ ما انزل اليك من ربك. وعندنا ان الامر في ذلك موقوف على كيفية التعبد واختلاف المصالح وذلك لان تبليغه الرسالة تكليف من جهة الله تعالى عليه وقد يصح ان يكون الصلاح في ان يودي في الحال فيكلف ذلك وقد يصح ان يكون الصلاح في التاخير فيوخر وقد يصح ان يتساوى الحال في الموضعين فيكون على التخيير. يبين صحة ذلك انه كما جاز ان يكون تحميله الرسالة في وقت دون ما قبله او بعده لتعلق الصلاح به فكذلك لا يمتنع مثله في الاداء لتعلق صلاح الامة به على هذا الحد. ونقول لمن خالف اتوجب التبليغ في الحال من دون تعلق الصلاح به لمجرد الامكان او توجبه اذا تعلق به صلاح الامة فان قال بالثاني فهو موافق وان قال بالاول لم يصح ولهذا لا يجوز ان يقدم الله الوحي اليه قبل ادائه لمجرد الامكان والقدرة وهذا التشريع ولكثير ما اخترناه. فاما تجنس الخطاب من تاخير البيان في شي لان تاخير البيان يصير الخطاب قبيحا من حيث لا يمكن الوقوف على مراد المخاطب به. اذا اثبت فيه هذا المعنى وهذا لا يثبت اذا لم يوجد الخطاب اصلا. وليس يقتضي ذلك وصفه عليه السلام بالكتمان لان ذلك يكون فرعا على وجوب الاداء والبيان فاذا لم يفعله صار كاتما وفي هذا اختلفنا. فاما امره تعالى بالابلاغ فلا يفيد التعجيل حتى يتم تعلقه به. وكان رحمه الله في بعض ما ذكر هذا الموضع يذكر وجوب تبليغ القران في الحال وجواز تاخير ابلاغ ما عداه ويجعل العلة في ذلك انه من حكمه ان يجب ظهوره وانتشاره وشياعه. وفي هذا نظر. والله اعلم.

باب في ان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة

بعينه لانه قد ثبت هذا الغرض وان تاخر ابلاغه. اذا وقعت الحاجة الى البيان فلا شبهة في قبح تاخيره لانه جار مجرى التمكين. ومعلوم ان الامر لا يحسن الا مع الاقدار ولا مع تعريف المكلف حال ما كلف او حال سببه على تفصيله في المعارف لان تمييز المسبب عن غيره يجري مجرى تمييز المسبب عما سواه. ومتى عدم كل واحد من هذين الامرين صار من جنس تكليف ما لا يطاق وهذا مما لا يجوز على الله تعالى. ولسنا نتكلم في مسايل اصول الفقه من اجاز مثل هذا على الله جل وعز لان كلامنا في هذه المسالة وانما اجازه من لم يختلف من تكلم في هذا الشان في هذه المسالة دون غيره وليس هذا موضع الكلام عليه. ويفارق ولا يمنع معرفتنا على هذه المجبرة ابنا ابي بشر.

تاخير البيان عن وقت الحاجة تاخير التبيين لان المكلف يكون قد اتى من قبل نفسه في ذلك دون الله ٥

باب في ان البيان لا يجوز تاخيره عن وقت الخطاب

لا يجوز تاخير البيان عن حال الخطاب اي خطاب كان اذا افتقر الى البيان سوا كان مما يحتاج الى بيان ما اريد به والى بيان ما لم يرد منا وهذا قول شيخنا وعبد الجبار من المتكلمين وهو قول الظاهريه واليه ذهب بعض الشافعيه وقد ذهب قوم من الحنفيه وقوم من الشافعيه الى جواز تاخير بيان المجمل ولم يجيزوا تاخير بيان العلم وهو قول بعض اصحاب الشافعي وبه قال ابو الحسن وان كان الشيخ ابو عبد الله حكى عن قوم حكوا عنه جواز بيان المجمل وخرج على قوله المنع من تاخير العموم • ومنهم من فصل بين الامر والنهي وبين الخبر ٥ فاما ان جوزوا تاخير بيان الامر والنهي دون الخبر واما ان جوزوا تاخير بيان الاخبار دون الاوامر على ما تقتضيه طريقتهم في الارجا ومنهم من اجاز خطاب مجمل او عام فلا فصل بين بعض المجمل وبين بعض ولا بين بعض العموم وبين بعض والدلالة على صحة ما قلناه ان غرض القديم تعالى بالخطاب انما هو لتعريف الغير واعلامه ومهما حصل فيه غرض سواه فهو على طريق التبع لذلك اذ لا يجوز ان يخاطب لنفع نفسه تعالى عن ذلك فاذا ثبت ما قلناه وكان متى خاطب بالمجمل ولم يقرن اليه بيانه لم ينتفع به المخاطب لا يدري ما الذي يريد به لكن يجري في القبح مجرى خطاب العربي بالزنجية اذا كان غرضه الافهام والتعريف فان المخاطب لا يدري ما اريد منه بذلك بل ذكرنا من انه قصد به التعريف مع العلم بان هذا الفعل لا يحتمله فكذلك فان لم يحصل الا عبث فكان ذلك قبيح لا لوجه سوى ما ذكرناه من انه لا يعرف المراد بان يكون هناك من يترجم عنه لحسن ومتى حصل القول في مسلمنا واما يعلم قبحه بهذا الوجه لا انه لو امكنه ان يعرف المراد بان يكون هناك من يترجم عنه لحسن ومتى حصل ما ذكرناه من عدم المعرفة بالمراد به قبح فعرفنا ان قبحه لذلك لا غير • وبعد فان علمنا بقبحه يقف على علمنا بانه خطاب للعربي بالزنجيه ما داعرفنا الله بهذا الوصف عرفنا قبحه وان لم يعرف شيا سواه فاشبه ذلك ما نقوله في العلم بقبح الظلم لانه لما كان عند العلم بكونه ظلما يعلم قبحه وان لم يعلم غيره جعلنا كونه ظلما عليه القبح وليس يمكن ان يكون حسن خطاب العربي بالزنجيه والغرض الافهام مع تعذر الوصول الى هذا الغرض لانا نعلم ضرورة انه من يرشد الضال وهو عربي بلغة الزنج فقد اتى قبيحا وليست العلة الا ما ذكرناه فقط ولو جاز ان يحسن ذلك لجاز ان يحسن الخطاب بالمهمل الذي لم يقع عليه مواضعه لان افادة المخاطب مراده بخطابه تقف على العلم بالمواضعه وعلى وقوع المواضعه على ذلك الكلام فالمهمل ما جدهما كالجهل بالاخر فلو حسن خطاب العربي باللغه التي لا يعرفها لجاز ان يخاطبه باللغه التي لم يقع عليها مواضعه اصلا وكذلك فلو حسن ما الزمناهم لحسن الخطاب بالصوت الممتد ولحسن مخاطبة النايم في حال نومه للمخاطب في الثاني ما اريد بالخطاب ولا اشبهه في قبح ذلك اجمع فكذلك ما اجازوه وربما تكلم حاكي هذا الاحوال انه ينبغي ... فقد حصل ما وقد يجري هذه الطريقه على وجه اخر فيقال اذا لم يكن القصد بالخطاب الا التعريف وهذا الغرض لا يحصل ... تعود على العزم بالقصد ولا الاخطار ولا يجوز انه يقع ما هذا سبيله من الحكيم فمن الاول يكون قد جعلنا خطاب العربي بالزنجيه ... في خطاب الله تعالى اصلا وبنا عليه وقسنا عليه ما تنازعناه وفي الثاني لم نتعرض لذلك • فان قيل ما انكرتم ان يكون في خطاب الله تعالى بالمجمل فايده وهي معقوده في خطاب العربي بالزنجيه فلهذا صح ذلك دون ما تقولونه وتلك الفايده هو انه اذا كان بالمجمل فايده ... ان كان نهيا عرف قبحه بشرعه فعزم على تركه ... لا اعتقاد وهذا العزم لطف ومصلحه فيمتنع من هذا الوجه تجري في الشاهد مجرى من يقول الخطاب انه اعتقد المخاطب وجوب شي عليه وهو العزم على ادايه متى بين له وان كان نهيا عرف قبحه بشرعه فعزم على تركه • قيل له ان ... العلامه ... الامتناع من ما علم ذلك ثم بين له من بعد فكان هذا حسنا فكذلك ما قلناه القول بجواز تاخير البيان كيف يقع النفعة فيما هو بصيغة الامر اذا اريد به ظاهره دون ان يكون

تعهد نذل فاذا كان هذا مجوزا لم يصح ما ذكره من الاعتقاد والعزم لانه لا يامن في اعتقاده ان يكون جهلا وفي عزمه ان يكون قبيحا لان المخاطب ما اراد وجوب شي ما وانما اراد وجوب شي بعينه من دون الظاهر فكيف يكون هذا الاعتقاد والعزم مطابقين للفعل الواجب وايضا فان الظاهر انما انبا عن وجوب هذا الفعل لا عن وجوب الاعتقاد الذي قاله والعزم الذي اثبته فكيف يعرف بالظاهر ما لم يتناوله ولا يعرف به ما قد تناوله وهلا جاز ان يقال ان الذي يلزمه هو العزم على تركه واعتقاد تركه دون ما قاله السايل اذا كان يجوز تاخير البيان ونحن قلنا نقول ان الظاهر وان قارنه البيان فقد دل بنفسه على العزم والاعتقاد بل هو دلاله على الفعل ثم يعرف وايضا فان وجوب العزم والاعتقاد هو كالتبع للمعزوم والمعتقد وصلاحهما العزم والاعتقاد على وجه التبع فاما ان يستقل بنفسه واحد منهما فلا فاذا لم يعرف صورة الفعل فكيف يعرف ما يكون كونه صلاحا يتعلق بكون الفعل صلاحا فاما ان يستقل بنفسه ... ان كلفنا من دون هذا الاعتقاد ومن دون هذه العزم لما ولطفا بنا تعالى ان يبين ... هذا انه لو لم يكن ادانتك العباده على ما كلفنا من دون هذا الاعتقاد • وبعد فمثل هذا الوجه فقد يمكن ذكره في خطاب العربي بالزنجيه لزما فكيف يصح اذ يلزمنا فعلها من دون علم منا بحال الفعل فاذا كان امرا وطن نفسه على فعله واعتقد وجوبه وان كان نهيا اعتقد قبحه وعزم على تركه وان كان استحياء اعزم على الاخلاص عنده وهو مع هذا لا يثبت هذا الخطاب بان يعتقد ان الزنجي حكيم فيعتقد العربي انه انما يعلم خطابه نفعه فاذا كان امرا وطن نفسه على فعله واعتقد وجوبه وان كان ... وليس له ان يقول ان الفايده في خطاب الله بالمجمل اكثر من الفايده للعربي بالزنجيه فكذلك خطاب الله تعالى مع عدم البيان وليس له ان يقول ان الفايده في خطاب الله بصيغة الامر والنهي والخبر دون من يخاطب بالزنجيه لانه لا يعرف هذا الباب وذلك لانا انما لين العربي يعرف من خطاب الله صيغة الامر والنهي والخبر فلا فرق بين كثرة الفايده وقلتها اذا كان المقصود بالخطاب لا يحصل من حيث ان الغرض المقصود ... • فاما ما قاله السايل في كلامه جمعا بين الامرين من حيث ان الغرض المقصود وقد عرفنا خلافه وخرج من باب العبث ولو حسن لكثير الفايده لحسن لقليلها وكذلك الحال في خطابه تعالى لين غير حاصل ولو حسن لكثير الفايده يبين وذلك هو توطين النفس على ما امر به وليس كذلك النفس وليس هو بامر بالفعل على من المثال فانا ما احكمنا حسنه لين الغرض به يبين وذلك هو توطين النفس • فان قال ان القصد بها ايضا هو توطين النفس المقصود به هو تعريف ذلك الفعل وهذا غير ثابت • فان قال في قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده انه امر باخراج الزكوه والعشر الحقيقه • فهو مدفوع بالاجماع لين الكل قد قالوا في قوله تعالى ... هذا الخطاب وان لم يعرف المقصود به ... فان قال ما انكرتم من حسن هذا الخطاب وان لم يعرف ف ... ولا ... فهو امر بالمجمل بل هو امر بالافعال التي تتضمنها • فان قال ان الله تعالى لا يخلو خطابه من بيان وكذلك شابه ما بعد من باب المجمل هو امر بالافعال التي يتضمنها • فان قال ان رجعنا الى النبي عليه السلم فبين لنا والله تعالى لا يخلو خطابه من بيان في ... وكذلك فلو خاطب تعالى رسوله صلى الله عليه ولا يبين البيان لانا متى ذكرنا ان نعرف الغرض به ذا رجعنا الى النبي عليه السلم ... وهناك من يترجم الرسول وان اخلانا الرسول من البيان ... لكن عند الحاجه ... لا محاله • وكذلك فلو خاطب العربي بالزنجيه وهناك من يترجم ... الا ترى ان ... هذه الحال تجري ... لا يجعل الخطاب تماما حصل الرسول وان اخلانا الرسول ... تعالى ان يبينه • له تجري ... ان يراجعه ... عوضه خطابه معه لا مكنه ان يعرفه بان يسل الله تعالى ان ... بان يراجعه ... فلم يفعله فقد نقص عنه وهذا يحسن • قيل له ان انكار المعتقد بما اراده المخاطب فاذا قدرنا المخاطب على ... ولو ان ... في حاله ... مدرسا المقصود به لانا قد بينا ان الغرض ليس الا التعريف والافهام • وما سيكون من بعد لا يؤثر في حاله فعد مبطلا لغرضه ولا تخرج خطابه والحال هذه من ان يكون حسنا وجدنا على وجه حسن وهو قادر على اللغه التي يعرفها المخاطب فاما مع القدره ومع فعد يؤثر اصحابه بالزنجيه وليس غرضه الا الافهام والتعريف ... على اللغه التي يعرفها المخاطب فاما ... رسول صلى الله عليه ويبين وانا حسن من احد ان يخاطب وهناك مترجم بان لا يقدر على اللغه التي يعرفها ... وجعل اداه الى الرسول صلى الله عليه ... فاما اذا كان تعالى قد خاطب بالمجمل وجعل اداه الى الرسول ... فهو مما نجيزه لان ذلك هو في ان الغرض ما ذكرناه فهو قبيح • فاما اذا كان عند ادايه البيان او يضيف اليه البيان فهو مما ... • فان قال ليس له الغرض بذلك واوجب عليه ... ان يخاطب الله ... بغرض البيان الى الخطاب

قد جوزا ان يسمع المكلف العام ولا يسمع الخاص فما الفرق بين ذلك وبين تاخير البيان • قيل له هذا بعيد ود في تاخير
الشي على ما سيجي من بعد في باب مفرد الا ترى ان الخاص ثابت مقرون بالخطاب العام • وانما ذهب المكلف عن
تعيينه فعاذ الخطاب حين صدر صدر على وجه يحسن عليه وليس كذلك الحال في مسئلتنا • فان قال فهلا جاز ان
خاطب الله تعالى رسوله صلى الله عليه بالمجمل ويؤخر بيانه الى حين التبليغ لانكم فيما قيل قد اجزتم تاخير التبليغ
قيل له وان اجزنا تاخير التبليغ فلا بد من ان يبين صلى الله عليه العلم بالخطاب لكي يكون واقعا على وجه يحسن به كيف
الابلاغ موقوفه على ما يثبت صلاحا • فاما اذا خاطب الله تعالى الملائكة عليهم السلم والزمهم هذا الخطاب الذي لا تكليف
عليهم في العلم الذي يتضمنه الظاهر وانما حملهم الاداء فقط ففي وجوب ان يعرفوا معنى ما يودونه وتجري حالهم مجرى من يحب
كما ان حمله من بلد الى بلد لانه لا يجب ان يعرف مضمونه • وفيهم من يوجب ان يعرفوا معناه لكي ينفصل حالهم من حال الصبي الذي
يحفظ الشي فيوديه من دون علم بمعناه لانهم اذا كانوا كذلك نقل الرسول المبعوث اليه من القبول منهم ولا بد
في الملائكة من ان يحتملوا هذا الباب وكذا يجب في الصحف التي يحملونها وهذا هو الاقرب والله اعلم • فان قيل فاذا كان
الخطاب عاما للكل وقد سمعوه قيل يجوز ان يكون عليه السلم سبيل لواحد من جملتهم او لاكثر من الواحد ويبينه لمن
ليس بمخاطب فلك دون من هو مخاطب • قيل له لا يجوز ذلك لانه يصير عبثا والحال هذه لانه ترى انه متعلق بجماعتهم فلا بد
من ان يكشف لهم المراد منه لانه لا يكون بيان البعض بيانا للكل فهذا بان خص الواحد بالابلاغ اليه وبيانه له • وكان ذلك الباب
ما يمنع الرجوع الى خبر الواحد فهو جائز فان كان مما لا يمنع تعرف البيان من جهة الاحاد فلا بد من ان يظهر لجماعتهم وقد دل
على ان تاخير بيان العام لا يحسن وبهوان العموم دلالة عند تجرد ظاهره عن قرينة فلا بد عنه ذلك من حمله ما يوجبه لفظه
ولولا ذلك لما امكننا ان نعرف بالخطاب شيا اصلا فاذا وجبت هذه الطريقة فلو انه خاطب بالعام واراد به الخاص لم
لم يبينه لكان قد دل على الشي على خلاف ما هو به وصار بمنزلة ان يظهر المعجز على الكذاب وان يعرض المخاطب لاعتقاد
جهل وهذا ما لا يجوز ان يفعله كلهم وبهذا الوجه يجوز ان يفصل ابو الحسن بين المجمل والعموم من حيث كان العام ظاهره دون
المجمل ولا يمكن ان يريد ظاهره او يدل عليه • واما المجمل فلا ظاهر له فيقال انه صار معرضا لاعتقاد جهل لانه انما يعتقد
فيه وجوبه بما يعزم على ادائه • وهذه الدلالة واضحه ولكن لا يستقيم على قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه ليس مانع منه
الا الى اجازه في القبح فاما اذا اعتقد لما يجوز به فهو صحيح وليس لاحد ان يقول لست اسلم لك العموم دلالة في حال الخطاب
واما هو دلالة في حال الحاجه • ما دامت الحال حال الحاجه بمجرد الظاهر عن القراين والدلاله وعند ذلك يحمله على ما يقتضيه اللفظ
لا غير من ابن ان حال الخطاب يجوز بهذه المنزلة ولكن لانه اذا كانت الحال حال الحاجه والدلاله هو الخطاب المتعري عن القرينه
لا نفس الحاجه لانا لا نكون دلالة لا تعرف بها حال الشي وانما يعرف بنفس اللفظ وكيفيته دلالته على ما هو دل عليه نعيد بكيفيه
الخطاب وان كان كذلك وجب مساواة حال الخطاب لحال الحاجه • وبعد فاذا جاز تاخير البيان فكيف يعلم في بعض الحالات
انه حال حاجه بل يجوز في كل وقت جعل وقتا للحاجه ان يراد به ما عدا من الاوقات حتى اذا قال قل في هذه العبادة عبدا لا يجوز
ان يريد بعينه من الاوقات ولا يمكن ان يقال ان المخاطب بخطاب لا يدخله الاحتمال لان هذا لا يوجد في اللغه اذ لا شي الا ويحتمل
خلاف ما وضع له ولا يمكن ان يقال انا نضطر الى قصد الرسول والرسول يضطر الى قصد جبريل عليهما السلم لان ذلك انهم يخبر بان
لا يمتنع ان نضطر الى قصد القديم تعالى مع حال التكليف فبطل هذا السوال • وقد يستدل بوجوه اخر على المنع من تاخير بيان
العام وتمهاكان المستدل بذلك مجوزا لتاخير بيان المجمل فكل ما يقول يبطل عليه بما اجازه • وان كانت هذه
الوجوه ضعيفه فيها لا يدل ان العموم اذا ورد عن النبي صلى الله تعالى فلو نعزيء عن البيان

لم نعرف ما اراده منا فلا يثبت مطيعين له لان الطاعه انما تثبت متى عرفنا ما اراده منا وعزمنا على ادايه وهذا لا
يتم من دون بيانه • ولقايل ان يقول هلا يثبت الطاعه على وجه الجمله بان يعتقد انه قد تعبده بعبادة يفعلها
وجوبها ويعزم على ادايها فمن ابن ثبات الحاجه الى التفصيل الا بالرجوع الى ما تقدم • وربما قيل لو تاخر بيان العموم
لم يكن دلالة لانه لا يصح اخراج خطاب الله تعالى من ان يكون دلالة • ولقايل ان يقول انه لا يكون دلالة على الاطلاق الا عند
الحاجه وعلى ان الكلام هو في جواز تاخير البيان وحسنه لا في كونه دلالة وان لا يكون • وقيل ان العموم مع بيانه يجري
مجرى الاستثناء في الكلام الذي يدخله فاذا لم يجز تاخير الاستثناء فكذلك بيان العام • وهذا ايضا ضعيف لان وجوب اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه طريقه طريق اللغه حتى لا يصح سواه الا بما يتصل بالحسن والقبح فانه اذا افرده عن الكلام لا ما خرج عن ان يكون متكلما
باللغه العربيه وليس هكذا في تاخير البيان في المجمل او العلم لان ذلك اذا لم يجز فلا شي يتصل باللغه ... وانما هو
لما يرجع الى حكمه المخاطب • وبين ما قلناه ان البيان وان تاخر لم يخرج من ان يكون بيانا وانما يقبح تقبيح الخطاب للاول وهذا
الاستثناء لو تاخر لخرج عن ان يكون استثناء في الحقيقه • وقريب من هذه الطريقه ان يقال ان العام مع بيانه كالكلمة الواحدة فكما
لا يجوز انقطاع بعض الكلمه عن بعض لخروجها عن الافاده فكذلك الحال في العام وبيانه وهذا ابعد من الاول لان الكلمه
الواحدة لو فصلت ايضا لم تفد فكيف يقال اذ يفترق والعموم بانفراده مفيد فاين احدهما من الاخر وربما قيل لو جاز تاخير البيان
لم يكن وقت باولى من وقت وهذا يوجب تاخيره ابدا لكون مخالفة بتقديره بالحاجه فاذا وجدت لم يجز التاخير بيانه وربما قيل
لو جاز تاخير بيانه عن الخطاب لجاز فيه تاخير الابلاغ اصلا وهذا ما قد اجزناه • واذا لم يجز الا ان يبلغ ويودي فيتعلق
الصلاح به ويتابعه فيجب ان يبين ان عند سماعه لا بد من مقارنة البيان له • وقيل ان تاخير البيان تفريط وقد منع الله تعالى من
ذلك بقوله ما فرطنا او غير جايز ان ينسب الرسول صلى الله عليه الى التفريط فليس الا انضمام البيان للخطاب وفي هذا استدلال
ان ... بعد وجوب مقارنة البيان للمبين لم يبين تاركا مفرطا اذ لا يوصف الغير ما هو مفرط الا بعد وجوب
ذلك • وقيل انه اذا اطلق العام فقد اتباع عن ان
يرجع الشي على اصله لانه ما لم يثبت وجوب اقتران البيان بالخطاب •• وهذا ايضا غلط
شي عليه فاذا تركه يقال قد فرط فكيف بهذا اللفظ على وجوب جميع ما تناوله اللفظ لا اول وليعود ذلك
فاذا اخر بيانه فكانه قد قال من بعد اني ما اردت جميع ما تبيّنه في الاول فالمكذب له هو مخطي
مراده جميع ما تناوله اللفظ فاذا اخر بيانه انه عند التخصيص ناقض مراجع فيما اتي به في الاول وعمل بعض ما اراد
ظاهره لانه ياتي من بعد بما يكشف عن مراده انه عند التخصيص انه ذلك ما المخاطب انه ذلك ما الغرض بل المتعالم من حال المخاطب انه تبين البيان الدال على
منزلة من يستثني في اثر كلام طويل انه لا ينسب الى الكذب والنقض بل المتعالم من حال الرسول صلى الله عليه فيما ياتي من البيان الدال على
بكلامه ولا يدعي عليه انه كاذب واذا ثبت انه تعالى حكيم لا يجوز ان يكذب ذكر لك من الوجوه والذي نسأل نفسه
ما اراد بالخطاب الاول مقبول ولانه خله طريقة التكذيب تعالى الله عن ذلك فالمعتمد ما تقدم من الوجوه فكذلك المجمل وبيانه
في الكتاب من قولهم اذا جاز ان يخاطب بعبادة ولا يبين ما يستحق معها بل يتاخر الناسخ عن المنسوخ فانما جعوا بين الامرين
فيما قد يرد سواء على الامنا المتقدم فيكون شبيها بالمعارضة وقد يرد دونه اشد اعلام لهم وانما ... يثبت بنسبة التخصيص وكذلك
لان النسخ معدود في اقسام البيان وضروب التخصيص فهو من حيث ترك ما ولاه كان لا يزول لم يثبت ... والعام الى الخاص وذكر
فلو لم يرد الناسخ لما تغير حال المنسوخ وعند قد ده بتغير ذلك كتغير المجمل الى البيان والجواب عند ظاهره لانا قد
في الكتاب ان كان امض مشكل في هذا الباب وخلط في هذا السوال ولم يرد وجه المخلص منه • واما
بينا ان عدم بيان المجمل يخل بحسن الخطاب على ما بيناه من حسن لا يعرف المراد به فلا يخل العرض المقصود منه
الناسخ فهو عباره مبتداه لا يتعلق بالاول التي هي المنسوخ الى وعايته ما في ذلك انه ليس يودي ما الذي يكلف
من بعد ومتى يزال عند هذا التكليف وهذا لا يقدح في حسن الخطاب

المشروح من التكليف اذا كان لا يقطع على انه يبقى مكلفا في شي من حالاته ويجوز زوال التكليف عنه • وانما يعتمد على الجملة
انه انما يبقى على شروط مخصوصة توجه عليه التكليف فلان يجوز ان لا يعرف صفة ما كلف من بعد اولى واحرى •• ويبين
صحة ذلك انه ندعى الى عنه بالسح ... والقا بالعجز وللاحترام فكما لا يجب ان يعرف متى يعجز او يموت فكذلك لا يعرف
من ينسخ عنه وليس كذلك عند البلوغ على ما تقدم •• وبعد فالشاهد يقتضي ثبوت التفرقة بين الحالين لانا نعلم ان
السيد اذا امر لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر شيا وسنذكر صفته في هذا الخطاب ولو قال اشتر اللحم ولم يقرن اليه الوقت
الذي يريد عنده هذا الامر لما خرج عن كونه خطابا حسنا فثبت بطلان ما قالوه • ومن جملة ما يتعلقون به ان تاخيره لا فائدة في
والتمكن من الفعل اذا جاز فكذلك تاخير البيان لان التكليف مفتقر الى الامرين • والظاهر خلافه محكيا عن ابي الحسن وهذا ضعيف
حد الى الخطاب اذا عري عن البيان فقد عاد على الغرض بالنقض على ما تقدم ولو كان بالاقدار يعرف صفة الفعل لاجريناه هذا
المجرى ولكن انما يحتاج الى القدرة لايقاع الفعل فيجب ان تثبت القدرة في حال ما يكلف ايقاع الفعل في ثانيه ولا وجه يوجب
تقدمه •• والذي يبين صحة ذلك ان من قال لغلامه اشتر شيا ولا يبينه له فقد اتى قبيحا واقدم على ما هو عبث لا فائدة فيه ولو
انه قال اذا كان غدا فاصعد السطح وليس يمكنه من السلم في الحال ولكنه لم يمكنه قبل مجي الوقت الذي امره بالصعود بحاله
واحده لكان ذلك تكليفا حسنا فليس احد الامرين مشبها للاخر •• وربما قالوا اذا جاز ان يوجب ويكلف مع جهل المكلف بمن
علمه واوجب عليه جاز ان يخاطب ولا يبين وهذا بعيد لان جهله بحال من كلفه لا يخل بعلمه بصفة الفعل الذي قد وجب عليه
ولا يمنع من ادائه له على ما كلفه بان يعرف صفته ويعرف وجه الوجوب فيه وليس كذلك اذا عدم البيان •• فهنا الجواز
من السؤال لم يجز الجواز عند ما ذكرناه • ثم ذكر رحمه الله ان شبههم في هذه المسئلة لا يعدو احد وجوه • فاما ان يكون من
باب تاخير التبيين لا تاخير البيان وبينهما فرقان • واما ان يتاخر البيان عمن ليس بمخاطب بذلك الخطاب ومما يتضمنه • وهذا عندنا
جائز • واما ان يظن فيما يرد بعد الخطاب الاول انه بيان له وهو تكليف مجدد ولا تعلق له بالاول • واما ان يرجعوا في تصحيح ما
يتعلقون به الى اخبار منقولة بطريق الاحاد والمسئلة طريقها العلم وهذا الذي حصره هو معظم ما يتعلقون به • وان كثرت وتشعبت
وجوه كالاخر يتعلقون بها من الاباحة وما شاكلها •• ونحن نذكر الجميع
عند التفصيل لما يوردونه من شبههم • وعده القوم في تاخير البيان موجود • منها ما رووا ان رجلا سال رسول الله صلى
الله عليه عن مواقيت الصلوة فلم يبين له وامره ان يصلي معه ليراه فاعلا للصلوة في اوقاتها فيعرفها • وهذا وان صح عده
عند ان ساله • اما ما يعود في تاخير التبيين
انه عليه عن مواقيت الصلوة لم يبينها له وامره ان يصلي معه ... وانما لم يتبين الرجل لان اذا الناس قد كانوا
في باب الاحاد وهو داخل في هذا الفعل ايضا • وذلك لانه قد كان البيان حاصلا • وغرضنا بالمنع من تاخير البيان ان يوجد
يعرفون الصلوة في تلك الحال ولن يكون كذلك الا وبيان المواقيت موجود ثابت • وغيره ممتنع ان يكون النبي
المجمل او العام على حد لو اراد المكلف لما امكنه معرفة المراد بها لا ان نريد ثبوت التبيين لكل احد • ومنها ما قالوا ان القوم خوطبوا بايتاء الزكوة
عليه السلم يعلم انه لا يبين له ان يعرف السائل ذلك من جهة اصحابه بالتواتر ضرورة •• ومنها ما قالوا ان النبي صلى الله عليه في ذلك
وبعث معاذا اليمن فاخذ كل منهم فلما سالوه عن وقص البقر قال ما بين لي النبي صلى الله عليه فيه شيا حتى اراجعه فبين له من بعد • وربما اعتمدوا فيما يتصل
قالوا فهذا انه اخر البيان عن معاذ ولم يبين له في الاول ذلك حتى راجعه ... وصفة الوقت الحاجة
بالزكوة وجوابهم دعواهم ان خطابه تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وتاخر عنه بيان شروطها وصفتها الى وقت الحاجة ... فاذا فرضت عليهم
دون ان يكون مقترنا بالخطاب • والجواب عن قصة معاذ انه فيه تاخير التبيين لا طريق للعقول ان لا زكاة ... والذي يبين ان هذا ليس من مسئلتنا
في التعليم ... فلان من حقهم ان يعرفوا ان ما بينهما هو مبني على حكم العقل • ولا خلاف بين المحصلين
انه لو صح لكان فيه تاخر البيان عن حال الحاجة فان المروي انهم سالوه لحاجة بهم اليه فلم يعرفه معاذ • ولا

في المنع من ذلك وفي قبحه • ومن الجائز ان يكون معاذ قد عرف ما قلناه • وانما راجعه صلى الله عليه استظهارا ويحتمل ان يكون
خفي عليه تحقيقه عليهم • واما ما ادعوه ثانيا فيجب ان لا يسلم لهم لان البيان قد قارن الخطاب للمؤذن بوجوب الزكوة
والعشر ما الذي يلزم فيه الزكوة وما الذي لا يلزم • فان سلمنا انه لم يكن قد بين لهم لم يضر لانهم مامورون بالايتاء والمخاطب بالاخذ
هو الرسول صلى الله عليه او من يلي من قبله وهم كانوا قد عرفوا ورد الحال وقد علم ان ما يوجبه الرسول عليه السلم او صاحبه ما يطالبونه للخروج
منه فيكون هذا ايضا عده في باب تاخير البيان عمن لم يخاطب به • ومنها تعلقهم بقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية
ان اهلها كانوا ظالمين فلما قال ابرهيم ولم يبين لهم في الاول من الذي يهلكونه ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه
واهله فاخرت الملائكة البيان عن ابرهيم عليه السلم ولم تبين له في الاول من الذي يهلكونه • وجوابنا انهم لما عللوا الاهلاك
بالظلم كان من حق ابرهيم ان يعلم ان لوطا عليهما السلم لا يدخل تحت ذلك فما اخر تبيينه لا البيان فيه • وقد يجوز ان يجوز ابرهيم ان الهلاك يلحقه
اياهم وان كان في لوط على سبيل المحنة وفيهم على جهة العقوبة فلهذا قال ان فيها لوطا وجائز ايضا ان يعتقد انهم غير ظالمين
يكون لوط في جملتهم وكذلك ما اوردوه ... فتبينوا انهم قد عرفوا هذا من جهة الله تعالى •• ومنها ما يروى ان عبد الله بن الزبعرى
قال انا اخصم محمدا لما نزل قول الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقال اليس الملائكة عبدوا من دون الله وعبد المسيح
من دون الله فما بالهم حتى نزل قول الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فتاخر البيان عن حال الخطاب • وقد تاخر التبيين
لانه تعالى لم يقل انكم ومن تعبدون من دون الله حتى يعتقد دخول الملائكة ودخول المسيح في جملتها • وانما قال ما وهي موضوعة
لما لا يعقل او لحال من يعقل • ومنها قصة موسى والخضر عليهما السلم لانه لم يبين لموسى حال ما فعله من قتل الغلام وخرق السفينة
واقامة الجدار الى ما شاكل ذلك واخر بيانه حتى اشتبه على موسى ثم بينه له من بعد فهذا يدل على ان الحكيم يجوز ان يؤخر
بيان خطابه كما جاز ان يؤخر بيان حكم افعاله اذ لا فرق بينهما •• ويبين صحة ذلك انه لم يبينه له مع السؤال ايضا
فهو اكد لحجتنا •• والجواب انه قد كان من حق موسى وقد عرف ان الخضر عليهما السلم نبي من انبيا الله عليهم السلم انه لا يقدم
على ما لا يحسن من هذا الجنس فكان بذلك يعرف حسنه على الجملة وانما يحتاج الى معرفة التفصيل فليس هذا من تاخير البيان
وعلى انه لم يكن على موسى في ذلك تكليف فلم يجب ان يبين له في شي من الحالات لان البيان جهة تاخيره عمن لم يخاطب به فصح عده
في هذا الوجه في هذا القبيل كما صح عده في الاول •• وربما ذكروا انه لما انزل الله تعالى قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم قال ابو بكر فاينا لم يظلم نفسه حتى نزل قول الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم فوجد البيان بعد الخطاب بما حدث المسئلة
وهذا انه يعد في تاخير التبيين بانه قيل كان قد نزل في غير هذا بيان ان الظلم هاهنا يجب ان يراد به الشرك او الفسق فيمكن
من ان يعلم المراد به • وقد يعد من باب ما نقل باخبار الاحاد والمسئلة من باب القطع • فاما ما بعده من تاخير البيان عمن لم
يخاطب بالخطاب فقد دخل مثاله تحت الجملة الاولى في بعض الامثلة التي حكيناها عنهم • فاما ما هو تكليف بعد تكليف ويظن فيه
انه بيان للخطاب الاول فهو كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة • قالوا فلما سالوا بين لهم لا على تمام وكمال
حتى تكرر منهم السؤال فدل هذا على جواز تاخير البيان وهذه جهالة مفرطة لان هذا يوجب تاخير البيان عن حال الحاجة
وهذا الخلاف بيننا وبينهم فيه منصاص ذلك تكليفا بعد تكليف فانهم في الاول لو ذبحوا بقرة اي بقرة كانت لاجزات عنهم لكن
اللفظ كان يوجب ذلك فلما خصوا عن حالها تغير صلاحهم فاوجب عليهم ذبح بقرة مخصوصة فلم يفعلوا ما امروا به واعادوا
السؤال فتغيرت المصلحة والتعبد فاوجب عليهم غير الاول والثاني فكان ذلك تكليفا فلهذا قال تعالى
فذبحوها وما كادوا يفعلون مبنيا على ما ذكرناه • وقال ابن عباس ان

ايضا

الموضع

من اين انهم استندوا على انفسهم فسند دالة عليهم. واما المنقول باخبار الآحاد فكما ذكروا في الاصر ان جبريل قال للنبي عليه
السلم اقرا فقال وما اقرا فقال اقرا باسم ربك فلم يكن قد بين له ما امره به حين سال فتبين بهذا. وان كان من باب اخبار
الآحاد؛ والمسالة من باب العلم فقد تاخر البيان عن وقت الحاجة فلا معنى للتعلق به. ومنها قالوا ان النبي عليه السلم كان قد
نهى عن المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر ثم رخص من بعد في العرايا فهذا بيان قد تاخر. والجواب ان العلماء مختلفون
في جواز بيع الرطب بالتمر على رؤوس النخل ومن اجاز ذلك منهم فلا بد من ان يجعل هذا الخبر مخصصا لعموم النهي فلا بد من مقارنته
له او تاخره. والقول بالنسخ والاختلاف في انه لم يرد على ذلك شيء. واما النادر عرف الرخصة بعد سماعه للنهي وذلك مما لا يمتنع لانا
انما اوجبنا سماع البيان للخاص بل قد ذكرنا جواز وقوعه باخبار الآحاد وانما اوجبنا ان لا يكون حال الخطاب يتعذر
والبيان مكان النبي صلى الله عليه فقد بين الحال في ذلك فلما شكى اليه الناس حاجتهم الى الرطب وتعذر الثمن عليهم وتمكنهم
مما يباع ذلك فالتمر الفاضل عندهم اعاد هذا البيان عليهم فظن الراوي انه حال وروده من جهته صلى الله عليه. ونظير
هذا دعواهم ان آية الغنيمة عريت عن البيان وانه عليه السلم من بعد بين احكامها بان ملك السلب ونفل النفل الى ما شاكل ذلك
وهذه دعوى منهم وقد يجوز ان يكون البيان مصاحبا لنزول الآية ثم تكرر حالا بعد حال. فان استدل منهم مستدل بقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه وقالوا ان ثم يقتضي التراخي وان يتعلق عن الجملة يقتضي ان البيان يجوز ان يتاخر عنها. الجواب انه ليس في ذلك
تعلق لا يتعلق بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه وان لم يعلق بتاخر البيان لانه يجوز ان يقرن به شرط او
اكثر من منعه من العجلة قبل ملوح الكلام آخره وهذا صحيح. وان قال فقد قال تعالى الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت
لم نسلم ذلك وكلام المتكلم معقود في الافادة بآخره فلا وجه لتعلقهم بذلك. وبعد فهذا يوجب ان جميع
والتفصيل هو البيان وقد ذكره بلفظة ثم المفيد للتراخي قيل له ليس التفصيل من البيان وبعد فانه قد قال تعالى ثم ان علينا بيانه
الكتاب قد تاخر ومعلوم خلافه لانهم انما قالوا في بعضه انه متاخر ومتعناه في الكل ولا احد يوجب في تاخير البيان والظاهر قد افاد وان لفظة
ثم تفيد التراخي قيل لهم ان ظاهر ذلك ترك بالاتفاق اذ لا احد يوجب تاخير البيان عن جميع القرآن لرجوع الكلام الى الكل ما تقدم فالغرض بذلك اذا ان يكون
يفيد الوجوب. ويعود هذا نقيض تاخير البيان عن جميع القرآن. ثم اي ما عجل او علينا بيانه وقد يجوز ان يريد البيان
بغيره داخلة على رجوع البيان وانما يكون داخلة على هذا القول منفردة ثم اي ما عجل او علينا بيانه
المكرر حالا بعد حال وعلى ان البيان يتاخر عن المبين وان اتصل به فاتصاله لا يمنع من تاخره. واما الممتنع عندنا ان ينفصل
وليس في الظاهر الذي تعلقوا به ما ارادوه. قالوا ان كثيرا من البيان هو واقع بالتواتر الضروري فلا بد من تاخيره
عن المجمل قيل لهم لشاخصه ذلك في كل حال وصول المجمل الينا او الى غيرنا من المكلفين لا او يصل اليه ما يصلح ان يكون
بيانا له هذا اذا كان ذلك اول وصوله الينا فلا بد من ان يكون بحيث يتمكن من معرفة المراد به اذ لا احد الا واذا سمع قوله
واقيموا الصلوة امكنه ان يعرف المراد به. واما في اول حال وجوده وصدوره من جهة الله تعالى فالحال كما مر في مقارنته
البيان له لكي يكون واقعا على وجه يحسن عليه. فهذه جملة القول في الجواب عن شبههم. وبالله التوفيق

باب في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه ولم يسمع الخاص

هذا الباب مبني على تاخير التبيين فانه لما قدم الكلام في ان تاخير البيان عن حال الخطاب لا يجوز ذكر من بعد ما هو من توابعه
وهو تاخير التبيين المكلف مع وجود البيان من جهة الله تعالى. والخلاف في ذلك هو ان ابا الهذيل وابا علي رحمهما الله منعا
من ان يسمع المكلف العام وله تخصيص من جهة اللفظ الا ويسمعه معه الخاص حتى اذا كانت هناك حاجة يشتغل
وان لم يكن هناك حاجة صرفه عن سماع العام بصرف من الصرف. وقد قال بذلك بعض الفقهاء والى هذا المذهب
ذهب ابو هاشم اولا واما مذهبه ثانيا فهو تجويزه ان يسمع العام من دون
ما يخصصه من جهة اللفظ اذا كان بحيث يتمكن من معرفة الخاص وهذا هو قول ابي اسحق النظام وهو محكي عن
ابي علي في جوابات الخراسانيين وهو ظاهر قول الشافعي وغيره من الفقهاء ولا خلاف بينهم في جواز ان
يسمع العام الذي يخصصه من جهة العقل من دون التنبيه على ذلك فابو هاشم يجري التخصيص السمعي في هذا المجرى
وهكذا الحال في المجمل الذي له بيان موجود يتمكن من معرفته يجب ان يخاطبنا به واسماعه اياه اذا امكن من الوصول الى بيانه في كل
هذا الامر من تجويزه ببعض الاسباب ثبوت التخصيص فيه فيصير جهة لطلبه وذلك على ما نفصله. واما في اسماع المنسوخ من دون الناسخ
فالامر اظهر فيه عندنا وهو قول ابي علي فيه مختلف فربما منع من اسماع المنسوخ دون الناسخ تشبيها له بالعام والخاص وربما
فصل بينهما فيقول ان العمل بالمنسوخ ممكن الى ان يرد عليه الناسخ فلا يحتاج في معرفة المراد به الى ذلك. وليس كذلك في العام
والخاص. وعلى هذا اجاز النسخ عن طائفة دون طائفة والذي يدل على صحة ما قاله ابو هاشم هو انه لا شبهة في انه لو سمع معه
الخاص لحسن خطابه بالعام وكذلك اذا كان الخاص بحيث يتمكن من معرفته ويتصل بالنظر الى ثبوت التخصيص به. يبين هذا انه ليس
المعتبر بسماع الخاص فقط. فلهذا لو سمعه من لا يتمكن من معرفة المراد به وثبوت التخصيص فيه لم يكن به اعتداد وحيث سمعه
من هو بالصفة التي ذكرناها كان هو المبتغى فاذا كان كذلك وكان هذا المعنى حاصلا في مسالتنا يجب القضاء بحسنه وان لم
يجري ذلك مجرى الخطاب الذي يمكن ان يعرف به المراد بنفسه. فكما ان خطابه بذلك حسن فكذلك فيما اختلفنا فيه. ويفارق ذلك
تاخير البيان اذا لم يكن البيان موجودا فقد تعذر على المكلف معرفة المراد به ما اتي في ذلك من جهة من خاطبه وهناك قد
ازيحت علته. وانما يجب عليه ان ينظر فيجري مجرى خطاب العربي بالزنجية وهناك مترجم لانه اذا افتقر المخاطب الى ثبوت علم من
ذلك وكان السامع يتمكن من معرفة الغرض به بالرجوع الى من يترجم فهو حسن واذا فقد ذلك كان عبثا وان ثبت
جعلت ما اتفقوا عليه اصلا فقلت قد ثبت انه اذا كان تخصيصه من جهة العقل حسن ان خاطبه بالعام من دون ان يقرن
اليه البينة على مانع عقله مما يقتضي تخصيصه وانما حسن لانه يتمكن من معرفة المراد بالنظر فيما تقرر في عقله وهذا المعنى
موجود اذا كان التخصيص لفظيا. وانما قلنا ان العلة هي هذه لانه لو لم يتمكن من معرفة المراد به لقبح ان خاطبه به ومتى
تمكن من ذلك حسن فعرفنا انه العلة لا غير. وهذا بعينه قائم في مسالتنا. فان قيل انه اذا كان ما تخصيصه في العقل فهو متقرر
عنده ومتقدم علمه به فلهذا حسن مخاطبته بالعام الذي تخصيصه في العقل وليس كذلك اذا كان تخصيصه في السمع لجري ما يجده
مجرى ان يسمع العام ويتبع الخاص معه وانما يجب عليه ان ينظر في هذا الخاص كما ينظر في ادلة العقول. قيل له ان السامع
لما تخصيصه في العقل قد يسمعه وهو ذاهل عن هذا المخصص غير مستحضر للعلم به حتى يجدد عليه البينة والتعريف وتبين له
الدليل على الوجه الذي يدل وهو قد لا يتم الا بدليل وباعث وما جرى مجراهما فقد صارت الحال فيه كما يقال في المخصص السمعي
بل هذا هو الغالب من احوال الناس ومع ذلك فقد حسن مخاطبتهم بالعام الذي يتمكنون من معرفة تخصيصه فقد صار لا اعتبار
بالوجود والتمكن منه لا يحصول التبين ولا فلو سلكنا هذه الطريقة لتبجب مخاطبتهم بما تخصيصه في العقل. فان قال فان عندي
انه اذا لم يحصل عند سماعه العام من تنبيهه على كونه مخصوصا بما في عقله فان الله تعالى يخطر ذلك بباله ليراجع عقله فيعرف
الطريق في تخصيصه. قيل له فاذ جوزنا بهذه الطريقة لا لانا لا نجد في شيء من هذا الباب اذا لم يحصل له تنبيه من ذي قبل ولا دعاه
الداعي الا ان يخطر الله بباله تجويز التخصيص منه كي يتراجع ما تقرر في الشريعة مما يصلح ان يكون مخصصا او مبينا. وهذا احد
الوجوه التي تجب عندنا على الله تعالى فيه الا اخطاره بباله وحتى يوجب في اللفظ اذا اراد الله تعالى بها امرين ان الخاطر
يرد عليه بتجويز غير ما ذهب اليه انه المراد فيكون ذلك داعيا له الى النظر. والتامل في هذا كله فيمن هو من اهل النظر
والكلام اذا جوز ذلك فاما من كان عاميا فليس به اعتداد. والكلام في هذا البيان

طلب ما يجوز ان يخصصه فنظر بعض فوقف على ما استثناه والذي يوضح هذه الجملة انه قد يجوز ان يخاطب المخاطب بالعام وهنا
شبهة عارضة فيما يقتضي تخصيصه فيحتاج الى حلها ومع هذا حسن خطابه اياه بالعام لما كان يتمكن من حل تلك الشبهة
ويعرف الحال فيما يخصصه فقد استوفيه الحال في الامرين فهذا هو المعتمد في الباب • وقد يذكر على طريق التاكيد والتقريب
وجوه غير ما اعتمدناه وذلك بان يقال لو كان لا يجوز ان يسمع العام الا مقرونا بالخاص لقبح من الرسول صلى الله عليه ان يخاطب
بالعام ويطيل نفس الكلام ثم يستثني من بعد او يشترط حتى لا يكون حال سماع المكلف العام هو حال سماعه الخاص فاذا احسن
ذلك ولم يوجد الخلل ما يقوله ابو علي فكذلك الحال في مسالتنا • وكذلك فلو وجب اقتران احد الامرين بالاخر على كل حال لما حسن
من النبي صلى الله عليه ان يسمع الوافدين اليه قوله تعالى اقيموا الصلوة الا مع مقارنة البيان في ان الحائض مخصوصة من هذه الجملة وكذلك
فكان يجب من احد المناظرين اذا يورد على صاحبه عموما في القران مخصوصا الا ويقرن ايراده في كل حال للعموم الخطاب الذي
تخصيصه وقد عرفنا خلافه • وانما ضعفنا التعلق بهذه الوجوه لان ما بيده الكلام معقود باخره فلا يعد ما هذا حاله من
الشرط والاستثناء متراخيا ولسنا كذلك المخصوص اذا انفصل عن العام فلا شبهة في ثبوته ثم فرقه بين ان يذكر
العام ويستثني عقيبه وبين ان يذكره مفردا ثم يذكر من بعد ما يخصصه • واما من يسمع قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو عامي فلا
اعتبار لمعرفة ما يخصصه او يجهله بذلك وان كان عاقلا من العبيد ان يعرف ذلك الا ويعرف حال الحائض لانه مما عرف من دينه صلى الله عليه
على طريق من الظهور لا يكاد يخفى • واما من يكلم غيره بهذه العمومات فقد كفى معرفة المخاطب بكونها مخصوصة ولا يجب تكريره
ذلك عليه حالا بعد حال فلذلك حسن ايراد ذلك عليه وليس هكذا الحال عند سماعه اولا • فاما ما يتصل به قول ابي علي فهو ان
يقال اذا خوطب بالعام واريد به الخاص حتى يجري خطاب العربي بالزنجية من حيث لا يعرف المكلف في واحد من الحالين ما اريد بالخطاب
فاذا كان احدهما معدودا في تاخير البيان فكذلك الاخر • وهذا يبطل فيما تخصيصه في العقل وهكذا كلما يحتج به لتصحيح
قوله فهذا النقض يكر عليه • وبعد فان في خطاب العربي بالزنجية انما حكمنا بقبحه لعدم التمكن من معرفة المراد حتى لو تمكن
لقضينا بحسنه وليس كذلك اذا وجد العام والخاص ويمكن المكلف ان يعرف تخصيصه على ما قد تقدم تفصيله • وربما يقول
اذا لم يقترن المخصص الى هذا العام فقد ابيح له اعتقاد الجهل جريا منه على طريقته في هذه العبارة وان كان لا اولى في ذلك
ان يقال انه يكون قد عرض لاعتقاد الجهل من حيث يقطع على انه عام مع كونه خاصا • وهذا ايضا يبطل بما قد ثبت فيه التخصيص
عقلا وبعد فانه لا بد من ان يعرض له تجويز التخصيص فلا يقطع والحال هذه على عمومه الى ان يبتدي فيه فان لم يلح له
في ذلك وجه قطع على عمومه • وربما يقال اذا لم يجز ان يلزمه القطع على انه قد اريد به ما يقتضيه ظاهره فلا بد من ان
يلزمه الوقف ثم ليس بعض الحالات احق من بعض فيجب ان يقف ابدا وانما نقول هنا هو قول بالوقف في العمومات وهذا
ما نعيب المرجئة • وربما يقول اذا صح تخصيص العموم باخبار الاحاد ومعلوم عدم الحصر فيها فلا حال يجب ان
يقطع بالمراد باللفظ العام بل سبيله ان يتوقف ابدا لتجويزه ان يكون هناك خبر منقول بالاحاد لم يبلغه ساعد اليه
والجواب ان العالم اذا سمع العام وجوز له تخصيصا في الشرع ومعلوم ان اصوله مضبوطة فانه يتمكن في ادنى
الاوقات من معرفة تخصيصه فاذا نظر ولم يجد ما يخصصه قطع على ان المراد به ظاهره فلا يلزم التوقف ابدا او يتاول
مذهبنا مذهب القائلين بالوقف لانهم يقفون ابدا حتى لا احد ينتهي اليه فيقطع عنده على ان المراد هو العام ومخي
اذا بحثنا عن الاصول فلم نجد المخصص اجريناه على ظاهره • فاما اخبار الاحاد فليس يلزمه تتبعها وطلبها والها تسبيل
العالم اذا سمع العام ان يرجع الى الاصول المقطوع بها لانها المضبوطة المحصورة • فاما اذا لم يجد فيها بخصصا الحزاه
على ظاهره حتى اذا خرق ما يقتضي تخصيصه من اخبار الاحاد ووجدت شروط القبول عمل فيه على التخصيص
لما ان وجب عليه الوقف انتظارا لما يشيعه عليه من اخبار الاحاد فلا كما لا يجب له ان يقف لتجويزه

ان يكون هناك قياس يخصصه وكما اذا حدثت الحادثة فعاش فيها وعرف حكمها من هذه الجملة فهو وان جوز خبرا من اخبار
الاحاد فلا يلزمه الكف عن القياس لتجويزه هذا الخبر بل سبيله ان يستعمل القياس فاذا وجد فيها خبرا خالفه ترك القياس
وان وافقه عمل به وهذه كانت عادة الصحابة فانهم كانوا يجرون العمومات على ظواهرها ما لم يرد خبر واحد كما كانوا
يقيسون الى ان يظهر لهم خبر على ما روي في قصة ابن مسعود • فهذه طريقة القول في هذا الباب

باب في ان تعليق الحكم بصفة الشيء لا يدل على ان حاله مع انتفاء الوصف بخلافه مع وجوده وانه يحتاج في ذلك الى بيان ودلالة

هذا هو الذي يلقب بدليل الخطاب

وصورة ذلك ان يعلق الحكم بصفة في موصوف فهل يدل على تعليقه بتلك الصفة على زوال الحكم لانتفاء هذه الصفة ام لا
نحو قوله صلى الله عليه في سائمة الغنم زكوة هل يدل بظاهره على نفي الزكوة عن العاملة واذا قال الله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل فهل يدل على ان القاتل خطا لا جزاء عليه واذا قال تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى
يضعن حملهن فهل يدل على انه لا نفقة للمبتوتة اذا لم يكن بها حمل الى ما شاكل ذلك من الامثلة • والذي قد وقع بين الناس فيه
من الخلاف وهو عند تجرد الظاهر من القرائن حتى يكون نفس الظاهر هو الدلالة على ان الحكم منتف عما ليست فيه هذه
الصفة فاما عند اقتران امر اخر بالظاهر فليس الظاهر هو الدلالة وانما دلت عليه القرينة • والخلاف في ذلك بين العلماء
وهو ان العراقيين منعوا من القول بدليل الخطاب جملة • وحكى ذلك في الكتاب عن الشيخ ابي الحسن والشيخ ابي عبد الله واطلق هذه
الحكاية ها هنا ثم بين في الشرح تفصيل مذهب الشيخ ابي عبد الله فانه كان يقول ان تعليق الحكم بصفة الشيء لا يدل على ان ما عداه بخلافه
الا عند امور منها ان يكون بيانا للمجمل نحو خبر السوم • ومنها ان يكون على جهة التعليم من النبي صلى الله عليه نحو حديث ابن مسعود اذا اختلف
البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا • فهذا يدل على ان عند التلف لا يجري التحالف بينهما • ومنها ان يكون الحكم معلقا بشيئين
يدخل احدهما في الاخر كقوله تعالى واستشهدوا لانه يقتضي ان عند عدمهما يكون الحكم بخلافه • ومن ذلك الخبر الوارد بلفظ القلتين
لان القلة الواحدة داخلة في القلتين والشاهد الواحد يدخل تحت الشاهدين • واختلف قوله في انه اذا كان الحكم معلقا بالشرط هل يدل
على ان ما عداه بخلافه فقال مرة متى كانت هذه الصفة شرطا دل على ان ما عداه بخلافه وقال اخرى بل لا يدل على ان ما عداه بخلافه
وهو الذي حكي عنه اخرا • واما ابو الحسن فانه لم يحك عنه الا في الشرط خاصة وفيما كان بيانا للمجمل ان تعليق الحكم به يدل على
ان ما عداه بخلافه • واما في غيره من الوجوه فلم يقل بذلك وجرى فيه على طريق الحنفية • وكان الشيخ ابو عبد الله اذا قيل له في
اعيان هذه الامور قول بدليل الخطاب ومساعدة للشافعية يقول ان القوم جعلوا الدلالة على انتفاء هذا الحكم عما ليست به هذه
الصفة مجرد الظاهر • وانا لا اجعل الدلالة مجرد الخطاب بل اجعل لهذه القرائن حظا في هذا الباب • وهذا هو قوله رحمه الله وما
كان يقوله ابو الحسن • فاما الشافعي فانه يقول بان تعلق الحكم بالصفة يدل على انتفائه عما ليست له تلك الصفة وعلى هذا يقول
انه لا نفقة للمبتوتة اذا لم يكن بها حمل لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن • فدل ذلك عنده على سقوط النفقة لمن ليس بها
حمل • وامثال ذلك في كلامه كثير والجمهور من اصحابه يذهبون في هذا الى نحو قوله وانما خالفه ابو العباس بن سريج وتبعه
عليه ابو بكر القفال وابو بكر الفارسي وغيرهما ممن اخذ عنه وهو الذي يذهب اليه القاضي ابو حامد • ولتشدد ابي العباس في ذلك ربما
رام ان ينسب مذهبه الى الشافعي ويتاول كلامه على ما يوافق ذلك وقد ساعد الشافعي على هذا القول اهل الظاهر حتى شددوا
فيه وكان عندهم ان هذا اقوى دلالة من الالفاظ حتى ربما غلبوا حكمه على ما هو صريح في انتفاء الحكم عما عدا المذكور • وقد
حكي عن بعض الشافعية انه انما لم يجعل بمجرد انتفاء الصفة دلالة على زوال الحكم • وقال انما يثبت ذلك اذا كانت هناك
مقدمة مستندا بذلك الى حكم ثابت في العقل لذلك الشيء نحو ما يقال في انتفاء الحقوق عن الاموال فاذا علق
الزكوة بالسائمة دل على ما عداه بخلافه • وان كان فيهم من جعل اللفظ دالا بشرط

بلغ مقابلة

انتهى

هذا المذهب ومنهم من لا يقول بذلك ولم يخرج من القايلين بدليل الخطاب خلاف في ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على ان ما عداه بخلافه
المسمى وقد حدث منهم قوم بآخره وانكروا ذلك لما رأوا شيوخنا الكلام في الصفة على الكلام في الاسم فاما الذي عند شيوخنا
المتكلمين فهو ان تعليق الحكم بالصفة المعينة لا يدل على ان ما عدا هذا الموصوف بخلافه في ذلك الحكم فيما نفيده اللفظ الا
ان يدل دلالة على ان ما عداها بخلافه او لا يثبت للتعليق بهذه الصفة فايدة سوى ان نجعل ما عداه بخلافه فاذا امكن بيان فايده
غير ذلك لم يجب القطع بان ما عداه بخلافه • وقد قال بذلك ابو هاشم في البغداديات • وقيل ان قول الله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا لا يدل على ان الخاطي حكمه غير حكمه العامد في وجوب الجزاء على ما قاله الظاهري لانه قد يمكن فيه بيان فايده سوى ذلك
وكذلك فايده تقييده للامة المملوكة بالايمان واشتراط الاحصان وتعليق القصر بالسفر والخوف جميعا حين قال واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولذلك قال في الحدود اجمع وفرق بين هذا وبين قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان • وكذلك في حبو القلتين [illegible] فقال ان فيما اخذ هذا المحل ينبغي ان
يكون حكم الشاهد الواحد خلاف حكمهما وحكم القلة الواحدة خلاف القلتين ثم لو منع والحال هذه من جواز الحكم بالشاهد واليمين
وقال ان الاية لا تمنع من ذلك وانما تمنع من الحكم بالشاهد الواحد وغير ممتنع ان تقوم بعض الشروط مقام بعض وانما يمنع
العراقيون من الحكم بالشاهد واليمين بقولهم ان اليمين هو قول المدعي ولا حظ لقوله في الحكم به • والصحيح هو هذا المذهب
والذي يدل على ذلك ما قد ثبت ان تعليق الحكم بالصفات هو كتعليقه بالاعيان
والذي حكيناه عن شيوخنا فيما يتصل بدليل الخطاب والذي يدل على ان ما عدا المسمى بخلافه في ذلك الحكم وكذلك يجب عند تعليقه بالوصف
والصفات فاذا ثبت ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على ان ما عدا المسمى خلافه • قيل له انما يصح ان يقع النزاع
فان قيل قد ثبت خلافا على خلاف لانا لا نسلم ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على ان ما عداه بخلافه قد يكون ضروريا وقد يكون
فيما طريق معرفته الاستدلال فاما العلم به ضرورة فلا يصح والنزاع فيه والعلم باحكام الالفاظ
استدلاليا وهذا من الباب الاول لانا لا نعلم ضرورة من حالهم انهم سموا هذا العدد المخصوص عشره وهذه الشجرة المخصوصة نخله لعرف
ايضا انهم اذا قالوا زيد اكل لا يريدون به نفي الاكل من عمرو وبكر ونحوهما ولو كان طريق الضرورة مسدودا في هذه الدعوى لكان محال
الاستدلال واسعا وذلك لانه لو كان قول القايل زيد اكل يقتضي نفي الاكل عن غيره لكان اذا ضم الى هذا القول ان عمرا اكل يكون في
حكم المخصص للعام المتجوز بكلامه او في حكم الراجع فيما تكلم به اولا والناقض له فقد ثبت ان ما ليس هو بخلافه • وبيان هذا ان عندهم
انه بقوله هذا قد نفى الاكل عن غيره نفيا عاما فاذا اثبت الاكل لغيره فقد خص ذلك العموم او رجع فيما نفى ما قبله فلا احد
يلمح جواز ذلك هذا المبلغ فهذا خبر بما ذكرناه في الكتاب • وقد ذكر في الشرح وفي غيره وجوها اخر في الاسم خاصه
فمنها ما قد تقرر عند اهل اللغه انه لا يستفاد من الاثبات النفي ومن النفي الاثبات • وعلى هذا وضعوا للنفي الفاظا وللاثبات
الفاظا فلا فرق بين ان يقول ان اثبات الشي يدل على نفي ما عداه وبين ان يقول ان نفي الشي يدل على اثبات غيره حتى اذا قال
زيد لم ياكل لا يراد به ان عمرا اكل فكذلك اذا قال عمرو اكل لا يفيد به ان زيدا لم ياكل • ومنها انه لو كان كما قالوه لصح لما صح تعليق الحكم
بالاسم لو منع القطع على انتفايه عن غيره في المسمى حتى اذا جوز خلافه قبح هذا الخبر القبيح لو قطع عليه لانه من لا يامن في غيره ان يكون مشارك
كذبا مجوزا كالقاطع على ذلك من جهة ما قبح الاقدام عليه • ومعلوم انه يجوز ان يقول قايل زيد اكل صادق مع تجويزه ان غيره وجب القطع
له في ذلك ومع تعذر قطعه على نفي هذه الصفة عن غيره فدل على ان تعليق الحكم بالاسم لا يقتضي ان ما عداه بخلافه ولانه كان لا يجوز
على نفي هذه الصفة عن غيره كما يجب القطع على حال من خبر عنه • وقد عرفنا ان الامر بخلافه وعلى نحو هذه الطريقة على هذه الاجناس السته
ان يوصف السكر بالحلاوه الا عند نفي الحلاوة عن كل شي • ومنها انه كان يجب في نص الرسول صلى الله عليه على هذه الاجناس بعلة
في ثبوت الربوا فيها ان لا يكون دالا على نفي الربوا عن غيرها • والناس في ذلك اهد رجلين اما قايس يرد غير هذه الاجناس استعمال القياس
من العلل او كان النص دليلا على نفي الربوا عما زاد على هذه الاجناس لكان لا يصح

بيه • واما منكر القياس فعنده يعرف بالعقل اباحة التفاضل في الارز وغيره لا ان النص هو الدال عليه • وقال في الشرح
ان ابا بكر بن داود قال لا بد لو كان تعليق الحكم بصفة يدل على ان ذلك منتف عن ضد تلك الصفة حتى يكون ذلك دليلا
من جهة اللفظ غير محتمل للازيد من شي واحد لوجب مثله في ذكر الاجناس الستة في الربوا ومحكى ايضا عن خصم انه قال
تعالى لو كان احد الاجناس مذكورا الدال على ما فيه غيره له • فاما اذا ذكر اجناسا فلا يدل على ذلك فتعجب من هذا الكلام
وقال ان هذا يوجب عند كثرة الادلة ان لا يدل ما كان عند قلته • فان قال قايل من الناس من استدل على ان ما عدا
الماء لا يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فجعلوا الحكم هاهنا لما عدا هذا المسمى بخلافه • قيل له ان من يتعلق
بذلك يجعل الصفات من حيث كان مطلق الماء مضافا فجعله بمنزلة الحكم المعلق بصفة مثل قوله صلى الله عليه
في سايمة الغنم ذكوه فلا يلحق علينا فيما ادعينا على اهل اللغه فيح بهذه الجملة ان الشبهة زايلة في ان تعليق الحكم بالاسم
لا يقتضي فيما عدا المسمى انه بخلافه • فان قيل فما الوجه الذي يجمع العقد الى الاسم • قيل له ان كل واحد من الامرين انما
يقع للابانة والتمييز الا ترى ان ما شاركه غيره في الاسم يتميز بالصفة فاذا وقعت المشاركة في الصفة تميز بالاسم
ولهذا اذا ذال الاشتباه استغنى عنها فتجري الصفة مع الاسم مجرى الاسم الذي لم يقع فيه الشركة • وبيان هذه الجملة انه
اذا اطلق تعليق الحكم في بعض المواضع بعين لا يدل على ان ما عداه بخلافه في ذلك الحكم فكذلك الحال في تعليقه بالصفه • فان قيل هذا استعمال للقياس
فيما طريقه اللغه وذلك غير سايغ • قيل له ليس الامر كما ظننت فان الذي يعرفه في اللغه ضربان احدهما يكون العلم به ضروريا والاخر يسلك فيه
طريق من الاستدلال بعض كلامهم على بعض فان كان سمي ذلك قياسا فهو كلام في الاسم ولا فقد اجرنا هذا المعنى في غير موضع وعلى
ما مضى ذكره فهو ترتيب هذه الدلالة وما يتصل بها • وقد ذكر في الكتاب في اصل المسئله وجها اخر وهو قوله ان تعليق الحكم بالصفه
يجري مجرى الاخبار عنه وقد علم انه اذا اخبر بكون زيدا طويلا عنده لا يوجب ذلك نفي القصار كما لو قال زيد في الدار لكان
لا يوجب نفي عمرو فيها وهذا انما يصلح ان يفيد ما لا استدلال به لين تعليق الحكم بالصفه هو نفسه خبر عن ذلك الشي لا غير
فلو وقع التنازع فيه لكان انما يمكن ان يبين بما تقدم وقال في الشرح ان الكلام في الخبر هو اظهر من الكلام في الامر
والنهي والاباحه والحظر • فذكرناه ليكشف به الكلام ولا وجه ما لا يمكن الاستدلال به الا بما يشتغل بما تقدم عليه وكلاهما
وجوه اخر يستدل بها في وجوه هذه المسئله • منها ما ذكرناه في الاسم وهو انه لو كان تعليق الحكم بالصفه يدل على ان ما عداه
في تلك الصفه خلافه لوجب اذا اجمع بينه وبين غيره في ذلك الحكم ان يكون قد ناقض او صرف الكلام عن حقيقته وتجوز به حتى
صار كمن يستعمل العام ويريد به الخصوص • ومعلوم انه يجوز ان يقول قايل في سايمة الغنم زكوه وفي المعلوفه والعوامل
ذكوه ولكان كلام جاريا على نهج الحقيقه وسنن الصحه • وللقايل ان يقول وكذلك لو قال عندي الصالحون والطالحون ان
يقول اما ذلك يجب متى انفرد • واما ان يرد معه نص ان ما عداه بوفاقه لم يدل وغير ممتنع اختلاف كيفية الدلالة كما نقول
في العموم اذا انفرد او تعقبه استثناء ولكن على كل حال لم يلزم النقض لزم تخصيص العام وطريقة التجوز • وهنا
ان اللفظ لا يجوز ان يفيد ما لا يدخل تحته ولا يتناوله لا بصريحه ولا بفحواه ومعلوم انه ليس في الظاهر تعرض لذكر
الغير وانما هذا الحكم عنه فلا يصح دعوى تناوله له ولا يبطل هذا بفحوى الخطاب لانه في حكم المتناول له ولهذا لا يمتنع
احد ممن يعرف اللغه ولا يعرف الغرض به فانه اذا سمع قوله تعالى ولا تقل لهما اف انه عقل منه النهي عن الضرب
والشتم في وجود الاذى وليس هكذا دليل الخطاب لان اللغوي يسمع ليس في سايمة الغنم زكوه

وعلة شبهه في ثبوت الزكوة في الغنم غير السائمة ولا يمكن ان يجعل الفحوى والدليل واحدا لما قد ذكرنا في موضعه
من الفرق بينهما : واحد ما مر في هذا الباب انه لو كان في ذلك دلالة على الحد الذي قالوه لصح ان يقول قائل عندي
الصالحون ولا يكون عنده احدون الناس لانه بقوله عندي الصالحون قد نفى كون الصالحين عنده وغير ممتنع ان تقوم
دلالة على انه ما اراد بالصالحين ما يقتضيه ظاهره : وقد عرفنا انه لا يصح هذا الكلام اذا لم يكن عنده احد ولا يلزم هو
على هذا ما يقال في الفحوى لانه غير ممتنع ان يدل قوله ولا تقل لهما اف على نفي الضرب والشتم من جهة الفحوى ويدل دلالة على
انه ما اراد بالتافيف ظاهره فيبقى التافيف على اصل الاباحة فلا يؤدي الى مثل ما الزمناهم : ومما استدل به ان الصحابة
مع معرفتها باللغة لم ترجع الى الاستدلال بهذا الجنس في شيء مما نقل عنهم ويوضح هذا انها ذوي في قصة فاطمة ابنت قيس
لانها ادعت ان النبي صلى الله عليه لم يفرض لها سكنى ولا نفقة فقال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة
لعلها نسيت فلو كان قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن مفيدا لنفي النفقة في المبتوتة لاستدلت
به وهذه الجملة مما يمكن ان يدعي بازايه ما يشهد لمذهبه على ما قد ذكره عند الكلام في شبههم لكن احد
ذلك واحتج البعض على البعض ما تعلقوا به هو احتجاج من قال الماء من الماء منسوخ وكذلك نصه بقوله صلى الله عليه في سؤال عمر وسنبين القول في ذلك من بعد ان شاء الله
وقد حكي في الكتاب ان فيمن نصر مذهبنا من قال تعليق الحكم بالصفة دال على ان ما عداه بخلافه لكان اذا وصله بالصفة مثل هذا الحكم
في غيره كان نقصا وانا اورد ذكره عنه كان شيخنا اعترض ذلك بان قال انه لمن خالف ان يقول ان دلالة ذلك مختلفة عندي بين ان
يفرد به حكم غيره وبين ان يفرد عن ذلك كما يقال في العموم اذا وصل بالاستثناء لعوا خص منه فلا يلزم النقض فيه فيجب ان يذكر
في ذلك انه يجب ان يكون فيه نقض او تخصيص للعموم فيكون المخاطب متجوزا به على ما تقدم من ذكرنا له من قبل : واعلم انه اذا
ثبت هذه الجملة من سؤال السايل فقال هل تفصلون في تعليق الحكم بين ان يكون بيانا لمجمل وبين ان لا يكون كذلك قيل
له ان فائدة الالفاظ لا تنقلب ولا تتغير بان يكون قد ورد ابتدا او ورد بيانا لمجمل فاذا كان متى ورد ابتدا لم يدل على ان
ما عداه بخلافه فكذلك اذا ورد بيانا للمجمل ويفارق ذلك الفعل فانه ربما خالف وروده ابتدا او وروده بيانا للمجمل لو ورد ذلك
ابتدا لانه اذا ورد ابتدا لم يعرف انه على الوجوب او على الندب فظاهره وليس كذلك اذا ورد بيانا لمجمل لانه يعرف انه
واجب كوجوب المبين للفعل ظاهر واعتبر به حال غيره : فاما القول فله ظاهر فامكن الرجوع اليه ظاهره في الا يتجاوب وفي
خلافه فلا يعتبر الحال من ان يكون بيانا للمجمل او لا يكون كذلك : فان قال القايل قد قال الشيخ ابو عبد الله وحكى ايضا نحوه عن ابي
الحسن على ما قاله في الكتاب ان تعليق الحكم بصفة يدل على ان ما عداه بخلافه اذا كان بيانا للمجمل : قيل له لسنا ننكر ان يكون
ذلك فيما هذا سبيله من حيث ولكن الدلالة قد دلت على بطلانه : فان قال فان العلماء رجعوا في قول النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم زكوة غير جائز ان يكون قد جمع بينهما في الذكر لانه يخرج احدهما من ان يكون مفيدا فلا بد ان احدهما كان بعد الا خر
لا يوجب النسخ فلا بد من ان يحمل على ما قاله الواقفي ذهب عن شاع لفظ السوم ثم نفى العلماء الزكوة عن غير السائمة
لاجل ان الاصل الا زكوة وهذا هو الذي يقتضيه العقل فلما اثبت النبي صلى الله عليه الزكوة في السائمة بقي الباقي على اصله
ان حيث كان بيانا للمجمل والحاصل الوجوه التي قالها الشيخ ابو عبد الله يجري على هذا النهج لا اماما له فانه اذا ذكر انه بين
حكم الشاهد الواحد ولم يكن الشاهدين في ذلك لانه لو لم يعرف حكم الشاهد
الواحد في الباب مما يجب ان يعرف حكم الواحد خلاف حكم الا ثنين كما قاله في الشاهدين من هذا معنى هذا
الواحد لا تحمد الشاهدين لم يصح ان يكون ضم الثاني الى الاول فايده ولما كان لتعليق الحكم عليهما معنى فمن هذه الطريقة
الوجه يجب ان يكون حكم العلة الواحدة مخالفا لحكم العلتين في احتمال التخيير وهذا ظاهر فيما سلك هذه الطريقة من اما يقال
في خبر الزكوة فيقال لو وجبت الزكوة في غير السائمة لم يكن للتقييد بذكر السوم فائدة

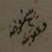
لو وجب في غير السائمة لكان صلى الله عليه يبينه لا جماله فيعرف انه لا زكوة في غيرها من حيث لا يتاخر البيان : فاما
الكلام في ان تعليقه بشرط لا يدل على ان ما عداه بخلافه والقول فيه على نحو ما تقدم : وقد حكينا الخلاف
فيه عن ابي الحسن وطريقتنا في الدلالة نحو طريقتنا في الفصل الاول ولا يصح عندنا ان يمنع من الاستدلال على جواز
الحكم على الشاهد واليمين بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لو سلم ما قالوه لانه غير ممتنع ان يكون
بعض الشروط يقوم مقام البعض فتقوم اليمين مقام الشاهد الثاني على ما تقوم الدلالة وهو الذي قاله ابو هاشم والى
هذا اشار الشافعي فكان لا يبعد ان تدل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يجوز فاما لا انتفا على غيره لذلك فيما لا يتضمنه الاية
المعنى فجاز قيام المراتين مقام الرجل المضموم الى الاول : ثم الجائز قيام اليمين مقام الشاهد الثاني وفاق ذلك ما يقوله
في اشتراط السوم في وجوب الزكوة لانه لو تعلقت الزكوة بجميع الغنم لم يكن لذكر السوم فايده على ما تقدم والشبه بهذا قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لان الربائب اذا حرمت دخل بامها او لم يدخل لم يكن لذكر الدخول معنى ولاجل
هذا لم يجعل هذا الشرط راجعا الى امهات النساء وان كان قد ذكر خلاف سابق ولكن في الابد لا تفصل الجمل في قوله فان لم تكونوا
دخلتم بهن : فاما تعلقه بعدد كما قد في الحدود وغيرها فلا يدل ايضا عندنا على ان ما عداه بخلافه من جهة اللفظ : فاذا عرف
انتفا الحكم عما عداه فتغير اللفظ والطريقة فيه هي الطريقة في غيره : وانما عرف ان ما زاد على الثمانين خلاف الثمانين في حد القاذف
ليس لا ان الاصل الا حد فاذا ثبت هذا القدر من جهة العدد بقي الباقي على اصل الحظر من جهة العقل وجاز مجاز الذي يقول احدنا لغيره اعط فلانا
من مالي مائة درهم لان ما زاد انما كان بخلافه من حيث انه محظور عليه ان يتصرف في ماله الا باذنه : وانما وجد الاذن منه في هذا القدر فصار
الزائد يبقى على اصله وعلى نحو هذا يحمل قوله صلى الله عليه خمس يقتلن في الحل والحرم لانه لا بد من جهة اللفظ على شاع القتل فيما عدا الخمس
وقد حكي عن محمد بن شجاع في هذا خاصة الخلاف وقال ان المحصور بعدد يدل حصره بذلك على نفي حكمه عما عداه : ودليلنا في المسئلة الاولى بان في
ذلك : فاما تعليقه بغاية فالذي اختاره في الكتاب وفي الشرح انه يدل على ان ما بعد الغاية بخلافه وانما قال بذلك من حيث انه
لا فايده للتحديد بالغاية الا ان يكون ما وراها بخلافه فاذا قال ولا تقربوهن حتى يطهرن دل على ان بعد الطهر يجوز وطيهن وكذلك
اذا قال ثم اتموا الصيام الى الليل وقال وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط لا يتبين من الخيط الا ما يستند الى ما شاكل هذا : وبين ان ذلك
التعليق بالغاية لا يحل محل الاستثنا ومن حكم المستثنى منه ان يخالف المستثنى والمسموع منه في تدريس الكتاب بآخره انه لا يجب من
حيث اللغة : وانما يعرف ذلك في المواضع التي ذكرناها امثلة لان الاصل استباحة الاستمتاع بالمراة بعقد النكاح فاذا عرض
الحيض يحمل ما يقع يمنع فاذا زال عاد الى اصل الاباحة وكذلك الحال في نظايره : فان قال فتعليق الحكم بانما هل يدل بان ما
عدا ما دخلت عليه بخلافه : قيل له قد حكي في الشرح ان شيوخنا المتكلمين يقولون لا يقتضي ذلك من جهة اللغة وانما ذكره
هو توكيد الكلام وان يتغير الا عراب لاجل ولاجل هذا ابدا خلي جوابه الا م تاكيدا : وكذا يجب في انما لان ما هاهنا هي كافة
ان عن العمل وانه تفيد التحقيق دون نفي الحكم عما عداه مان كان لم يتعرض للتعليل في الشرح : وحكي عن طايفة من الفقها
انهم يقولون بذلك بيان وانما على ما يقول تعالى انما الصدقات للفقرا : وقال صلى الله عليه انما الولا لمن اعتق فهذا يوجب
نفيه على المذكور : والى هذا كان يذهب القاضي ابو حامد وليس هذا ببعيد من جهة العرف خاصة لانه اذا قال لنا القايل
انما في الدار احد غير زيد يحمل جوابه انما في الدار زيد مفيدا به ان لا احد في الدار سواه نفي : فاما البعض المضاف الى الجملة
كقوله تعالى ان بعض الظن اثم يدل على ان بعضه ليس باثم وهو نظير قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
ونحو هذا مما يظهر حكم معلق بجملة لان الابعاض لا تقوم في هذه الاشيا : فاما ما يحتج به من خالف فقولهم انه قد روي
ان الحول المضروب لوجوب الزكوة فهذه طريقة القول في ذلك المقام كتعلق الاحكام باحكام العدد ومدة الايلا والعنة
عن النبي صلى الله عليه في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه

لا يزيد على السبعين فعقل ان ما عدا السبعين خلاف السبعين بهذا التحديد المذكور حتى جاز ان ... يقول
هذا القول وهذا خبر منقول بالاحاد والمسلة طريقها العلم فلا يجوز الرجوع اليه هذا لو لم يكن في الخبر ما يمنع من
قبوله فكيف اذا قال ما لا يجوز عليه وهو تسميته على ما نهي عنه الاستغفار للكفار ولا يجوز على الانبيا ان يحلفوا على ما هو
معصية • وبعد فاذا حلف فلا بد من ان يفعل ما حلف عليه لئلا يودي الى الكذب واذا فعل فلا بد من ان يجاب اليه لئلا يودي الى التنفير
وقد ثبت بالاجماع خلافه وبعد فلا يجوز ان يسال الرسول بحضرة الامة شيا لم يوذن له فيه لتجويزه انه لا يتعلق الصلاح به فان
اجيب اليه اقتضى وقوع المفسدة وان لم يجب اليه ادى الى التنفير • ومتى قالوا ان الله قد كان اذن له في ذلك فقد خرجوا عن التعلق
بالظاهر وكان انما عقل جواز الزيادة على السبعين بالاذن ولو كان اجيب اليه لوجب ان يكون الكفار مغفورين وقد عرف خلاف
ذلك وهذا عدول عن موضع الخلاف وبعد فالخلاف هو ما وقع في انه هل يدل الظاهر على ان ما عداه بخلافه وقد يجوز
ان يقال ان الاستغفار كان في العقل مباحا فعله للكفار فلما نهي عن السبعين عقل ان ما عداها الا يحاله فيها من حيث عاد الى الاصل
لا انه عقله باللفظ وهذا لا يتم لين ما زاد على السبعين لا يمكن فعله الا بعد السبعين والسبعون محظور فما زاد عليه فهو محظور
ايضا لين ما لا يمكن فعله الا بفعل محظور وجب ان يكون محظورا لين ما لا يمكن فعله الا بفعل قبيح يجب ان يكون قبيحا
وبعد فان مورد الاية هو النهي عن الاستغفار لهم لين الغرض بها التحديد حتى يقال ان ما فوق الحد ما حكمه وهو نظير ما يقول احدنا لغيره
لا استغفرك في فلان ولو ردد القول مرة فليس غرضه الا ما قلناه • وبعد فقد روي في بعض الاخبار انه صلى الله عليه قال لو علمت اني اذا
زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وهذا انما يكون ما قرب الى ... ولين كان الخبر ذلك لم يكن لهم به تعلق • فثبت بهذه الجملة
بطلان ما يقولونه • واستدلوا بما روي ان يعلى بن منية سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه
فسالت رسول الله صلى الله عليه فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته قالوا فتعجبهما انما كان لانهما عقلا
من ظاهر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان حال الامن خلاف حال
الخوف • والجواب ان الذي يتنازعنا هو ان يعقل ذلك من اللفظ فاما ان يثبت هذا الحكم بدليل اخر فغير ممتنع منه
وقد يجوز ان يكون جميعا حيث ذلك ان الامر بالصلوة قد اقتضى الاتمام واستثنى من هذه الجملة حال الخوف فبقي الباقي
على اصله في الاتمام فان عمر عما سال فلا تعلق لهم بذلك يبين هذا انهم عرفوا ان الاصل هو الاتمام ولم يرد على الصلوة
نسخ وتغيير واما خبرهم على ما ذكرناه فاذا زالت الرخصة عاد الى الاصل الاتمام ... • واستدلوا بقصة الغسل من
التقا الختانين فان الانصار كانوا يقولون لا يجب لقوله صلى الله عليه الما من الما والمهاجرون قالوا ذلك منسوخ فقول الانصار
لا يجب في غير الانزال الغسل هو قول بان ما عدا المذكور بخلافه وقول غيرهم ان ذلك منسوخ مساعدة لهم على ان الظاهر
يقتضي ان ما عداه بخلافه لذلك ادعوا النسخ • ولا دلالة في ذلك لان هذا هو تعليق الحكم بالاسم وقد بينا انه لا حجة فيه
يدعى في ذلك ما يمكن دعواه في الصفة • وبعد فالخلاف هو انه في انهم عقلوا ذلك من اللفظ ومعلوم ان الظاهر يحتمل
لانه لا يمتنع ان المراد به ان الغسل يجب من الانزال بلا بد من قرينة يعرف بها الغرض فغير ممتنع ان يكون تلك القرينة كما
دلتهم على الغرض دلتهم على ان ما فوقه بخلافه • وبعد فان عقلوه من الظاهر فليس يبدع لين قول الما للعموم
والاستغراق فكانه بين ان الغسل كله انما هو من الانزال • وليس مسلتنا من هذا السبيل وبعد فقد روي ذلك بالفاظ
مختلفة نحو قوله لا ما الا من الما وهذا اذا ثبت يقتضي انه لا يجب الغسل من غير الانزال بطريقة النفي والاثبات • وروي
ايضا انما الما من الما وهذا على احد المذهبين يفيد النفي عما عداه وبعد فلا يمكن ان ينقل عنهم انهم قالوا ان النسخ داخل على
دليله او على ... فلا بد من ان يثبت في ذلك من الاخبار ما لا يغني عن الظاهر ثم ليس بان يكون المراد بذلك الانحصار
من لا غسل الا من الما ... بان يقال ان المنسوخ هو الوضوء من التقا الختانين • فقد روي انهم كانوا يفعلون ذلك قبل ايجاب
الغسل فنسخ ذلك بالغسل • ونحو هذا ان لا يستدل على تعلقهم بقول ابن عباس الربا في النقد ... دون ... الربا في
النسيه فعرف ان النقد بخلافه وجوابنا يجري على قريب مما تقدم فان دخول الالف واللام

بلغ مقابلة

بلغ مقابلة

على الدوام يقتضي العموم في كل ذي ... فلهذا قال ما قال • وبعد فقد روي لا زكاة الا في ... وهذا ظاهر في نفي الزكاة عن النقد اذا
ثبت • وبعد فالخلاف في هل عقل ذلك من الظاهر او من غيره • وربما يتعلقون بايات علق الحكم فيها بالصفات ودلت
على ان ما عداها بخلافه نحو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ونحو ما ذكره الله تعالى في الكفارات المرتبة ونحو اختلاف
حال العدة بالاقرا والاشهر والامتثال كل ذلك • ونحو قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا ولم
يعدم محال الفهم ان يتبينوا الايات علق الحكم فيها بالصفات وشروط ولا بد ان عند عدمها يكون الحال بخلافه كقوله
تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم عند ذكر الاشهر الحرم مع علمنا بانه لا يجوز له ان يظلم نفسه في غيرها من الاشهر وكذلك
في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق مع علمنا بانه لا يجوز قتلهم على كل حال • وقد ذكر ابن سريج هذا الكلام
وبين ان في المواضع التي يدل انما تدل القراين والمقدمات دون نفس الظاهر • ومن ابعد ما ذكروه ما قاله الله تعالى في
الكفارات المرتبة لانه تعالى قد ذكر في ذلك البدل والمبدل • وبين ان احد الامرين واجب عند تعذر الاخر وفي مسلتنا
هي ان يعرف حكم غير المذكور بحكم المذكور فاين ذلك مما قالوه • قالوا لا بد من ان يكون في تعليقه بالصفة فايده والا فايده
سوى ما ذكرناه فاذا قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فلو كان الخطاب اوكد في ذلك لم يكن للتقييد به معنى • قيل لهم انما
كان يتم ذلك لو لم يكن الاشارة الى فايده سوى ما قلتم • فاما اذا امكن به ان فايده سواه فقد زال التدرج • ولا بد لمن يذهب
من الفقها الى ان الخاطي يلزمه الكفارة وان خالف في القول بدليل الخطاب من ان يسلك في ذلك مثل طريقتنا وانما يصلح
ان يتعلق بهذا من اصحاب الظاهر من يقول بان لا جزا على الخاطي فلا يمكن كلام من خالف في هذه المسلة ان يورد هذا المثال • وما عداه يعرف بدليل
والذي يذكر في الفايده هو ان يعلم ان حكم العمد هو تعليق الجزا به فيكون ذلك معلوما من هذا الظاهر كما ان الصلاح تعلق بان يعرف
سواه وغير ممتنع ان يتعلق بفايده الصلاح بان يعرف حكم العمد من الاية وحكم الخطا من غيرها فاثبت فايده اشرف من هذه ولماذا اوجب القضا
حكم الربا في الاجناس المنصوص عليها من النص وحكم ما عداها بدلالة اخرى ... انما نقيس الخطا عليه فيقتضي ذلك التعبد بالقياس
بان ما عداه بخلافه • وقيل ان الفايده في ذلك العمد وتعليق الحكم به انه اراد تعليق احكام الاخرة به كما اراد تعليق احكام الدنيا به وذلك لا يثبت
وقد قال ابن سريج ان فايده ذكر العمد ان الله تعالى اراد تعليق ... وقال ليذوق وبال امره • فان قيل
الاثم المعهد دون الخطا • وعلى هذا قال تعالى من بعد ومن عاد فينتقم الله منه • قيل له لا يمتنع ان يقصد المخاطب الى تمييز هذا المذكور بعقد من
الفايده هي من جهة الشرع فاما الفايده في طريقة اللغة • فانه يقول لقيت زيدا ولا يدل هذا على انه لم يلق غيرا
صفاته ولا يتعرض بما انتفت عنه هذه الصفة كما ثبت في مثله في الاسما • عقل منه ان الزايد على الدرهم
ولكنه اراد ان يبين ذلك فيه لزيد فقط • قالوا اذا ثبت انه لو قال لوكيله اعط زيدا درهما ان دخل الدار فقد صح ما قلناه ان تعليق الحكم بالصفات
خلاف الدرهم وان غيره بخلاف زيد وان زيدا ان لم يدخل الدار يحكم بغير هذا الحكم • وانما عرف من حيث كان الاصل في مال
ربما جرى مجرى ما يدل على ان ما عداه بخلافه • قيل لهم انه لم يعقل ذلك من هذا الظاهر • فبقي الباقي على الاصل في الحظر في تصرفه فيه
موكله الا يتصرف فيه الا باذنه وانما وجد الاذن على هذه الصفة في هذا القدر • وربما حكوا عن ابي عبيد انه قال في قول النبي صلى الله عليه
واعطاه غيره فهو نظير ما تقدم في قوله عليه السلام في سايمة الغنم زكوة • وكذلك في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته • ان هذا دليل على ان غير الواجد بخلافه ... قالوا
احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا ان هذا دليل على ان ما دونه لا يمتلي بخلافه
حتى يريه



ويعرفون اهل اللغة وقوله مرجوع اليه والجواب ان ذلك لو كان مما يعرف من جهة اللغة لبيّنا ذكر غيره فيه لما اتفقوا على
معرفته دون من سواه وقوله وجده في شي لو وقع فيه خلاف لا يعتبر بحجته وقد يجوز ان يكون مذهبه نحو مذهب من خالفنا
في ذلك فانه ممن يتكلم في مسايل الفقه ويختص فيها باقوال ولو علو ان في قوله صلى الله عليه في الواجد يبيح عرضه وعقوبته مما يمكن ان
يقال ان عين الواجد قد عرف بالعقل انه لا يستوجب بعقوبته عند المطل فليس اللفظ هو الدال عليه كما ظنه وكذلك في الخبر
الاخر قد يمكن ان يقال ان الامر هو للاباحة واذا قد دل النهي عن الامتلا بقي الباقي على اصله ودل بما قالوا ان تعليق الحكم
بالصفة جاري مجرى الاستثنا في وجوب تغيير حاله عما عدا المستثنى والصفة وبوجود فيه ذلك الحكم على ما استثنا حتى
لا يشاركه غيره فيه ووجه الجمع بينهما ان كل واحد من الاستثنا والصفة مما لو انفرد عنه الكلام لعم ذلك فاذا
كان هذا واجبا في الاستثنا فكذلك في الصفة وهذا لا يصح لان الاستثنا مع المستثنى منه في حكم اللفظة الواحدة في دلالتها
على النفي والاثبات لانه اذا قال للفلان علي عشرة دراهم الا درهما في حكم المقر بتسعة دراهم نطقا فقد بين كلامه ما
اثبت ومانفى وليس كذلك ما يتوصل اليه بدليل الخطاب لانه لم يتعرض لذكر ما عداه فهذه طريقة القول فيما يورده
القوم من الشبه في دليل الخطاب

الكلام في الناسخ والمنسوخ

باب ذكر النسخ ما هو في اللغة والشريعة

النسخ اذا لم يكن من باب الالقاب
فلا بد من كونه مفيدا ولا بد من ان يكون له حقيقة لئن يثبت المجاز ولا حقيقة له لا يصح وان جاز ان يكون حقيقة لا مجاز
لها والذي يصلح ان يذكر في فايدة هذه الكلمة في اصل اللغة الذي يتكلم في حالها بالشريعة هو امران احدهما الازالة والابطال كقولهم
نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثار القوم وهو اختيار ابي هاشم وهو ارجح القولين والثاني هو النقل وليس الغرض
بالنقل ما لا يريد به الازالة على ما اشار اليه في الكتاب حيث قال لا يمتنع ان يكون حقيقة فيهما لان معناهما واحد لان المراد
بالنقل هو التحريك ولان الله هو الابطال للمحل لان يراد بالازالة التحريك من مكان الى مكان فيصح ان يكون سواء والذي يشهد للنقل بقولهم
نسخت الكتاب والعرب تقول ما فيه وعلى هذا يسمى من يذهب الى تنقل الارواح في الهيا كل اصحاب التناسخ وهذا القول
حكاه رحمه الله عن ابي بكر القفال وعن ابي القسم التنوخي في انه كان يميل الى ذلك وليس يمتنع ان يكون مفيدا للامرين جميعا ثم
يغلب عرف الاستعمال في بعض المواضع دون بعض فلا يصح الاعتراض على ذلك بانه يقال ليس كل ازالة تسمى نسخا ولا كل نقل يسمى
نسخا لانه لا يطرد اللفظ بل يختص وانه كان في الاصل انما وضع لتلك الفايدة كقولهم في الدابة والقارورة والجن
والملك وما شاكل ذلك فاما ابو هاشم فانه قال ان الناسخ للكتاب ليس يستعمل في الحقيقة ما فيه وذلك مثال هذه يعرفه كل عاقل
واما يثبت في كتابه مثله فلا بد من ان يكون استعمال النسخ في هذا المعنى مجازا او ان يكون مشبها بما يزال من موضع الى غيره
ويوضح ذلك انه اذا كان النقل في الكتاب مجازا فما يشبه يجب ان يكون مثله وهذا ظاهر لانا اجمعنا اذا قال نقلت ما في ذلك
الكتاب الى هذا الكتاب فقد يجوز به ولا فما كان في ذلك الكتاب باقي بحاله وغير جايز ان يدعي ان هذا جاذب على اعتقادهم
انه قد نقله ما في ذلك الكتاب لان هذا مما لا يخل على عاقل ومتى قيل نقلت ما فيه حتى لم يغادر منه شيا فالغرض ان اثبت
مثله في كتابي وهذا ظاهر ولما اعترض ابو هاشم هذا القول سار نفسه عن الازالة فقال ان الريح ليست مزيله
في التحقيق وكذلك الشمس وانما الله تعالى يزيل بها فكيف يستدل على انه حقيقة الازالة بذلك مع علمنا خلافه
والجواب عنه انا انما نتبع اعتقادهم وان اخطاوا فيها كما نقول في تسميه الاصنام الهه ومعلوم ان عند
الريح والشمس تحصل زوال هذه الاشيا على وجه تعتقد العرب وغيرها

ان الشمس او الريح هو المزيله فلذلك يجب ان يتبع منهم اضافتها الى هذا التاثير اليها وان كنا نعلم ان الظل ليس بثابت في الة
واما النقل فقد عرفنا من حالهم ما اعتقدوه في نسخ الكتاب وان كان قد يعتقد في بعضها يستعمل فيه لفظ النسخ النقل
كما حكيناه عن القايلين بالتناسخ ولكن الكلام هو في حقيقة اللفظ فثبت بهذه الجملة ان قول ابي هاشم هو ارجح
القولين والذي اوجبه ان يبين معنى هذه الكلمة في اصل اللغة هو ما كثر في الكلام اهل الشرع استعمال ذلك فاحتجنا
ان نذكره ونبين حقيقته في اللغة وهل نقلت عن بابها اولا والذي قاله ابو هاشم انه ليس من الاسما المنقوله بالشرع
لانه اذا ثبت انه حقيقة للازالة وقد استعمله في الشرع فان الرفع ماكان ثابتا من الاحكام حل ازالته نفسه وليس يمتنع وان احتيج
الى شروط لا تثبت اللغة عليها ان يكون الاسم غير منقول كما نقول في البيع وغيره والصحيح ما قاله الشيخ ابو عبد الله من انه من اسما
الشرع والمنقول عن بابها لان عند اطلاقه في الشرع يفهم منه غير ما يفهم من جهة اللغة وذلك لان المعنى الذي يريده اهل
الشرع بالنسخ مالم يعرفه اهل اللغة ولم يعقلوا انه ازالة لمثل الحكم الثابت بشرع متقدم مع الشروط التي نذكرها وكذلك
فان مراتب الادلة التي يصح بها النسخ تازه ولا يصح اخرى مما لم يخطر لهم على بال لم يعرفوا صورتها فكيف يدعي انه لغوي وتجرائه
مجرى الصلوة وغيرها من اسما الشرع التي لما افادت المعاني التي لم يعقلها اهل اللغة حكم بكونها منقوله بل اذا كان
الصوم هو امساك مخصوص وقد عرفوه امساكا ثم جعلناه شرعيا فالنسخ بذلك احق وبعد فاذا كانوا لم يعقلوا ان
النسخ للازالة في الحقيقة وها هنا لا يتصور الازالة التي يعتقدونها فيجب ان يكون منقولا الا ترى انا اذا قلنا انه ازال
عن المكلف ونسخ عنه فالغرض به ليس ازالة امر ثابت وانما الغرض ان ينهى عن مثل ما كان مامورا به وهذا
لا يعده اهل اللغة ازالة له وايضا فانه اذا كانت حقيقة عندهم الازالة وفي الشرع قد استعمل في ازالة مثل ما
يكون ثابتا فقد صار مجازا لكونه مشبها به وقد ثبت ان النسخ اذا اطلق في الشرع فهو حقيقة لا مجازا وهذا يقتضي وقوع
النقل فيه لا محالة فثبت بهذه الجملة صحة ما اختاره الشيخ ابو عبد الله فاذا قيل فما الغرض اذا بيد اذا اطلق في الشرع
قيل له هو ازالة مثل الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع اخر على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فكل دليلين
شرعيين حكمهما ما ذكرناه واحدهما ناسخ والاخر منسوخ واشتراط الشرع في المزيل والمزال هو كيلا يلزم عليه
ما يعرف ثبوته وسقوطه بالعقل وليس لما ذكره رحمه الله من التقييد بالنص معنى بل يكفي ذكر الشرع فيه ولا
فلو اعتبر النص لخرج من هذه الجملة ما يثبت من الاحكام بفعل الرسول صلى الله عليه فقد يجوز ان يثبت فعله ناسخا
لقوله وقد يصح في فعله ان يكون منسوخا بقوله ولا اقتصار على النص لا وجه له وقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا به
فيه احتراز من تعليق العبادة بغاية ووقت لبين ما هذا سبيله لا يعد نسخا من حيث لا يثبت فيه المعنى الذي قلناه بل
سوا كان هذا المعتبد الثاني او لم يكن فالاول زايل وقوله مع تراخيه عنه فيه احتراز عن التخصيص لئن من
حقه ان يقارن ولا يتراخى واما يعلم ان هذا هو حد النسخ لانه متى جعل الدليل الثاني على الحد الذي قلناه ثبت
النسخ ومتى انخرم شرط من هذه الشروط النسخ فعرفنا ان هذا هو حقيقة اللفظة التي ذكرناها وقد عبر
رحمه الله عن النسخ في باب الاستبراز فهو الناسخ ويفاد بقولنا بغير طريقة الحكم اما انه
الحكم الثابت بالنص الاول في باب فقال المكن ان يقال ماذا على تغيير طريقة الحكم المعلوم
اصلا او زوال الدال او حكمها بالدليل الاول على وجه لولاه لم يكن منقطعا فهو ناسخ ويفاد بانقطاع

ولكن يجب لفظ النص في هذه الحدود اولى لما ذكرناه من ثبات النسخ في الافعال
الحكم بالقول ويعتبر طريق الحكم في الحد الاول ... اذ تذكر فيها الدليل الشرعي في المثبت والمسقط
الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وآله والواجب اذا اخترت هذه العبارات ان تذكر فيها الكتاب اولى وقد
ليكون اعم واشمل ويقع به الاحتراز عما يزال بالعقل فلا جل ذلك كان الرجوع الى العبارة التي اخترناها في الكتاب
حد الناسخ انه ... بعد استقراره واظن ذلك محكيا عن الصيرفي في
ولا يصح الاعتماد على شيء منها • فمنهم من قال انه ازالة الحكم ... فان اراد به الوقوع والحصول فذلك مما لا يتأتى ازالته وقد فعله
وهذا لا يصح لانه يقال له ما الذي تريد بالاستقرار ... وان كان لا ذكرها
كونه مرادا مأمورا به فهذا يوجب ان النسخ والبداء واحد لا يجيز القديم تعالى من يدل له بعد ان كان كارها
له بعينه بعد ان كان مريدا وهذا صفة البداء • ومنهم من احترز عن البداء بان زاد لفظة المثل فقال ازالة مثل الحكم بعد
استقراره وهذا وان لم يلزم عليه البداء فهو باطل من وجهين احدهما ما يزول بالعقل لانه لا يكون فيه طريق النسخ
وان زال مثل المستقر • والثاني ما يكون من العبادات قد ضرب له غاية بان يقال للمكلف افعل هذا الى وقت كذا
لزم ما بعدها فقد زال فيها عن المكلف مثل المستقر لا بعد نسخا • ومنهم من قال ما يوجب قطع الحكم في المستقبل وهذا
يؤدي الى البداء او يؤدي الى ان الناطع من جهة العقل بالعجز وبغيره هو نسخ • ومنهم من قال رفع المأمور به بالنهي
عنه • وهذا ايضا فهو في صورة البداء ولانه لبس كلما يثبت فيه النسخ يكون بلفظ الامر والنهي • ومنهم من ذكر
هو بيان مدة الحكم وهذا باطل • وهذا بيان ذلك من جهة تعليقه بالشروط والغايات ولا يعد نسخا
ومنهم من قال هو بيان هذه الحكم الذي في التوهم والتقدير جواز بقائه
واستقراره وهذا لا يصح لانه لو اخبرنا الله تعالى في عبادة انه سينسخها عنا
استقراره
ويزيل العادات التوهم زايلا فصح ثبات النسخ فيمن بعد بل لو لم يخطر للمكلفين على بال جواز
هو جواز
او لا يصح يستقر لهم ان يرد عليهم النسخ من بعد بل لو عمى المكلفون في هذا الاعتقاد الذي
هذه العبادة
لاستقراره لصح نسخ تلك العبادة بعد فلو اخبرنا الرسول عليه السلم انا نقعت بعد ... عن اداء
لكان قد عرفنا بذلك بلفظ مدة العبادة التي في الوهم زوالها ولا يكون ذلك نسخا • ومنهم من قال هو رفع الحكم الى بدل وهذا
ينتقض النباسه بالبداء اذ ارتفع الواقع لا يكون فلا بد من ان يتأدبه اخراجه عن كونه مرادا فيه ما تقدم • وينتقض ايضا فقد يكون
الى لا الى بدل كما قد يكون الى بدل فان كثيرا من العبادات نسخ وجوبه ولم يقم فيه بدل مقامه كقيام الليل وتقديم الصدقة
بين يدي النجوى وامثاله بكثيرة • وقد ما يرد بعبادة اخرى وهو نقل الحكم الى خلافه • والكلام عليها نحو ما تقدم • فاما الناسخ
فانه يستعمل في مواضع فيقال في الله تعالى انه ناسخ بمعنى مزيل وهذا على طريقة اللغة • ويقال بمعنى انه الناصب للدلالة على
زوال الحكم • ويقال في نفس الدليل الثاني انه ناسخ كما يقال ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
ناسخ لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم • ويقال في احد الحكمين انه نسخ للاخر كما يقال ان التوجه الى
الكعبة نسخ التوجه الى بيت المقدس والزكاة نسخت الحقوق في الاموال • ويقال انه ناسخ بمعنى انه معتقد للنسخ
كما يقال ان الحنفي ينسخ الكتاب بالسنة والشافعية لا تنسخه بها • واقرب الوجوه الى ان تكون حقيقة شرعية هو استعماله
في الدليل وما عداه يتسع به • واما لفظ المنسوخ فانه يستعمل في معنيين احدهما في الدليل
والثاني في الحكم الزائل و

اعلم ان الكلام

في الجملة التي تقدمت وفيما نريد ذكره ... من بعد يكشف بفصل ... يتبين به ما يصح النسخ فيه وما لا يصح ولا اصل في ذلك ان العبادات على ضربين احدهما
يدل على وجوب استمراره دليل والاخر لا يدل الدليل على ذلك من حاله فاذا لم يكن مستمرا وقد

لان الامر على الفور فالنسخ لا يدخله وان كان على التراخي صح النسخ فيه على ما تقدم في باب الاوامر حيث بينا انه
يقتضي جواز فعله وجواز تركه الى بدل ثم يرد النسخ عليه بالحظر فعله واما على غير هذه الطريقة فمع انه لا يفيد
التكرار فلا يصح ورود النسخ عليه • فاما اذا كان مستمرا فليس يخلو اما ان يكون ما علم به زواله هو نفس
ما عرف به ثباته او غيره ما عرف به ثباته فان كان الاول فهو كتعليق العبادة بغاية ووقت مثل ان نقول افعل كذا
الى سنة او الى شهر فهذا لا يعد نسخا وان علم بغير ما علم به ثباته فلا يخلو من ان احدهما ان يعلم زواله بدليل عقلي ولا خبر يعرف
زواله بدليل شرعي فالاول لا يسمى نسخا وان كان في معناه • والثاني هو الذي يعد نسخا على التحقيق • ثم على ضربين
فاما ان يكون بينه وبين ما نسخ منافاة او يكون بينهما مخالفة لا منافاة بان يصح الجمع فالاول هو كالتوجه الى الكعبة لانه نسخ التوجه
الى بيت المقدس والجمع بينهما في حالة واحدة لا يصح فيعلم بايجاب احدهما ان الاخر منسوخ • والثاني هو كصوم رمضان في نسخه
صيام عاشوراء لان الجمع ممكن فيحتاج الى دليل يعرف بطريقه النسخ فيه وكنسخ الزكوة ما هو من الحقوق الواجبة في الاموال • فهذا

باب في ذكر ما يختص به النسخ من الشرايط

هو ما يتصل بهذا الباب
اعلم ان القول فيما يتصل بهذا الباب هو القول في اعتبار الشروط التي لا بد منها في الناسخ والمنسوخ هو ان يكونا شرعيين وان يكونا حدهما غير الاخر وان
الذي قد دل عليه من اعتبار الشروط التي لا بد منها في الناسخ ... وان لا يكون المنسوخ معلقا بوقت ومقيدا بغاية يعلم زواله عند بلوغ تلك
يثبت انفصال الناسخ عن المنسوخ فلا يصح اتصاله به وان لا يكون المنسوخ في الحكم طريق العلم حتى لا يصح نسخ المعلوم
الغاية بان تكون الغاية مذكورة في اللفظ • وان تكون رتبة الناسخ كرتبة المنسوخ في العلم ... اما اعتبار ان يكونا شرعيين
بما طريقه الظن وما بعد ذلك من الفصول هو في الشروط التي يذكرها غيرنا ولا نحتاج اليها في هذا الباب • فلا يدخل في
فهو لما تقدم ان النسخ من الاسامي الشرعية فيجب ان يكون داخلا في الاحكام الشرعية لان هذا سبيل كل اسم شرعي
حكم شرعي فاما دخوله في الاحكام العقلية فانه يوجب ان يكون الاسم عقليا ايضا • وبعد فلو اعتبرنا في الامرين جميعا ان يكونا عقليين
او يكون احدهما عقليا لجاز ان يقال ان تحريم الخمر نسخ تحليلها وان العاجز قد نسخت عنه العبادة وكذلك للميت والمجنون ومن جرى مجراهما
فلما ثبت ان معنى النسخ ما ذكرنا لانه يزول مثل ما كان ثابتا على وجه لولاه لكان ثابتا كما كان ولا اسم ذا ابدا عرفنا انه لا يدخل في امرين شرعيين
ولاجل ذلك قالوا في احد الوجهين انها نسخت الاخرى لما كانا شرعيين ولم يقولوا مثل ذلك فيما طريقه العقل • وبعد فما كان عقليا نعرف شروطه
وحاله وما عنده يزول بالعقل وما جاء هذا المجرى فانه تعليق الحكم بغاية من حيث ان ما دة انما يعلم زواله بهذا الخطاب فلم يعلم انه
ناسخ فكذلك الحال في العقليات • وبعد فما كان من باب العقليات لا يثبت مستقرا على وجه في مكلف واحد او في مكلفين او فانا نختلف
حاله في كل وقت ولا ينحصر ما عنده تقع لذاته او يقع حصوله وثبوته وذلك لا يثبت وجوب ما يجب منه على دفع ضرر وما شاكله
وفيه ما يقع على ثبوت ضرر وحسن ما يحسن على النفع المظنون او المعلوم • ومعلوم ان القعود او القيام او ما شاكلهما
تختلف على المكلف الواحد حاله في اليوم الواحد مرارا وهو في جماعة المكلفين ابين واظهر • وحال النسخ بخلاف ذلك لانه قد يتعلق
في الواحد او ما قابله في الجماعة الكثيرة فبطل دخوله في العقليات • واما اعتبار ان يكونا غيرين فلا جل ان الناسخ والمنسوخ لو
تناولا فعلا واحدا لادى الى البداء وهو ممتنع عليه تعالى من حيث يصير نفس ما اراده مكروها لان الواحد منا اذا امر بغير ما نهى عنه
او نهى عن غير ما امر به لا بد من داع يدعوه الى ذلك ولا داعي يمكن ان يشار اليه الا انه قد ظهر له ما كان مستورا او استتر ما كان
ظاهرا وهذا لا يجوز على الله تعالى ويؤدي الى ان يكون الامر قبيحا او النهي قبيحا لانا نقول فيما امر به ان كان قبيحا فالامر قبيح وان
كان حسنا فالنهي عنه قبيح • فلا بد من ان يكون غيره لكي يصح ذلك لكن مثل القبيح يجوز ان يحسن ومثل الحسن يجوز ان يقبح • واما وجوب
انفصال الناسخ عن المنسوخ ولا يصح اتصاله به فهو ليفارق التخصيص بالشروط وغيرها لان من شأنها ان يتصل بالخطاب على ما ثبت في
المخصص فلا يصح حتى يظهر لانه لو لم يظهر لكان قبل المنع من قوله تعالى حتى يظهرن لكان فاذا كان من حكم الناسخ ان يفارق
ولا نقول يظهر حتى يظهرن لانه لو لم يطهرن اليه قوله تعالى حتى يطهرن لكان ... معلقا بغاية يعرف انقطاع الحكم عند بلوغها فهو على ضربين احدهما
يصح تقرره في باب النسخ • والثاني هو خارج عنه فالحالة يكون نسخا هو ما في
المخصص لما ذكرناه من التراخي واجب واما كونه

متصلا

يكون الغايه التي ينقطع عندها تلك العباده ومذكوره في اللفظ منفصلا فيعرف بالخطاب الاول وقت زوالها كما يعرف وقت
ثبوتها من دون حاجه بنا الى دلاله مبتداه في ذلك وهو نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يجعل مجي الليل ناسخا للصوم
وانما يعد من باب تعليقه بالغايه فقط والداخل في باب الناسخ والمنسوخ هو ان يذكر الغايه على وجه الجمله من دون دلاله
الخطاب على تفصيلها فيكون قد اشعر المكلف بزوال العباده عنه ولكن لا يؤذن متى يزال ويفتقر في المراد الذي بين الجمل الى دلاله
مبتداه وهذا نحو ان يقول الله تعالى دوموا على هذه العباده الى ان ازيلها عنكم او الى ان ينسخها الرسول صلى الله عليه وسلم او ما يؤدي عن الله تعالى
او عن رسوله صلى الله عليه وسلم ايضا ما لولاه لثبت مع التراخي فيوجد حينئذ حقيقه النسخ وعلى هذه الطريقه ابطلنا ما يقوله بعض اصحاب
الشافعي من ان قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا لم ينسخ بقوله صلى الله عليه قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائه وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائه والرجم فقلنا كيف لا يكون معدودا في باب النسخ مع علمنا بانه لولا هذا الخبر لكنا نثبت على ما
تضمنه الكلام من امساكهن في البيوت • فان قيل فاذا جعلتم ما هذا سبيله نسخا افرايتم لو قال النبي عليه السلام لاصحابه افعلوا هذه
العباده الى ان ننسخها عنكم فيجب اذا قال فلان ان هذه العباده قد زالت عنكم ان يعد نسخا واقعا بقول الواحد من الصحابه واذا
امتنع ذلك فيجب القضا ببطلان ما قلتم من ان ما علق بغايه يدخله طريق النسخ • قيل له هذا ان ثبت كان النسخ واقعا بما كان من توقيف
النبي صلى الله عليه بالاجماع تعليقها على الجمله ونستغني عن معرفه التفصيل فيصح بهذه الجمله ان ما سبيله هذا يصح عده في باب النسخ واما
تساويهما في الرتبه فالغرض به ان النسخ لا يقع باجتهاد الامام على ذلك فيجري مجرى تخصيص العام فيابه نص الفقه وانما قولها الواحد
وبالقياس الجلي ام الخفي على ما حكي عن بعض الشافعيه انه اجاز النسخ بالجلي منه واذا كان ذلك فيما نقلوه ما يعرف من جهه العموم فان كان كذلك فلا خلاف في جوازه وان كان
ومثله الى ما هو الناسخ وجاز في بابه محلا ما يحصل من الاجماع على احكام شرعيه لمن صدره عن دلاله ولكن الغرض بهذه الجمله ان الخطاب
... فاما ان يصح النسخ بما يقتضي القطع فان لم يصح بكلا دليل مقطوع ... الى العقد بهذه الصفه ايضا ه
بالقياس على الحقيقه فهو الذي يمنع منه • واما يصح النسخ بما يقتضي القطع ... بالاحاد صح فيما ينبغي ان يكون بهذه الصفه
بالمقطوع به لا يصح لان الله بما لا ينقطع به • فاما ان كان المنسوخ من باب المنقول بالاحاد ... هذه جمله ما لا بد من اعتباره
والكلام بابوابه ... الادله التي يصح وقوع النسخ بها والذي يصح نذكره من بعد في ابوابه ان شا الله ... حتى لا يكون يقتضي ذلك اللفظ
فاما ما عدا ذلك فلا وجه لاعتباره نحو ان يقال ان لفظ المنسوخ يجب ان يتناول ما يتناوله الناسخ ... والذي يبين صحه هذا ان
بظاهره الاستمرار على تلك العباده بل غير ممتنع ان يكون الحال بخلاف ذلك كما لا يمتنع ان يكون كذلك فلو اعتبرنا في النسخ هذه
النسخ قد يصح دخوله في الافعال وما يكون لفعل رسول الله صلى الله عليه ما يحلي ان يدعي تناوله لهذا الناسخ ... بل لا دلاله
الطريقه لا دى الى اخراج بعض ابواب النسخ • وبعد فقد يكون الذي يدل على استمرار العباده غير نفس الظاهر ... فلا فعل مره واحده
كما يدل عليه نفس الظاهر ما اكثر الشرعيات وسبيلها سبيل الاول لانا قد بينا ان مطلق الامر لا يقتضي ... فكيف يجوز ان يراعى تناول
ومع هذا فورود النسخ على ما يقتضي الاستدامه والاستمرار بالظاهر وبغير الظاهر هو على سوا ... امكن تجويز النسخ
لفظ المنسوخ والناسخ بل الواجب ان يكون ذلك دلاله يعرف بها وجوب الدوام على ذلك الفعل ما ذاحمل كذلك ... ومتى
علم من بعد • ويفارقه في ذلك تخصيص العام لانه لا يكون عاما الا من جهه ان اللفظ لو تجرد لتناوله ما قد تناوله الخاص
فصار من حكمه ان يتناول لفظه ما تناوله لفظ الخاص وكما يفترقان من هذه الجهه فقد يفترقان من وجوه اخر منها
وجوب مقارنه المخصص للعام ووجوب تاخير الناسخ عن المنسوخ • ومنها وقوع التخصيص بما لا يصح تخصيصه من بعد
وكذلك اذا ورد على صوره الفعل لا يتصور تخصيصه من بعد وليس هكذا النسخ فان الخطاب الذي يختص بواحد كمن
الناس بعينه يصح ورود النسخ عليه حتى يكون مخاطبا بالمنسوخ وبالناسخ وذلك قد يكون على جهه التحقيق
... وقد يكون على جهه التقدير بان ... ورود الناسخ وقد يصح وروده على صوره العاده

وعلى بعض احكامه كما ذكرناه من قبل في ان ما يكون على التراخي يصح ان يزال التخيير فيه فلزم تعجيله • فهذه طرق نقض القول
في هذه الفروق • والذي جوز ذلك هو ما منعنا منه من اشتراطهم ان يكون لفظ المنسوخ يتناول ما يتناوله لفظ الناسخ
ولا يمتنع عندنا ورود النسخ على الامر المقرون بالتابيد • وكانهم زعموا ان النسخ انما يصح فيه ورده على الامر المطلق الذي
قد دلت دلاله من غير جهه اللفظ على التكرار والدوام فيه • وما ظهر ذلك مذهب ابي بكر الرازي في اصول الفقه • وهذا
المذهب يقرب مما يزعم اليهود ان موسى عليه السلام حين قيد التمسك بالسبت بالتابيد امتنع ورود النسخ عليه • والذي عليه
عامه العلما ان لفظه الامر واذا دخله التابيد لم يغير ممتنع نسخها الا انه لا بد ان يعلم انها غير ظاهرها ويفارق الخبر الذي
يصح ان يكون مؤبدا كما نقوله في عمومات الوعد والوعيد والذي يدل على صحه ذلك ان العرف يقتضي في هذه اللفظه اذا
دخلت في الاوامر ان الغرض بها التاكيد لا التابيد لانا نرى ان احدنا يقول لغلامه لازم الغريم ابدا وانما يريد الى غايه وهي
توفيره الحق وكذلك اذا قال لولده تعلم العلم ابدا الى ما شاكل ذلك • فثبت ان هذا يرد في كلامهم على السبيل التي ذكرنا
فيجب الا يمتنع ورود النسخ عليه وكما انه من جهه العرف يقتضي ذلك فمن جهه العقل يقتضيها ايضا لانا نرى ان التكليف هو الى انقطاع
ونزواله بوجوه كثيره فاقتران التابيد يجعله من بابها المنقطع لا محاله فلا يصح اجراؤه على ظاهره ولا يكون له ان يقول ان
هذا متقرر في العقل لانه كما تقرر هذا في العقل فقد تقرر ان الله انما يكلف الفعل ما دام صلاحا له • والنهي الوارد من بعد يكشف
عن تغير حاله في كونه صلاحا • وبعد فلو سلمنا انه يفيد ظاهره حقيقه الدوام فقد يجوز ورود النهي عليه من بعد فيكشف
عن ان المخاطب ما اراد ظاهره بل اراد خلافه • وهذا لا يصح لمن التابيد اذا حمل على موضوعه لكان ما يرد بعده ويدل
على ان المراد به غير ما وضع له في الاصل لا يجوز ان يكون نسخا بل كان بيانا والبيان لا يتاخر والنسخ لا يكون الا متاخرا
وغايه ما فيه انه مجاز وهذا غير ممتنع في خطاب الحكيم فثبت بهذه الجمله ان دخول التابيد في الامر لا يمنع من صحه النسخ
فيه • وكل من خالف انه اذا جاز ورود النسخ على الامر المقرون بالتابيد تعذر اقامه الدلاله على امتناع نسخ شي من العبادات
وهذا غلط منه لانا نرى انه مع لفظ التابيد قد يصح ورود الاستثنا والشرط المخصص للخطاب والنسخ قائم بهذا المقام الا
ترى انه يجوز ان يقول افعل كذا ابدا في وقت كيت وكيت ما دام ... من بعد النهي عن امثاله فهو في تقديره الاستثنا الذي ذكرناه
وهذا امر ما يصلح ان يجعل دلاله في اصل المسئله • فاما كيفيه الوقوف على ان بعض الشرائع لا تنسخ فهو بان يرد علينا خطاب
يتضمن ان مصالح المكلفين في هذه الشريعه لا تتغير الواجب من دون تعرض للفظ التابيد ثم نعرف انه اراد
بهذا عموم الاوقات والاعيان بتعري الظاهر عن القرينه التي توجب التخصيص • والذي به عرفنا اليوم انه منع عندنا لا
يتنسخ ما وقعت المعرفه اليه من دينه صلى الله عليه ويجوز فيه ان يضطر الى قصد جبريل عليه السلام ويعرف به هذا الخطاب الذي صورناه
وربما قالوا لو كان مع لفظ التابيد يصح ورود النسخ عليه للزم محله البدا فيه بان يتناول النهي عين ما تناوله الامر فصح انه لنسخ
من شروط المنسوخ تجريده عن لفظ التابيد كما ان من شرطه تناوله لما يتناوله الناسخ • لم نذكر من بعد ان النسخ لا يعقل في
احكام الافعال وهذا ظاهر وذلك ليس حال جنس الفعل عند النسخ كحاله
قبل النسخ وبعده لانه لا يتغير حاله في كونه حركه او سكونا وكذلك لا يتغير حاله في كونه قبيحا او معقودا وما شاكل
ذلك فصار تاثير النسخ انما هو في كل وجوب ما كان واجبا او اباحه ما كان محظورا الى ما اشبه ذلك من هذه الطريقه
ولاجل هذا ان النسخ وجوب التوجه الى البيت المقدس الى وجوب التوجه الى الكعبه فكان التوجه في الصلاه على ما كان
... وانما زال وجوبه الى وجوب غيره وكما ازيل الوجوب عن القيام بالليل وندب اليه

فاذا ثبت ذلك وجب ان يعتبر الاعتبار الذي ذكرناه من تغيير الحكم الاول ثم ينقسم فمنها انتقال الى بدل ومنها انتقال لا الى
بدل وحكي عن بعضهم انه اوجب بيان بدل عن الاول • وهذا مما لا وجه لقصده او لا يمتنع ان يكون الصلاح في زوال
الحكم الاول وان لا يعقبه غيره كما لا يمتنع ان يكون الصلاح في خلافه وعلى كلي الوجهين الحالين تثبت حقيقة النسخ لان
يزول عن المكلف مثل ما كان ثابتا فلا وجه لاعتبار البدل بل هو موقوف على الدلالة وبعد ففي الموضع الذي يثبت عند
بدل لم يخرج كونه منسوخا لثبوت البدل وانما يكون منسوخا لزوال مثل ما كان ثابتا فلا معنى لاعتبار البدل في ذلك
وبعد فالوجود بانه على ما قالوه لان نسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى لم ينتقل الى بدل • والعدة بالحول لم تنتقل الى بدل وبعض بذلك
الزيادة التي بين الاشهر ومن الحول لم يثبت عنها بدل وقيام الليل لم ينسخ الى بدل وكذلك ثبات الواحد للعشرة فاذا انتقل
الى البدل فليس يخلو حاله من احد امرين اما ان يتنافى الجمع بينهما او يصح الجمع بينهما ففي الاول لا يحتاج الى مقارنة دلالة اللفظ
على اللفظ على النسخ لان اجتماعهما اذا تعذر في التكليف علم ان الثاني قد نسخ الاول وهذا كما نقوله في نسخ احد التوجهين للاخر
لانه في الحالة الواحدة لا يصح ان يتوجه الى القبلتين ولا يصح ان يقال قد يحتمل ان يكون على التخيير فيحتاج الى دلالة مبتداة على النسخ
وذلك لان التخيير لا يثبت الا والوقت واحد فاما في وقتين فلا يتخير فاما اذا كان الوقت واحدا فاما ان يصح الجمع بينهما وهذا
بحاله او لا يصح فيكون الثاني ناسخا للاول • فاما في الضرب الثاني فيحتاج الى مقارنة دلالة لفظية له على ثبوت النسخ لما عرف
ما لم يمكن الجمع بينهما ممكن وهذا كصيام عاشوراء انه نسخ بصوم رمضان وكالزكاة انها نسخت الحقوق في الاموال وكاية المواريث
نسخت انه الوصية لان في كل هذا الولا قيام الدلالة على ثبوت النسخ لما عرف بايجاب احدى العبادتين زوال الاخرى وهذا ظاهر
فاما الاحكام التي تبدل في النسخ فهو حسب الصلاح ومن الجائز تبدل سائر الاحكام على اختلافها باحكام تخالفها او تضادها
من دون ان يقف على حد لا يتجاوزه فينتقل من الوجوب الى الندب او الاباحة او الحظر ومن الوجوب الى وجوب غيره
ومن زوال التخيير الى اثبات التضييق ومن كل واحد من هذه الاحكام الى خلافه ولكنا نذكر ما يوجد له
مثال فقد ينتقل الواجب الى واجب سواه وهو على ما ذكرناه من الوجهين المتقدمين فيما يتنافى الجمع بينهما او لا
يتنافى وقد يكون فيه تخيير فيزول الى الانحتام والتضييق كما ثبت في الصيام فقد كانت على المطيق فدية اذا لم يصم مع الامكان
ثم انحتم وقد ينتقل الى الندب كقيام الليل وثبات الواحد للعشرة • وقد ينتقل الى الاباحة كالجماع في ليالي الصوم ثم نسخ ذلك
المباشرة في الليالي الصوم ثم قال فالان باشروهن وهذه اباحة • وقد ينتقل الاباحة الى الحظر كحظر الكلام في الصلاة بعد اباحته
وفيها شرعيا من العلم بشروط الصلاة واوصافها شرعي وكحظر المتعة بعد الاباحة وكلاهما شرعيان لان شروطها لا تعلم عقلا
وقد ينتقل الحظر الى الاباحة كنهيه عليه السلم عن ادخار لحوم الاضاحي ثم قال
وفي شرب الخمر معنى النسخ من الاباحة الى الحظر • وقيل في الجهاد انه كان على اهل الحظر
ثم اذن وربما ينتقل الى الندب كقوله لا افرقه ولما بعد نهيه عن زيارة القبور • ومن جملة ما اعتبر بعضهم
فاذا حرم ولا ينتقل في هذه الاحكام العبادة التي ذكرناه • فاعتبر هذه الاحكام العبادة الذي ذكرناه ومن جملة ما اعتبر بعضهم ان نسخه
عقلا ثم اذن فيه وابيح ثم ندب ثم اوجب • فاعتبر ان من حكمه انه لا ينسخ الا بما هو اخف منه وان نسخه
في شروط النسخ وذلك غير صحيح عندنا فقول الظاهرية كابن داود وغيره ان من حكمه ان لا ينسخ الا بما هو اخف او على وجه اخر وذلك
بالاشق ولا انتقل لا يجوز وذكر بعضهم انه في بعض تاويل الشافعي مثل ذلك وان كان اصحابه يتاولونه على وجه يخالف الى الاخف
لهم ما في كتاب الله وذكر بعضهم انه ينسخ الى الاخف واخرج نسخها زجر لخلقه بالتخفيف • وعامة الفقهاء على ان نسخه الى المكلف به
ولا انتقل على شرائع لا تجوز وهو الصحيح والدلالة عليه ان تكليف الله تعالى بالناسخ هو لما يعلم من تعلق صلاح المكلفين
وغير ممتنع ان يكون الصلاح في الاشق بعد الاخف كما لا يمتنع ان يكون في الاخف بعد الاشق ويجري مجرى ما قد عرفنا ان الغلظة
قد يكون اصلح للولد بعد الرفق كما يكون الرفق بعد الغلظة او فوق واصلح فاذا كان كذلك وجب ان يقال حال

في هذا الباب على ما يعلمه الله تعالى من الصلاح • ويبطل قول من اوجب النسخ الى الاخف • وبعد فالتكليف على طريقة النسخ هو كالتكليف
ابتدا فاذا جاز من الله تعالى ان يكلف الشاق ابتدا لما فيه من الصلاح ولما يحصل لنا به من الثواب فكذلك يجب في الناسخ
ومن اين يكون ابتدا التكليف شاقا فليس هو في احد من يتكلم في اصول الفقه فانه في ذلك لحوقا بمذهب الزنادقة واصحاب التناسخ
والجوسية • وبعد فانه في الاشق من يدين نفع وثواب • وقد ثبت ان في التكليف نعمة من الله تعالى على المكلف لم يمنعهم
من ان ينسخ بالاشق هو منع من ان يتفضل الله بالنفع الزائد وهذا مما لا يصح المنع منه • وبعد فان الوجود يبطل قولهم لانه
تعالى كان قد خير بين الصيام والفدية ثم ازال التخيير وحتم الصيام وهذا اشق • وكذلك فكان قد اوجب الاذى والامساك
في البيوت والزيادة ثم اوجب الجلد ثم نسخ بالرجم وكذلك تحريم المتعة بعد تحليلها وكذلك لحوم الحمر الاهلية • فاما ما
وصوم رمضان نسخ صوم عاشوراء وقد حكى
الخمر بمعنى النسخ وتحريمها ثابت والكلام في الصلاة كان مباحا ثم حظر • وهذا مما يشهد لقولنا
الله تعالى عن اليهود انهم لما ظلموا كان صلاحهم في تحريم الشحوم عليهم وتحريم الطيبات المذكورة وهذا مما يشهد لقولنا
وكذلك فيما تقدم ذكره من ايجاب قتال المشركين هو نسخ الى الاشق لانه كان امرنا بالاعراض عنهم ثم صار
بالصحيح • وتعلق من خالف بقوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها ونعم انه انما يكون خيرا منها بان يكون اخف علينا ولا فائدة في كونهما في الاختلف وهذه
قتالهم مباحا ثم حظر هذا بالغيه ثم الختم ووجب وهذا كله ظاهر • وهذا الوجه اولى مما قاله في الكتاب
لا اية مما لا تعلق لهم بها لانه انما ان يكون اخف وليس في الظاهر ما يقتضيه • ولكن هذا يوجب عليه ان لا يصح النسخ الا بالاشق
لانه في جملة الله جعله دلالة على ما يقوله وقال انما يكون خيرا بان يكون اشق • ولكن هذا يوجب عليه ان لا يصح النسخ الا بالاشق
وعنده تجوز كلا الامرين فيجب ان يمتنع تعلقهم بالظاهر على ما بيناه • وربما قالوا انه قال الله تعالى الان خفف الله عنكم فبين
انه عند النسخ قد خفف عنا وهذا يقتضي وقوع النسخ بالاخف • وهذا ابعد لانه ليس في ذلك اكثر من وقوع النسخ
في باب الجهاد خاصة بالاخف ونحن لا نمنع من ذلك وانما نقول ليس من شرطه ان يكون اخف • فاما وقوعه على
هذه الطريقة فجائز • وقالوا ان النسخ اذا كان ازالة فالاخف هو اذهب في الازالة وادخل فيها فيجب ان ينتقل عن الفعل
الى ما هو اخف حكما منه • وهذا بعيد لان الحكم اذا ازاله فسواء كان هناك غيره او لم يكن فالازالة ثابتة وكما ثبت هذا
المعنى بالاخف يثبت بالاثقل ليس هذا من باب ما يقبل التزايد وهذه الشبهة مبنية على العبارة • وقالوا ان النسخ رحمة
من الله تعالى علينا ولا يثبت هذا المعنى بالاخف • وهذا غلط لان كونه نعمة من حيث الزمنا ما تعلق به صلاحنا وهذا
يثبت في الاخف والاشق على سواء لو قيل انه في الاشق نعمة زائدة لجاز لان الثواب قد يكون اعظم فصار هذا مبطلا لقولهم
لا منعهما فثبت بهذه الجملة ما يجب ان يكون من شروط النسخ وما لا يجب ان يكون من شروطه او لا يصح •

ما يجب في الفصل بين النسخ والبداء والتخصيص •

قد مضى القول في حقيقة النسخ • وبينا الفرق
بين التخصيص والغرض هاهنا هو بيان حقيقة البداء ليقع الفرق بينه وبين النسخ على ما يحتاج اليه في مكالمة اليهود ومعنى
البداء في اصل اللغة هو الظهور كقولهم بدا لنا سور المدينة وبدا لنا الراي • وقد صار العرف يفيده في هذه اللفظة انه قد
علم الشي بعد ما لم يكن عالما به وبعد ما كان يعتقد خلافه • وظن ظنا غالبا بعد ما كان على خلاف ذلك او يعتقد على هذه الطريقة
فاما اذا ابتدا فعرف الشي او ظنه او اعتقده لم يجز ان يستعمل هذا اللفظ فيه فلا بد في تسميته بذلك من ان يكون على غير هذه
الحالة ثم يصير عليها • وهذا موافق لقول من تعلق وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون والمشاكلة للاباحة ثم لا
بد مع هذا من ان يكون ما ذكرناه من العلم والظن ولا اعتقاد داعيا الى الجد

[illegible]

الى الفعل على بعض الوجوه فان ما يتجدد من الظنون والعلوم عن هذه الطريقة لا يستعمل فيه لفظ البدا وهذا ظاهر واذا كان
معقول البدا ما ذكرناه فما يدل على البداء او يقتضيه اذا سمي بهذا الاسم فهو على طريق التوسع ومتى نفينا عن الله تعالى البدا فالغرض انه لا يقع
منه ما يدل عليه وهذا انما كان فيما يتصل بالتكليف والتعبد ولو ما كان في غيره فوقوع الاول هو في الامر بعد النهي وفي الاباحة
بعد الحظر او في تجدد ذلك من النهي بعد الامر ومن الحظر بعد الاباحة وفي الضرب الثاني فقد ذكر في مسالة انه تعالى لو كان قد اخبرنا
بان زيدا يحضر في وقت كذا لكون الصلاح يتعلق بذلك ثم قد قررنا انه لم يحضره في ذلك الوقت بل تقدم او تاخر لكان في ذلك دلالة
البدا على ما ذكرناه فيما يتعلق بالتكليف فصار لهذا مدخل في الاخبار كما ان له في الشرعيات ه واما ما يدل على البدا في التكليف
فهو بالامر بعد النهي على ما تقدم وان كان لا بد فيه من شروط واخر ولكن الدال من جملة تلك الشروط كلها انما هو ما ذكرناه
لين تلك الشروط لو حصلت واقترن الامر بالنهي بعد نقضا ولم يعد به فصار ذلك دلالة البدا بشرط ما نذكره وهو ان يكون
المامور واحدا والفعل المامور به واحدا والوجه واحدا والوقت واحدا فكل ما جمع هذه الشروط فهو دليل البدا وما انخرم
فيه بعضها فقد خرج عن البدا ثم انما قبح التكليف فيه لو وجد بشروطه انه بدا ودل بما حسن فهو موقوف على الدلالة ه وصورته
ذلك ان يقول احدنا اذا كان غدا عند زوال الشمس فاذهب الى السوق واشتر اللحم ثم يقول بعد ساعة لا تشتر ما قلته لك من
اللحم وما هذا حاله لا يجوز وقوعه من الله تعالى ه فاما اذا تغاير الفعل فامره زيدا باحدهما ونهيه عن الاخر جائز وبذلك
ان تغاير الوجه وعلى هذا امره لله تعالى بالصلوة ونهاه عن الزنى فامره بالصلوة عبادة له ونهاه ان يفعلها عبادة للشيطان
ولو جاز ان يقدر زيدا على مقدور عمرو لحسن امر احدهما بغير ما نهي عنه الاخر وكذا انما يقبح ذلك للبداء فلا انه
ينقض تكليف ما لا يطاق وكذلك فلو صح من زيد ان يفعل في هذا الوقت غير ما يفعله في وقت اخر لجاز ان يكلف في احد
الوقتين ان يفعل وينهى في الوقت الاخر وذلك بان يتعلق الصلاح بفعله ويتعلق الفساد بفعله في وقت اخر ولكن مقدورات
العباد تختص بالاوقات فلا يقدر احدنا على ان يفعل في وقت عين ما يصح منه فعله في وقت اخر فاذا قبح تكليفه على هذا الحد لئن
ذلك يؤدي الى تكليف ما لا يطاق امرا دنيهما وعلى هذه الطريقة لما جاز التقديم والتاخير على بعض مقدورات القديم تعالى
جاز ان يعلم انه فعله لشي من الاشيا صلاح في هذا الوقت ولو فعله في وقت اخر لكان فسادا فتقتضي الحكمة فعله في احد
الوقتين دون الاخر فاعلم ما يدل على البدا الا عبادة الذي ذكرناه ولم يختلف شيوخنا في ان ما هذا سبيله لا يجوز وقوعه
من الله سبحانه من حيث يؤدي الى ان يكون الامر قبيحا او النهي قبيحا لانه ان كان المامور به حسنا فالنهي عنه قبيح وان كان
قبيحا فالامر به قبيح وهذا بين وانما اختلفوا في كل فيه وجه اخر يمنع من وقوعه من الله سبحانه سوى ذلك فقال ابو علي
في بعض المواضع لا وجه يمنع منه الا ذلك وقال ابو هاشم بل يمتنع لهذا الوجه لانه دلالة البدا وهذا قول جري على ايضا في موضع
اخر من كلامه وانما قلنا انه دلالة البدا من حيث ان تكليف الله تعالى العباد انما هو لما يرجع الى صلاحهم فاذا امر بان يفعل
العبد شيئا في وقت على وجه مخصوص فليس الا لعلمه بانه يتعلق به صلاحه واذا نهى عنه قبل الوقت على الحد الذي امره
فقد ظهر له من حاله ما لو كان كما هو الان لا يامره به وهذا هو تغير الحال في كونه عالما وهو البدا الذي فسرناه ه يبين ذلك ان
العالم ... بما يفعله اذا لم يكن بد من ان يكون له غرض فيما يفعله ولا غرض للقديم تعالى بتكليفنا سوى ما يتعلق بمصالحنا دون منافعه
تعالى عن ذلك ه فاذا كان في الاول انما يكلفه للصلاح فهو في الثاني انما نهى للصلاح ويوجب انه يصير معتقدا في الشي الذي كان
عنده انه صلاح انه ... بصلاح بل هو فساد ه وهذه طريقة دلالة في الشاهد على البداء ومعلوم ان الادلة لا تختلف
في الشاهد والغايب فيجب ان يكون لا امتناع ذلك وجهان احدهما انه كان يدل على ما عرفنا انه لا يجوز عليه تعالى ه والثاني
لانه كان يصيرها على فعلا قبيحا ه وانا ذهب ابو علي المذهب الذي حكيناه

عنه من حيث قال لو كان وجود الامر بعد النهي دلالة البدا لكان وجود النهي او الامر من الله تعالى ابتدا
بعد ان لم يكن امرا ولا ناهيا دلالة البدا فاذا ثبت ان امره بالشي ابتدا ... له لانه ... عكس
البدا فكذلك يجب في امره بعد النهي ونهيه بعد الامر اذ لا يجوز ان تختلف وجه الدلالة في هذا الباب
وهذا بعيد لان ورود الامر بعد النهي انما صار دلالة البدا لعلة غير موجودة في لو امر ابتدا بعد ان لم يكن امرا
او نهى بعد ان لم يكن ناهيا وذلك لان امره بالشي يقتضي علمه او اعتقاده لكونه صلاحا فاذا نهى عن نفس ما امر به فلا بد
من ان يكون ذلك لتغير عرض له في ذلك الفعل على ما تقدم وليس هكذا اذا امر ابتدا لانه ليس يكشف عن مثل ذلك
بين محمد هذا انه قد يجوز ان يعلم العالم ان في الفعل صلاحا ولا يامر غيره به فيكشف بالامر عن ارادته له ثم يبتدي
بعد زمان فيامره به ولا يقتضي ذلك تغير حاله في كونه عالما وليس هكذا فيما يكون منه من ارادة بعد كراهة وامر بعد نهي وما
عرفناه من حكم الشاهد في هذا الباب في الفعل بين الحالين يقتضي بطلان ما قاله واحد ما يبين به قوله ان يقال ان الامر والنهي يجب ان
يدلا على ما يتعلقان به ويصحان لاجله كما ان الافعال انما تدل على هذه الطريقة فكذلك يكون بمجرد الفعل دلالة كونه قادرا
والفعل المحكم دلالة كونه عالما لانه لولا ذلك لما صح منه الفعل ولا المحكم منه ومعلوم ان الامر انما يدل على كون الفاعل له قادرا
ومريدا والنهي على كونه كارها وكذلك كان يقتضي بين يقع الامر والنهي فاما ما يرجع الى كونه عالما في ثباته او زواله فلانا نجوز
للامر والنهي فيه لانه قد يصح مع كونه عالما بان الشي صلاح ان ينهى عنه لو يفعل له كراهة فاذا كان كذلك بطل قول من قال ان
ذلك يدل على البدا لو وقع منه تعالى ه والجواب ان الحال في تعلق الدلالة انما هي دلالة عليه لا تجري على طريقة واحدة بل
تختلف فما كان دلالته بطريق الصحة والوجوب فالامر فيه على ما ذكروه وما كانت دلالته بطريقة الدواعي والكشف فالحال فيه بخلاف ما
قدروه وذلك كما قد عرفناه في القبح الذي يختاره فاعله لانه يكشف من حاله جهلا بقبحه او حاجة به اليه مع علمنا انه ليس وقوع القبح
لمكان الجهل ولا الحاجة وانما وقع بكونه قادرا ولكن ليس وجه دلالته مقصورة على طريقة الصحة والوجوب فكذلك الحال في
مسالتنا ه ومما يتعلق به في نصرة ذلك هو ان خروج القديم تعالى عما هو عليه في دلالته من كونه عالما محال معلوم للامر بعد النهي
على الاوصاف التي ذكرناها يجمع هذه المقدمة فلو كان دالا على ذلك لما قدر تعالى عليه لان القدرة على المحال محال ونقول لا يشبه ذلك
تكليف الكافر مع العلم بانه لا يؤمن لانه يقدر على تغيير دواعيه ه ومحال ان يقدم القديم تعالى على اخراجه من كونه عالما تعالى
عن ذلك والجواب ان الحال في ذلك كالحال في الظلم والمقدور وقوعه من الله تعالى فان كان الحكم بينته تعالى اما بالشي بعد نهيه
عنه على الشروط التي بيناها الوصاف القول بالبدا كما الوصاف الجبرية ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا ان كان الامر على ما قالوه
من وقوع القبح منه فان كان الكلام يجري على ضرب من التقدير بدا ان يبطل السايل فيقول اذا انتم لو وقع منه ما هذا حاله كيف كان يكون
منعنا من قول من يقول ابدا ومنعنا ايضا من قول من يقول لا يبدل ه وانما يتفاوت هذه المسالة مسالة الظلم من حيث ان هناك يتصور
الجهل والحاجة وهاهنا ليس الا ما يتصل بتغير حاله في كونه عالما فقط فاذا تعرفت الجملة التي ذكرناها انفصل النسخ من
البدا لانه لا بد في النسخ من تغاير الفعلين وتغايرهما تغاير الوقت ه وربما تغاير المكلف ايضا في باب النسخ وقد ذكرنا
ان البدا لا بد من كون المامور والفعل والوقت واحدا فبطل التباس احدهما بالاخر ه ثم قال في اخر الباب ان النسخ انما
يرد على الافعال دون الاوقات ولا اعيان وانما يذكرون مقرونا بالنسخ لتعلق الفعل بها جميعا لانه لا بد من فاعل يتعلق به ووقوعه
ومن وقت يحدث فيه ه وانما قلنا هذا لان المراد من المكلف ليس هو عين الباقية لين ذلك لا

والوقت هو من فعل الله تعالى فلا يصح أن يُراد من المكلف لا يراد ولا يراد عنه ويراد منه إنما هو فعله فالنسخ يجب تناوله على الفعل ويجب أن يكون تعلقه [illegible] مجازاً فإذا قيل إن القبلة منسوخة فالغرض التوجه إليها وعلى هذا لا يصح على إضافته إلى الوقت والعين [illegible] الحقيقة أن يكون وقت صيام عاشوراء منسوخاً وإنما يصح الصوم في أحد الوقتين بالصيام في الوقت الآخر [illegible] قال النسخ أبي عبد الله وغيره تعلق النسخ بالوقت وعرضه بذلك أن تقولوا إن صوم رمضان هو صيام عاشوراء وإنما النسخ [illegible] على الوقت فيجب أن يكون مشروطاً [illegible] وهذا يقتضي صوم رمضان بنية غير مبيتة كما يصح فلذلك في صيام عاشوراء وقد بينا أن ذكر ذلك مقرون بالوقت مجازاً وأن النسخ في التحقيق يرد على الأفعال وكما أن هذه الطريقة واجبة في النسخ فهي واجبة أيضاً في التخصيص [illegible] الأعيان لا تخص والأوقات لا تخص وإنما تخص الفعل في الوقت أو من العين فلا يلزم في وقت على حد لو وجد في وقت آخر ولا يلزم [illegible] على الطريقة التي [illegible] ذكرها إن شاء الله

[illegible] من الأعيان [illegible] في هذا الباب [illegible] أصل هذا الباب أنه لا يصح

باب فيما يصح معنى النسخ من أفعال المكلف وما لا يصح ذلك فيه

[illegible] وتغيره [illegible] فمعنى النسخ فلا بد له من شرطين أحدهما أن يعلم استمرار ذلك الحكم والثاني أن يعلم [illegible] على ما تقدم القول فيه النسخ ثابت فيه وأما ما ثبت فيه حقيقة النسخ فهو أن يعلم استمرار ذلك الحكم بدليل شرعي ويعلم زواله بدليل شرعي فمعنى النسخ [illegible] أفعال المكلف [illegible] ما دام التكليف ثابتاً على المكلف فأما عند زوال التكليف [illegible] ثابت في جميع أفعاله وهذا ظاهر فإذا تقرر [illegible] من القسمة فيقال أفعال المكلفين ضربان أحدهما يصح معنى النسخ فيه والآخر لا يصح ذلك فيه والذي يصح ذلك فيه هو كل فعل لا يكون الحكم الذي ثبت له مستحقاً لصفة [illegible] ويختلف باختلاف الأعيان والأوقات [illegible] أن يكون قبيحاً [illegible] واجباً على هذه الطريقة [illegible] ومن هذا الباب الشرعيات فإن القيام والقعود وما أشبههما إذا حسن فلما يرجى من النفع [illegible] وإن عرفنا أنه نفع أو حسن وإن قبح فللضرر [illegible] فينبغي إذا عرفنا أن في الفعل ضرراً أو نفعاً [illegible] وهذا ظاهر ولأجل هذه الطريقة جاز نسخ الشرائع بعضها ببعض في [illegible] هذه الأفعال [illegible] لا إشكال فيه. فأما الذي قاله رحمه الله أنه يمتنع معنى النسخ فيه فهو على ضربين أحدهما أن يكون امتناع ذلك لما يرجع إلى [illegible] فأما الأول فهو كل ما يكون الحكم [illegible] والثاني أن يكون امتناعه لما يرجع إلى أن حال المكلفين فيه لا تختلف [illegible] فيه لصفة [illegible] فلا يصح مع ثبات تلك الصفة إلا أن يكون الحكم ثابتاً وهذا نحو ما ثبت قبحه بالعقل [illegible] والظلم والعبث والكذب وقبح الجهل ورد الوديعة ورد الدين [illegible] الإنصاف [illegible] دخول النسخ فيما هو [illegible] وحسن الإحسان [illegible] وقد قال في بعض كلامه إنه قد يتصور [illegible] إلى الوديعة [illegible] أن ينتفع بها [illegible] إذا [illegible] المودع [illegible] الشرع [illegible] الوجوب [illegible] وقد قال أيضاً في جملة ما يمتنع [illegible] ولكن هذا بعيد لأنه [illegible] ضرر [illegible] دونه [illegible] ضرر [illegible] دونه [illegible] وقال في الكتاب لا يحسن أن يلحق بهذا [illegible]

شكر النعمة على ما قاله بعضهم حيث ظن أن معنى النسخ فيه لا يتأتى وذلك لأنه متى كان من المنعم إساءة [illegible] لا حسان قبح شكره بعد الوجوب وهذا معنى النسخ وكذلك لو أنه [illegible] من مصنعه [illegible] الوجد [illegible] الإحسان شكره على شروط [illegible] وكذلك [illegible] وهذه صورة النسخ وليس [illegible] الشكر [illegible] مع تخليص النعمة [illegible] وكان رحمه الله في آخر ما [illegible] ذكر أنه لا يصلح أن [illegible] لا يعرف حق معرفته فيح منه [illegible] حتى يبلغ [illegible] يوم [illegible] عن طريقه التعظيم وقد تخرج عن الوجوب لا يبقى حسناً [illegible] وكذلك فيمن عرف الله [illegible] كلام أبي علي [illegible] عند [illegible] المعرفة والصحيح ما قلناه وهذا [illegible] وقد جرى [illegible] التعجب. وقد جرى في كلام أبي علي [illegible] أن يورده [illegible] في الضرب الأول وهو ما يكون امتناع معنى النسخ فيه لصفة ترجع إلى الفعل نفسه وما فيه من التفصيل [illegible] الكلام في الضرب الأول [illegible] فيحسن بالعقل من الكذب والجهل وإرادة القبيح والأمر به [illegible] من الأحوال معنى النسخ فيه [illegible] هو ما عرف قبحه [illegible] لا بد من قبحها وما عداه فقد ما ذكرناه والله أعلم [illegible] والظلم والعبث والمفسدة [illegible] ومعرفة الله وشكره وعقابه [illegible] وأما الضرب الثاني فهو ما يمتنع لأمر يرجع إلى حال المكلف فهو كنحو المعرفة بالله [illegible] المكلفين لا تختلف في كونها [illegible] وهذا هو الذي ذكره [illegible] من المكلفين [illegible] بالعقليات الواجبة [illegible] من دون المعرفة [illegible] فإذا أمكن هذا التقدير خرج ذلك عن امتناع نسخه لأنه والحال هذه لا تجب عليه [illegible] في المعارف ما هو مفسدة [illegible] هذا بالأول. وأما المعرفة بغير الله تعالى فقد يصح معنى النسخ فيها على قول أبي علي إذا جاز أن يكون في [illegible] الواجبة [illegible] وذلك بأن [illegible] النظر ولا استدلال فلا يمكن العلم فيكون في معنى النسخ وقيل [illegible] وجملة ما يرد عليه معنى النسخ على ضربين أحدهما [illegible] فهو كنحو القيام والقعود [illegible] نعل [illegible] فهذه طريقة القول [illegible] الثاني لا يصح ذلك فيه وإنما يزال وجوبه فقط فأما الأول [illegible] لأنه لا يزول [illegible] فهو كشكر النعمة [illegible] وأما الثاني فهو [illegible] نسخ [illegible]

باب فيما يحسن من الأمر بعد النهي وما لا يحسن من ذلك

في هذا الباب [illegible] الأمر والنهي لا يخلو الحال فيه من وجهين أحدهما أن يتناولا أحدهما غير ما تناوله الآخر والثاني أن يتناوله [illegible] ذلك أن تعاقب الأمر والنهي [illegible] أحدهما أن يكون المكلف واحداً والوقت واحداً والوجه واحداً فهذا هو [illegible] شرط من هذه غير ما تناوله الآخر. فأما الأول فعلى ضربين أحدهما [illegible] من الأمر أو النهي فإن [illegible] التكليفين [illegible] فيتوهم بأنهما [illegible] على أحد [illegible] وقد [illegible] صورة البداء [illegible] والمنهي عنها عبادة الشيطان [illegible] فالتكليف بحاله في القبح [illegible] في الصلاة المأمور بها عبادة الله [illegible] وإن كانا المكلف واحداً [illegible] الشروط [illegible] الآخر فلا يحسن لأنه تكليف ما لا يطاق [illegible] في وقت سواه [illegible] الوجهين [illegible] على إيقاعه في وقت لا يصح [illegible] فأما إن تغاير المكلف [illegible] من حيث إن المقدمة [illegible] ولكن تغاير الوقت [illegible] وإنما صح ذلك في وجه الفعل [illegible]

مكلف على الجاري في وجه الفعل ولا فرق بين ان لا يحسن وقوعه الا على احد الوجهين وبين ان يحسن وقوعه على وجوه كثيرة في صحة
الامر بفعله ووجه النهي عن الباقي الا ترى ان الصلاة يصح ان يراد بها الشيطان والصنم وبعض المخلوقين كما يصح ان يراد بها
وجه الله فاما ان نهى عن الجمع بين هذه الوجوه فيجب ان يكون الجمع مقدورا ليلا يكون تكليفا لما لا يطاق وهذا
يوجب انه لا يصح ان ينهى عن الجمع بين وجوه متضاده وكما انه يصح ان يومر المكلف بان يفعل على وجه وينهى عن فعله
اياه على وجه اخر فكذلك في المكلفين اجوز ان يومر في الوجه الواحد مثل الحايض تنهى عن الصلاة عبادة لله والطاهرة
تومر بها عبادة لله ولا يكون تغاير المكلف تغاير الفعل وانما امتدنا ولين الوجه واحد فاما الفعل الذي لا يتغير به
الوجوه بل يقع على وجه واحد كرد الوديعة وما شاكله فلا ينافي هذه الطريقة فيه وان كان في ذلك خلاف قد نحكيه في موضعه
فاما ان تناول غير ما تناوله الامر فلا يخلو مع صحته على الجملة من ان يكون متناولا لمثله او لمخالفه او لمضاده فان
كان مثله لم يخل اما ان يكون التكليفان واردين على مكلف واحد او على مكلفين فان ورد على مكلفين فالحال ظاهر في جواز
ذلك اذ لا يمتنع ان يكون الشي صلاحا لزيد وفسادا لعمرو وان ورد على مكلف واحد فقد استبعد في الكتاب ان يكون احدهما
صلاحا له والاخر مع مثاوته له فسادا له وقال في الدرس هذا غير ممتنع ولكن يجب ان يكون للمكلف طريق الى التمييز فاذا
تميز له احدهما من الاخر جاز ان يكلف احد المثلين دون صاحبه ثم بين كيفية التمييز بين المثل وبين ما يماثله باختلاف المحال نحو الدفع
باليمين او باليسار او تناول الطعام باحد اليدين دون الاخرى لانه قد يجوز ان يرد الامر باحدهما والنهي بالاخر مع التساوي والتماثل وكذلك
فقد يصح عند اختلاف الوجه منع تماثل الفعل وهذا جواز ان يومر بالاخبار عن محمد بن عبد الله انه رسول الله وينهى ان يخبر بمثله عن
الجزء عن محمد بن مسلمة وقد يمكن في الاعتقاد حاجة ان يفطن بين القليل والكثير على ما تجري عليه حاله في قيامه على غيره ومصالحه
صدقه الوما ما كان ذلك واما اذا تناول الامر خلاف ما تناوله النهي فانه في المكلف الواحد وفي المكلفين جايز وعلى هذا امر
اكثر التكاليف على هذا الحد والخارج في القديم جرى على هذه الطريقة ايضا لانه غير ممتنع ان يتعلق
احدنا بالحلو وينهى عن الرزق وان يكون صلاحا تعلق بضده وصلاح غيرنا بالضد في نوهم والغرض بهذه الجملة ان نسخ الشريعة
صلاحنا بضده دون غيره او يكون صلاحا ثم يتعلق بضده ثم ينقل فولهم يبطل فول من يقول ينقض ذلك من حيث
لم يفهم من الباب الاول الذي تناوله الامر غير ما تناوله النهي مع من الباب الثاني انه لا يصح ان يقع بيناوين

اعلم ان هذا الباب انما يصح ان يقع

باب في الدلالة على جواز النسخ للشرعيات

حين فيه البدا والذي يقوله ابو مسلم بن بحر ان نسخ بعضا والذي يقوله ان بعض الشرايع يجوز ان نسخ بعضا ووجه من التوفيق
اليهود فيه خلاف فاما من كان متمسكا بالاطلاع فلا خلاف بينهم في ان بعض الشرايع يجوز ان نسخ بعضا على ضروب من التخصيص
وحكيه عن غيره امتناعه من وقوع النسخ في هذه الشريعة ويزعم حمل ما يعد ناسخا على ضروب من التخصيص انما جاز فيه
حتى انه يقول في القبلة الاولى انه صلى الله عليه كان متعبدا فيها وانما من بعد التوجه الى القبلة الثانية ويقول في احد القبلتين انما جاز فيه
على طريق يقع في الاعتداد بالحول ثم شرع البدل الا بعد اربعة اشهر وعشر حتى ما في قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسايكم الله حارث فيه فاما النسخ
النسا والنسا وقوله تعالى واللذان ياتيانها منكم مهو في الرجال والرجال وقوله الزانية والزاني مهو في الرجال مع النسا
وهو موقع في هذه الشريعة وهذا الخبر الا الى ... قوله هذا والاجماع حاصل من العلما قبله وبعده على ان القران مشتمل على
ناسخ ومنسوخ وانفقوا في مواضع من ذلك وان اختلفوا فيما عداها بان التوجه الى احد القبلتين نسخ التوجه الى القبلة
الاخرى على ما قاله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السما وكان صلى الله عليه واله يدعوا الى الاولى ثم دعاه الى الثانية وكذلك على
نسخ اهل العشيرة ونسخ تقديم الصدقة بين يدي النجوى فقال تعالى اشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات وهذا مما لا
هذه الطريقة اذا وصف المرا بعلوم التزاد ثم ذكر انه يعلم ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وهذا مما لا يخفى الصلاح فيه
خاج فيه الا حسر تكلف ولعل من خالف الظن ان يودي الى تعيير واحد للتغيير فيه اذا عرف الرسول ان الصلاح فيه
كان غايته ثم تقيؤ الحاكم فيه مرده ما ظن بعضهم ان هذا جرى مجرى

عزل الرسول صلى الله عليه وهذا ابعد لانه لم يتغير حاله في كونه رسولا مستحقا للرفعة والتعظيم وانما الوجب على امته
امرا غير ما اوجب في الاول وحكي عن بعضهم انه قال انما يراد بالمنسوخ في هذه الشريعة لا ما يقتضي الازاله ولكن يراد انه
منسوخ من اللوح المحفوظ على حد ما ينسخ الكتب وهذا يوجب عليهم ان كل الشرع ان يكون منسوخا لثبوت هذه الطريقة
فيه وعلوان المتعامل من عادة اهل الشريعة انهم عند اطلاق هذه الكلمة لا يريدون ما ذهبوا اليه بل يقصدوا بها ما قلنا ٥
فاذا ثبت ان الخلاف هو بيننا وبين اليهود فهم على فرق ثلث فمنهم من يابا عقلا ومنهم من يابا سمعا ومنهم من منع
من الاقرار بشرعيا من حيث لم تقم عنده دلالة الاعجاز على صدق الرسول صلى الله عليه والذي يدل على جواز النسخ الشرعيات عقلا انه
الله تعالى انما يتعبدنا بها لما فيه من الصلاح اذ لا وجه يصح ان تجب الفعل له سواه ومعلوم انه انما يكون صلاحا في وقت لا يجب استمرار
الحال في كونه صلاحا بل يجوز ان يصير من بعد فسادا وهذا ابين فيما يتر علينا احدنا امر ولده وغلامه وكذلك فليس كلما يكون صلاحا
لواحد فهو صلاح لغيره بل يجوز ان يكون فسادا له وان كان صلاحا للاول فاذا صحت هذه الجملة قلنا فاذا جاز ان يكون كلفنا الله تعالى
ابتدا بفعل من الافعال يوجب عند تغير الحال فيه ان ينقلنا عنه الى خلافه وهذا هو نسخ الشريعة وانما فانما يوثر الله تعالى علينا من
افعالنا من حيث كان صلاحا لنا يجري مجرى ما يوثر نا عليه من افعالنا كما انه يعنينا فاده ويعيننا اخرى والامر في جال دنيا في
في اخرى فكذلك الجاري في هذه الشرعيات وبعد فلا شبهة في جواز ان يكلفنا العباده ويضرب لنا غايه فيقول اجعلوا كذا
الى وقت كذا فاذا جاز ان يزيل عنا وجوب مثل ما كان في الاول واجبا بدلا لا منفصله فكذلك نحو بدلا له
الوقت او افعلوا كذا الوقت كذا وانما يفترقان في التسميه وبعد فلا يجوز ان يكون الخلاف بيننا وبينهم واقعا في الاسم
منفصله لانهما من حيث المعنى يتساويان وانما يفترقان في التسميه فقد بطل قولهم وهنا يتبين
واللفظ وانما يكون الخلاف في المعنى فاذا ابناهم انه قد تجب علينا مثل ما لم يكن واجبا لكان فيهما فقد بطل قولهم وهنا يتبين
وان كان ... الخلاف في المعنى فاذا ... ثم ... عند البعث وهو موضع النسخ
والمبعوثين الى الاسلام يقتضي اعتقاد نبوته قبل البعث ثم تجب ذلك عند البعث وهو موضع النسخ وان كان
بن موسى عليه السلم وغيره من المبعوثين الى الايمان فكان في شرع ادم عليه السلم جواز نكاح الاخ بالاخت
لانهم لا يطلق فيه وبعد فشرع موسى عليه السلم قد تضمن نسخ شرع من تقدم فكان في شرع ادم عليه السلم جواز نكاح الاخ بالاخت
وكان في شرع يعقوب جواز الجمع بين الاختين وفي شرع ابرهيم عليه السلم جواز تاخير الختان الى الكبر ثم اتى موسى عليه السلم بخلاف ذلك
وهذه صفة النسخ ومهما قالوا ان شرعه وشرعهم سوا فلا وجه لاضافته الى البر خاصة دون غيره وهذا ظاهر وبعد
فلا بد في التكليف من تجويز زوال الدعي المكلف بان لا يبقى سليما فيكون مشروطا بالسلامه وانه لا يختم من حيث لا يعلم المكلف حاله في المستقبل
وكما يجوز تغير حاله في السلامه يجوز تغير حاله في الفعل فيخرج من كونه صلاحا فيكون كما يجوز زوال البعث بالاخترام يجوز زواله عند
خروجه عن الصلاح وبعد فلا بد للتكليف من انقطاع زوال التوفر الثواب عليه والى ان ينتهي الى ذلك يجوز زواله بالعجز وغيره من
القواطع التي تزيل عن المكلف التكليف فقد صار ما كان واجبا عليه ساقطا عنه ولا فرق بين سقوطه بالعجز وبين سقوطه بغيره
وان كان للاسم يختلف في احد الموضعين يسميه نسخا ولا يسميه بذلك في غيره واحد ما يذكر في ذلك هو ان نبين على نبوة نبينا صلى الله عليه
ثم يقال فقد اتى هو بنسخ شرع من تقدم والوجود يزيد على النصيحة فلو كانت حكمة الله تعالى تمنع من ذلك لكان لا يجوز ان يظهر على الرسول
المعجز مع انه ياتي بنسخ ما تقدم من الشرع وهذه الطريقة هي التي تجري في كلام الفقها وظاهر كلام المتكلمين لانهم يقولون ان هذا
الشرع ناسخ لما تقدمه لكن في هذه الجملة نظرا من حيث انه هذه الشريعة انما يصح ان تنسخ بعضها لما قبلها بعد ان يكون ما قبلها على حد
يلزم التمسك به والرجوع اليه لولا ما يرد وهذه من بعد لبن هذا من حق الناسخ والمنسوخ على ما تقدم من ذلك فاذا صح ذلك فليس
يخلوا اما ان يقال نسخ شرع موسى او نسخ شرع عيسى ومعلوم انه شرع عيسى كان بعد شرع موسى عليهما السلم فلين كان هناك نسخ
فهو بين شرع عيسى وشرع موسى وان يكون شرع عيسى هو الذي نسخه شرعنا وهو ابتعد دياته لا من تراجدهما انه لم يكن شرع عيسى
على حد تقوم الحجة به حتى لو لا شرع محمد صلى الله عليه لا لما التمسك به الاول كيف يقال ذلك ومعلوم ان في تواتر النصارى انقطاعا وفي شرعهم
دروسا بل قد وجد ذلك في شرع موسى لما وجد من تخبط بعض مستاصلهم وقطع الخبر عنهم على وجه يزول فيه الحجة ٥
والثاني انه كان يجب ان ينقل عن النبي صلى الله عليه واله البعثه تمسكه بشي من

من شرايع من تقدمه وهذا احالم نعلم وذلك يقطع على انه عليه السلم لم يكن متعبدا بشرع غيره من الانبيا لا قبل البعثة ولا بعدها واذا
كان كذلك ولم يبح فنامر شريعه قبل مجي شريعتنا صار الاقرب في هذا الباب ان يكون ذلك شرعا مبتدا من الله وهذا لو صح
في شرح العمد فما تقدم من الوجوه ظاهر في جواز نسخ شريعه لشريعه • ومن خالف في هذا يظن ان النسخ هو البدا
واحد وربما يظن ان الذي به استحق الثواب هو عين ما يستحق به العقاب وان الحسن هو القبيح والحق هو الباطل
والصدق هو الكذب ومتى كان الذي بيناه من الفرق بين النسخ والبدا يقتضي ان ما تناوله النسخ هو غير ما بيناه ولا المنسوخ
فقد بطلت كل هذه الوجوه • وربما اشتبهوا هذه الشرعيات وما قد عرف بالعقل من احكام الافعال فقالوا اذا كان في
النسخ في ذلك متعبدا فكذلك فيجب ان يكون في الشرع لانها اشيا في الوجوب وفي القبح والحسن وفي استحقاق الثواب والعقاب
فلو جاز النسخ في احدهما لجاز في الاخر • وهذا ما قد تقدم الجواب عنه لانا قد بينا ان ما سبيله يكون حكمه الذي يثبت له بصفه
لا يجوز تغييرها ومتى قد قيل الفعل لها فكذلك تعذر النسخ وليس هكذا ما يكون حسنه او وجوبه للصلاح وقبحه يكون
معتبره ومع علمنا بجواز تغيير ذلك في الافعال • وربما قالوا اطلاق الامر يقتضي الدوام على الفعل لا سيما عند اقتران
التابيد به فلو جاز ورود النهي عليه لانتقضت دلالته وهذا مبني على ان الامر المطلق يفيد الدوام • وليس الامر كذلك
عندنا ولو قامت دلالته في بعض الاوامر انه على التكرار او اقتران بلفظ الامر التابيد لم يمتنع ورود النسخ عليه على ما
قد مضى ذكره لان التكليف لا بد من انقطاع ولا بد من زواله بالعجز وغيره ولا بد من ان يكون مشروطا بالصلاح فاذا ورد النهي
انكشف تغير الحال في الصلاح فلا يصح ما قالوه من انتقاض دلالته لانه لا يوجب الدوام عليه ما دام مصلحة كما يلزم الدوام عليه مع
الامكان ووجود الفرق بين هذين الموضعين الان لعلمنا ان الصلاح لا يتغير في هذا الشرع لا يمنع من ان يكون في الاول مشروطا
• واحد ما يقولون ان الامر في الاصل مشروط به
بالامرين كما انه لو عرض من حال واحد من المكلفين انه يبقى ابدا لم يقدح في ان الامر وجوب الفعل ولا اخر في القبح مجرد تاخير البيان
لو انا ذا الفعل الى غايه لما اطلق الكلام اطلاقا وليس الوقت الذي زال عن العبد فيه وجوب الفعل • وهنا غلط منهم لان الابي لاجله
المجمل وتاخير تخصيص العام وكما ادخلتم هاهنا ان يفرق البيان بهذين الخطابين فكذلك في مسلتنا وكذلك نفي العموم ان
اوجبنا اعتقاده البيان فيحمل انه عند تعريفه لا يكون المراد يعرف صفه ما قد كلف وهذا يتبين الخطابه فيبقيا
لم يعاند التخصيص فقد عرض المخاطب لاعتقاد جهل وليس كذلك في المنسوخ اذا انفرد عن الناسخ لان العلم لا بد منه
ما لخطاب الاول حامل وغير جائز ان يعتقد دوام هذا التكليف به فلم يحصل في ذلك العله المانعه فيما تقدم والشاهد يشهد
بقوله لا بد لو قال احدنا لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر شيئا ولم يبينه له لقبح هذا التكليف ولو قال اشتر اللحم ولم يفرق الى ذلك
من يريد ان الله عنه لم يقبح ذلك الخطاب وبعد فقد جاز ان لا يبين تعالى من يريد ازاله التكليف عن المكلف بالعجز وما شاكله فكذلك
يجوز ان لا يبين لمن يريد ان الله عنه لم يقبح ذلك الخطاب • وبعد فقد جاز ان لا يبين تعالى متى يريد ازاله التكليف عن المكلف بالعجز
وما شاكله فكذلك يجوز ان لا يبين له متى يريد ان الله يشرع اخر كما لم يشبه الاول تاخير بيان المجمل فكذلك في مسلتنا • قالوا اذا
اطلق الامر اقتضى ذلك وجوب اعتقاد المامور به ابدا والعزم على فعله ابدا فلو ورد النهي عليه لا زال هذا الواجب
وذلك قبيح لين فيه نسخ الواجب • والجواب انا لا نسلم وجوب اعتقاد المامور به ابدا والعزم على فعله ابدا وكيف نقول
ذلك ومن شان الاعتقاد والعزم ان يكونا تابعين للمعزوم والمعتقد فاذا لم يجبا فكيف يجب ما هو تابع لهما فيبقى
ان يكون ذلك مشروطا لا محاله • ثم لا يخلو اما ان يكون المكلف في زمان نبي فيقف الوحي على لسانه هذا السوال
او على لسان غيره او لا بل في مثل هذا الزمان فان كان في الحاله الاولى احتيج الى شرطين احدهما انه لا بد ذلك
ما يغير الفعل ويكشف عن خروجه عن الصلاح • والثاني ان يبقى

المكلف سليما صحيحا قد زالت عنه وجوه الموانع اذا كان في الحاله الثانيه فالشرط الاول زايل وقد بقي فيه شرط الثاني
فعلى كل حال تبطل دعواهم لزوم اعتقاده والعزم عليه ابدا على فعله ابدا وربما قالوا لو كان غرض الامر الفعل
الى مده لكان في اطلاقه من دون اقتران البيان به ما يودي الى التلبيس وهذا منفي عن الله تعالى • وهذه الشبهه تقرب
ما تقدم في كلامنا • والجواب انه اذا لم يرد عنه هذا البيان فيما يرد به بالعجز والمرض والتلبيس • فكذلك في مسلتنا
وبعد فانا نثبت التلبيس حتى تفرد وجوب هذا البيان فيكون بتركه يثبت التلبيس على وجوب البيان • ومن
جمله ما يوردونه القوم هو انه لو جاز ورود النسخ على الامر المقترن بالتابيد لما صح ان يكون الله موصوفا
بالقدره على ان يدلنا في بعض الشرايع على انه لا ينسخ لان الدلاله لا بد من ان تكون في لفظا ولا لفظ احد
حالا من ذلك • وقد قال في الكتاب انا نضطر الى قصد الرسول عليه السلم فنعلم ان شرعه لا ينسخ • ولكن يقال
قال الرسول ان اضطر الى قصد جبريل عليهما السلم فيما اذا يعلم جبريل مراد الله تعالى بذلك فلا بد من الرجوع الى دلاله لفظيه
وفيه ما قلناه والصحيح انه يمكن ان يعرف ذلك بوجهين قد تقدم ذكرهما احدهما انه يعلم انه لا نبي بعد هذا النبي بقوله او بقول
الله جل وعز ثم يعلم ان النسخ لا بد فيه من شرع اخر مجدد يحمله رسول مبعوث الى الناس من جهه الله جل وعز • والثاني ان
يرد علينا خطاب سوى ما ظننوه وهو ان يقال ان مصالح المكلفين من جميع الاحوال ما دام عليهم تكليف لا تختلف في الشرع
فاذا تجرد هذا الظاهر عن قرينه حملناه على عموم الاوقات والاعيان • فهذه طريقه القول في الجواب عن شبههم • فاما
من اباه سمعا او منع من قيام الدلاله المعجزه على نبوه محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم فالكلام عليهم مبين في موضعه • وانما نذكرها

ذكر النسخ في الاخبار

وذهب الشيخان وكثير من
مختصر ما في الباب وبالله التوفيق
باب
قاضي القضاه في العمد هو جواز ذلك والوجه
الفقها الى امتناع النسخ في الاخبار والذي حصله الشيخ ابو عبد الله ومن قبله الذي منع الشيخان لا يقع منا وبينها خلاف
ان تحقق هذا الخلاف • فان على الوجه الذي يجوزه لا يصح وقوع المنازعه فيه وعلى الوجه الذي منع منه لا يقع منا وبينهم خلاف ان علينا او اباحته او
ودليل الذي يجيزه ورود النسخ عليهم من الاخبار هو الخبر الذي يرد بمورد التعبد فينبي عن وجوب شي علينا او اباحته او
حظره ولا فرق في الدلاله على هذه الاحكام التي تختص افعال المكلفين ان تكون بلفظ الامر وبين ان تكون بلفظ الخبر فاذا جاز في
النسخ في الاوامر فكذلك في الاخبار فان زعم زاعم ان الخبر لا يعرف به وجوب شي ولا قبحه او اباحته فقد كابر لانه تعالى
اذا قال اوجبت عليكم الصلوه او قال الصلوه واجبه عليكم فهو كان يقول اقيموا الصلوه • وعلى نحو هذا عرف وجوب الحج من قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت • وعرف وجوب العده من قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعه
اشهر وعشرا وعرف وجوب المتعه لبعض المطلقات بقوله وللمطلقات متاع بالمعروف • وعرف اباحه الجراد والسمك
وان كانا ميتين بقوله صلى الله عليه احلت لنا ميتتان ودمان • وهذا اكثر من ان يحصى وبين صحه ذلك انه لا فرق بين ان يقال للمكلف
افعل كذا وبين ان يقال له اردت منك ان تفعل كذا فاذا جاز ورود النسخ على قوله افعل فكذلك الحال في الخبر • وليس يمكن ان يقال ان
هذه الاخبار من حيث عدمنا وجوب هذه تعالى كانت اوامر لما افادت فايده الامر اذ ليس قلما يفيده فايده الامر فهو امر
بل الدال في الاشاره تفيد ما يفيده الامر فلم تكن امرا في الحقيقه بل الخبر تختص بصيغه والامر يختص بصيغه تخالفها • وليس بان يقال انما
ثم دخول النسخ في هذه الاخبار لانها كالاوامر بادلى من ان يقال وانما صح دخوله في الاوامر لانها بمنزله الاخبار • وبعد
فقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصيه هو في دلالته الخبر فقد ورد عليه النسخ لما هو في مثل حاله في
الصيغه وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعه اشهر وعشرا فكيف يصح المنع من دخول النسخ في الاخبار فاذا كان الذي
خبره هو ما جرى هذا المجرى فما يرد بلفظ الخبر عن عباده علينا لم يصح دفع الخلاف فيه • وانما الذي منع منه فعلهم
من الاخبار عن شي قد مضى مثل اخبار الله تعالى
اذا ادرك به
تعتبر الله

عن اهلاك عاد وثمود والاخبار عن شي سيفعله في مستقبل الاوقات
ان يكون احدهما كذبا و[illegible] الذي يتصور فيه الكذب فهو ما ظاهره
فهو مشروط باستمرار الصلاح فيه فاذا تغيرت حاله [illegible]
الخبرين صدقا و يكون [illegible]
جنس ما نقوله في الامر [illegible]
بل يجري مجرى العموم المخصوص

وذلك لانهم قالوا انه يودي وقوع النسخ في الخبر الى
الجهل فاما اذا كان خبره عن وجوب شي علينا
لكونه صلاحا جاز ان يقع النهي عنه فيكون كلو
الاول دلالة على وجوب هذا الفعل [illegible] على
في الثاني زوال الوجوب ولا يودي الى كونه كذبا
هذا [illegible] هو كلام في ورود النسخ على ما يرد عن الله
تعالى من الاخبار وقد [illegible] في الكتاب ذلك انه لعل اذا امرنا بالاخبار عن شي فهل يجوز ان يرد علينا
نسخ ذلك الخبر عنا امرا • وهذا مما يجب ان ينظر فيه فان كان ذلك خبرا عن شي لا يجوز تغيره عما هو عليه نحو
الخبر عن اوصاف القديم تعالى وعن امور واقعة [illegible] كل ذلك فالنسخ يجوز وروده على احد طرق [illegible] • اما ان ينهى عن فعل
ما كنا مامورين به حتى يقبح فعله مثل ما كان واجبا علينا لثبوت مفسدة في ذلك [illegible] وقد كانت المصلحة متعلقة به اولا ويجري ذلك
مجرى نهي الجنب والحائض عن مثل ما كان واجبا عليهما وهذا ظاهر • واما ان يسقط عنه الوجوب من دون النهي عن [illegible]
يعني النسخ [illegible] لانه ليس من شرط النسخ ان يثبت فيه بدل ويجري ذلك مجرى سقوط الوجوب في اظهار الاسلام عند مخافة
[illegible] المكلف
نحو [illegible] وان كان ذلك المخبر عنه مما يجوز تغيره عما هو عليه [illegible] مومن [illegible] كافرا او فاسقا فنهي عن مثل
الضد ما كان [illegible] ما اخبر عنه [illegible] وهذا الوجه الثالث [illegible] في الاول
الا ويجب عليه ان يخبر عن كونه [illegible] كل ذلك من امثلة هذا الباب • وهذا [illegible]
من حيث لا يتغير هو على حاله • ثم قال رحمه الله في اخر الباب [illegible] الافعال التي يكلف الانسان يجوز النسخ فيها على اختلاف
[illegible] ان افعال المكلف تنقسم ففيها ما يقع مع النسخ فيها • ومنها ما لا يجوز لكنه [illegible]
وهذا [illegible] لما ذكره في قبل في باب مفرد ان افعال الجوارح اذا كانت شرعية فصلا [illegible] ومنها افعال القلوب وقد قدمنا
عن ذلك في الشرح [illegible] فلا وجه لاعادته •

باب في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه

في ذلك الباب ما يكفي [illegible] ممتنع لان يرد النسخ على التلاوة
اذا كانت التلاوة عبادة والحكم عبادة منفصلة عنها [illegible] وذلك ليس
دون الحكم وعلى هذا الحكم دونها او عليهما جميعا خلافا لما حكي عن بعضهم ان التلاوة لا يصح رفعها مع بقاء الحكم •
النسخ يرد على جهة الصلاح للمكلفين [illegible] اثبات التكليف في هذا الباب فلا مانع يمنع من ان يتغير الصلاح في التلاوة
ويبقى الصلاح في الحكم بتغير الصلاح ويبقى [illegible] الصلاح في الامرين فيزول الكل عن المكلف بعد وجوبه عليه ولا امتناع في ذلك
[illegible] في [illegible] ما ينبغي عن المكلف او يبقى التكليف فيه وعليه • فان قيل [illegible] للاحكام الشرعية لما لم يتعلق بعضها ببعض لم يمتنع بقاء الدلالة
ان يرد النسخ على البعض • فاما [illegible] لان [illegible] عن [illegible] بين التلاوة دلالة على الحكم والحكم مدلولها فكيف يصح
زوال مدلولها او كيف يصح بقاء الدلالة مع زوال مدلولها او كيف يصح بقاء المدلول مع عدم الدلالة منه والعلة • قيل له انا اذا جعلنا
التلاوة دلالة ما الغرض به ما يختص بهذه الصورة ولا نعرف التحقيق قد علمنا ان [illegible] ما كان دلالة من باب الخطاب فلن يبقى على كل
حال [illegible] فالجواب عن السوال هو ان نقول ليس يمتنع ثبات المدلول مع عدم الدلالة وبعض الامر من [illegible] دلالة لنا
على صدق الرسول صلى الله عليه في دعوى النبوة [illegible] مدلول هذه الدلالة مع زوالها • فاما بقاء الدلالة له فقد زال المدلول فقد
اجازه في الشرح [illegible] الفعل على علم فاعله [illegible] مع انه يبقى الفعل محكما وقد زالت [illegible] وعلمه وهذا
[illegible] وذلك لان دلالة الفعل [illegible] على ان فاعله على حد الحال قادر عالم [illegible]

قد كان فاذا دل على انها من قبل الجاد [illegible] وهذا لا يزول في شي من الاحوال • والصحيح ان نقول ان التلاوة ليست
بدلالة على حد الاطلاق لان كل ما كان من باب الالفاظ فهو يفيد [illegible] لما يدل بطريقة الصحيح [illegible] والوجوب • فاذا
كان كذلك قلنا ان دلالته مشروطة بان لا يتغير الحال في كون ذلك الفعل صلاحا فاذا انكشف لنا تغير حاله عن
كونه صلاحا خرجت التلاوة من ان تكون دلالة فلا يلزم وجوب الدلالة والمدلول لها وليس حال التلاوة كحال العلل الموجبة
التي لا توجد قط الا وهي موجبة ولا هي كالفعل في دلالته ابدا على حال الفاعل فاذا كان كذلك سقط ما قاله الخصم وثبت انه لا
مانع يمنع مما ذكرناه • فاما اذا اوردنا الكلام في امثلة ذلك فالوجه فيه ان نقول ان ثبات التلاوة وزوال حكمها كثير في
القران كاية العدة • واية القبلة • واية تقديم الصدقة بين يدي النجوى • واية الجهاد في ثبات الواحد للعشرة • واية امساك الزواني
في البيوت • واية التخيير بين الصيام والفدية الى ما شاكل ذلك • فهي كلها هذا التلاوة باقية والحكم زائل • واما ما زال الحكم
والتلاوة او زالت التلاوة وبقي الحكم فنحن نذكر ما يمكن من امثلته • وان كانت الحال في ذلك تعترض من حيث لا يمكن القطع
في شي من ذلك انه كان قرانا يتلى ويثبت على حد ما يتلى غيره في المصحف الا ترى انا اذا مثلنا ما بقي الحكم وزالت التلاوة بما يروى
انه كان مما انزل الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم • ثم زالت تلاوته وبقي
الحكم • ويستدل على انه كان قرانا بما نشده عمر بن الخطاب في ذلك وقوله لولا ان يقال زاد في القران لالحقته به • فلقائل ان يقول من اين
لكم طريق مقطوع به انه كان قرانا • وان كان قرانا اذ ليس في انزال الله على النبي صلى الله عليه ما يوجب كونه
قرانا فقد روي انه في جملة ما انزل عليه لو ان لابن ادم واديين من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من
تاب ولم يدع انه كان قرانا وان كان قد روي عن ابن مسعود انه قال كان ذلك في سورة الاعراف ونشد عمر بن الخطاب لا يدل على انه
كان قرانا • واما ما يدل على تاكيد الحال في ثبات هذا الحكم وتعظيم تركه ولا مكان لا يكون ذلك ثابتا في القران لو اثبتنا وكذلك
اذا مثلنا بثبات التتابع في وجوب الصيام في كفارة اليمين عند من يقول به لكن من اهل العراق • وزوال التلاوة فيه على قراءة ابن مسعود
فهو ابعد لانه رجوع في اثبات ما هو قران الى خبر واحد • ثم من اين لنا ان ذلك كان قرانا يتلى واذا اوردنا مثل ما زال الامران جميعا
بما روي في حديث عائشة انها قالت كان فيما انزل الله على رسوله صلى الله عليه عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس فزالت التلاوة
والحكم معا فكلام فيه على نحو ما تقدم من انه لم يثبت ذلك بطريق مقطوع به انه كان قرانا يتلى غيره • وربما يمثل بذلك في زوال التتابع
في صيام كفارة اليمين عند من لا يرى ذلك مع زوال القراءة المنسوبة الى عبد الله بن مسعود في هذا ايضا ما قدمناه • ولاجل هذه الجملة
قال رحمه الله في الشرح انه انما ذكرت هذه الامثلة على طريق التقدير والتقريب انه لو ثبت ما يزول التلاوة ويبقى الحكم او يزولان
جميعا لكان التمثيل يكون بهذه الاشياء • فان قال قائل فهل يصح في الاية المقطوع بها قرانا ان يرد علينا النسخ تلاوة • قيل له يجوز ممتنع
اذ ينهى الناس عن تلاوته وتدوينه بان يصير مفسدة بعد ان لم يكن كذلك • فاما ان الله العالمين عن الصدقة فقد يصح على احد طريقين اما
بالانسا الذي هو ضد الذكر كما قال تعالى او ننسها على احد القرائتين • ولكن هذا اذا شاع في الجمع الكثير في حالة واحدة فيجب ان
ينقض به العادة ولا يكون في زمن الانبياء واما ان يتطاول العهد به فيضعف نقله ويتسنى عن الصدور لضعف الدواعي اليه • فهذه
جملة القول في ذلك والله اعلم •

باب في نسخ الشي قبل وقت الفعل اما حكمه

اعلم ان نسخ الشي قبل فعله جائز ولا امتناع فيه كالصلاة [illegible] وذلك هو مثل ما امر الله تعالى بصلاة في يوم الجمعة فيذهب الوقت ولما تفعل تلك
الصلاة ثم ينهى المكلف عن امثاله ذلك في المستقبل • فان ناسخ هذا الا انه انما كلف في الاول ان يفعله لضرب من الصلاح ويجوز
ممتنع تغير الصلاح فيما بعد فيصير مثل المكلف ما امر به لو عصى فلم يفعله فكما لو فعله لجاز ورود النسخ عليه من بعد فكذلك اذا
لم يفعل • وبعد فقد ثبت ان الكفار متعبدون بالشرائع وورود النسخ في الكثير منها وان لم يكن من جهتهم
فعل لشي منها • فورود النسخ عليهم قبل فعلهم لها • وبعد فان الله تعالى اوجب تقديم

الصفة في يدي اليهود معهم الكلام في ذلك علي عليه كلم علي ما ذكرنا تم ورد النسخ عليهم قبل فعلهم وهذا
كله بين فاما الذي هو المقصود بالباب فهو نسخ الشي قبل وقت فعله وصورة ذلك ان يقال للمكلف اذا كان يوم الجمعة
عند الزوال فصل ركعتين ثم يقال له يوم الخميس لا تفعل تلك العبادة يوم الجمعة فيكون قبل مجي الوقت الذي امر بايقاع تلك
العبادة فيه نهي عنه من بعد ما امر • وهذا هو الذي اختلفوا فيه • والذي عند شيوخنا ان ذلك لا يجوز وهو قول
الاكثر وبعض الشافعية وقد قال بعض الشافعية بجواز ذلك واليه ذهب ابو بكر الصيرفي ومن يتبعه • وهو قول ابي بكر الدقاق
وفي اصحاب ابي حنيفة من يقول بذلك ايضا • والذي يدل على صحة ما قلناه ان ذلك يقتضي جواز البدا على الله تعالى من حيث يكون
امرا بالشي في وقت على وجه وناهيا عنه بعينه في ذلك الوقت على ذلك الوجه • وهذه صورة البدا فتجويز ذلك يقدح في التوحيد
ولا يصح ان يقول انه يوجب حدوث العلم من حيث يكشف له ما لم يكن منكشفا من قبل وربما قدح في العدل من وجه اخر وهو انه يوجب
اما قبح الامر او قبح النهي لان ذلك الفعل المنهي عنه بعد الامر ان كان حسنا فالنهي عنه قبيح وان كان قبيحا فالامر به قبيح
وعندنا انه يمتنع لهذين الوجهين • وعند ابي هاشم للوجه الثاني على ما تقدم القول فيه • وكما يمتنع نسخ الشي قبل وقت
الفعل يمتنع في حال الفعل ايضا لما تقدم ولانما يجوز بعد وقت الفعل • وقد قسم في الكتاب الوجوه التي يصح وقوع
الخلاف فيها في هذه المسالة فقال لا يخلو من قال بنسخ الشي قبل وقت الفعل من ان يقول بان النهي قد تناول غير ما تناوله
الامر على ذلك الحد فهذا هو البدا او جعل الامر متناولا للاعتقاد والنهي يتعلق بنفس الفعل فيثبت احدهما متعلقا بغير
ما تعلق به الاخر وليس هذا من نسخ الشي قبل وقت الفعل بسبيل وهكذا اذا قال في العزم مثل ما قاله في الاعتقاد • او يقول
ان الامر ان يتعلق بالفعل بشرط تبقيه الامر عليه وانتفا النهي عنه او الاختبار والنهي وقع عن نفس الفعل ويقول في الاول
من بعد فاذا نهي عنه فقد تعلق النهي لا على الوجه الذي تعلق الامر به لان الامر تعلق به بشرط ان لا ينهى • وربما يقال بشرط ان لا يمنع
منه بالنهي او بغيره وكل هذه الوجوه انما فزع القوم اليها لئلا يلزمهم البدا حيث قلنا اذا تناول النهي عين ما تناوله الامر على
ذلك الوجه في ذلك الوقت فهو البدا فطلبوا وجوها يفترقون عليها في نسخ الشي قبل وقت الفعل عادما اوردناه من الالزام عليهم
وقد حصر هذه القسمة على وجه اخر ولعله اولى واشمل فقال اذا ورد النهي بعد الامر • فاما ان يتناول غير ما تناوله الامر من
او يتناول غيره فان تناول غيره فليس يخلو اما ان يتناوله على وجه واحد او على وجهين • ثم يدخل في هذه القسمة لا من
ذلك الشي بشرط كونه باقيا عليه ويشترط ان لا ينهى ولا يمنع الي ما شاكل ذلك لان كل هذا انما يورده القوم طلبا منهم لاثبات
الامر بغير ما تعلق به النهي فيجعلون تناول الامر له وجها غير الوجه الذي يتناوله النهي وان تناول غيره فليس
وجهين يتعلق بالاعتقاد والعزم او بالابتلا والاختبار او يتناول ضده
نحو ذلك ان يكون فعلا له او مخالفا له • وتفسير ذلك المخالف بالاعتقاد والعزم وان كان الوجه متغايرا فذلك جايز ونجري مجري
اما اذا تناول النهي غير ما تناوله الامر على ذلك الوجه فهو البدا • وان كان الوجه متغايرا فذلك جايز ونجري مجري
الصلوة التي امرنا ان نفعلها عبادة لله ونهينا ان نفعلها عبادة للشيطان ولا يكون ذلك من النسخ قبل وقت الفعل بسبيل
الا ان هذا الباب مما لا يجوز ان يكون النهي وارد بعد الامر بل يجب ان يقارنه ولا اذا الى تاخير البيان عن حال
الحاجة فلا بد من ان يبين له الوجه الذي لا بد منه ايقاع الفعل عليه • والوجه الذي يكره منه ايقاعه عليه وليس يخفى
ان يقال ان يفعل الامر عليه وجه ان يكون الفعل صلاحا فيوجبه بالفعل بشرط ان لا ينهى عنه ويشترط ان يبقى الامر عليه وذلك
لان الفعل في نفسه يجب كونه صلاحا حتى يحسن ان يومر به والامر سبيله ان يتبع صلاح الفعل في نفسه لا ان يصير صلاحا
لتبقيه الامر على العبد وحال الامر في ذلك كحال العلم لا انه يتبع كون المعلوم على ما هو عليه لان العلوم تتبع على ما هو عليه
على ان الامر ان كان قد تعلق بما فيه الصلاح فالنهي عنه يجب قبحه لانه نهي

عن الصلاح وان كشف النهي عن ان ما تناوله الامر لا صلاح فيه اقتضى تناول الامر لما هو مفسدة • والكلام في ان يقال انه مامور
به بشرط ان لا يمنع مع العلم بانه يمنع كالكلام فيما تقدم وان كان اقتصادا في ذلك قد مضى ذكره في باب شروط حسن الامر
والنهي فبطل قولهم انه يجوز ان ينسخ عن المكلف الفعل قبل مجي وقته لما كان امره الاول مشروطا بما قالوه فاما ان يتناول
النهي غير ما تناوله الامر من امثاله نظرت فان تناول الامر مثلا والنهي تناول مثلا اخر • فذلك خارج عن النسخ لان
احدهما لم يتناول الاشيا بعينه ولكن يتردد بالنهي لا مالو لاه لثبت بالامر الاول وان كان الامر قد تناولها معا فاما
ان يرد النهي بعد ذلك عليهما جميعا فهو بدا ويتساوي ذلك ان يكون قد امر بالمثلين في الاول على طريق الجمع بان يصح
الجمع بينهما او على طريق التخيير بان يتعذر الجمع بينهما نحو الكونين في محاذاة واحدة في محلين • فان البدا ثابت لا يرد
النهي على هذين الطريقين ثم نهي عن احدهما فلا بد ان حاصل في المنهي عنه وقد
انه يكون مامورا به منهيا عنه وهكذي ان امر بهما على وجه واحد ان يكون احدهما صلاحا والاخر فسادا • وربما يقول في ذلك انه
لا يستبعد في الكتاب في المثلين الواقعين على وجه واحد ان يكون احدهما صلاحا وانهما اذا حصلا كذلك جاز ان يكون احدهما
يتعذر التمييز بينهما وقد قدمنا ما يبطل تمييز احد المثلين عن الاخر • وانهما اذا حصلا كذلك جاز ان يكون احدهما
صلاحا والاخر فسادا • فهذا هو القول في المثل فاما اذا كان مخالفا له فاما ان يقال انه امر بالامر الاول اشتغالا
واختيارا وجعل المامور به او الاعتقاد والعزم لا نفس الفعل والاول ساقط لانه لا يجوز الاختيار الا على من لا
يعرف العواقب • وهذا مستحيل على الله تعالى وعلى ان الامر بما هو انما افاد ايجاب الفعل المامور فكيف يعرف
عند الاتيان الغرض الاختيار والابتلا ولا قرينة تقتضي ذلك فالاعتقاد والعزم فيما لم يعبر اللفظ عنهما فكيف عرف بالامر
وجوب شي ما تناوله اللفظ ولم يعرف وجوب ما تناوله من نفس اللفظ بعد فانهما يجبان على طريق التبع للمعزوم والمعتقد فصار
وجوبهما مبنيا عن وجوب الفعل فاذا ورد النهي من بعد فهو ينبي عن الواجب • وبعد فان اوجب علينا بالاول نفس الاعتقاد
ونفس العزم ثم ازال عنا وجوبهما فهو بدا فيهما حتى قبل انما وجب بشرط تبقيه الامر فذلك لا يمكن ذكره في نفس الفعل فالحاجة
الى الاعتقاد • وقد قال في الكتاب اما ان يراد بالاعتقاد ما يتعلق بوجوب الفعل او بكونه مامورا مودا او بان يفعله
المكلف في المستقبل وعلى اي وجه من هذه الوجوه كان هذا الاعتقاد فورود النهي من بعد يجعله بنا على انه لو اعتقد
وجوب ان يفعله لقطع على انه يبقى وقد ثبت انه يجوز في كل حال الاخترام فكانه اوجب عليه اعتقاد الايمان كونه جهلا • ومتى
قالوا يلزمه ان يعتقد ذلك بشرط ان يبقى او يبقى الامر عليه • قيل لهم فهذا يمكن ذكره في نفس الفعل دون اعتقاده • فاما
اذا كان ضد اله فغير ممتنع امره باحد الضدين ونهيه عن الضد الاخر وهذا ليس بنسخ لانه ليس بما لولا نهيه عن الضد الاخر لثبت
بالاول بل ذلك مما لا تعلق لاحدهما بالاخر على انه ان ورد عليه احد الضدين ولا تخيير هنا كعرف المكلف ان مانع من هذا الواجب فهو
قبيح فيبطل ما يعترف اليه بفعله فيح هذا الضد من دون حاجة به اليه ورود النهي عليه من بعد فيجعل نسخا للشي قبل وقت الفعل
وهذا بصورة البدا على ما ذكرناه • فاما الشبه التي يتعلق بها من خالف فكثيرة • منها قولهم ان الله تعالى قد قال يمحوا
الله ما يشا ويثبت • فاحتج بانه يمحوا بالنسخ ما امر به وهذا بعيد لان المحو ليس من النسخ بسبيل ولا جل ذلك لا يعقل
من اطلاقه ما يعقل من اطلاق لفظ النسخ وانما يعقل من ذلك ازالة المكتوب عن الاجسام • وليس خلافنا في ذلك
وبعد فلو استعمل في النسخ لما دل على موضع الخلاف لانا لا نقول انه لا يجوز ان ينسخ ما يشا ويثبت سواه وانما الخلاف
في اثبات عين ما نفاه وليس في الظاهر دلالة على ذلك ولان عين ما اثبته يزيله قبل الوقت ولا يمكن ان

فاقتضى ذلك انه يصح ان يمحو كلما يشاء ويثبت من دون فصل لانا نقول فمن اين انه شا محو ما هو ثابت واما
اي يعلم انه ولا يمحوا الله ما يثبت
بين تعالى ان كلما يشا يمحوه وما يشا اثباته يثبته وقد قيل في تاويل الايه ان الله تعالى اذا نسخ الشرايع باكثر اربع وقيل انه اراد
يمحوه عن الصحيفه التي يكتبها الملك على العباد ما لا يتعلق بالتكليف يكون من باب المباحات ويثبت ما يتصل بالثواب والعقاب
وقيل انه اراد يمحوه عن اللوح المحفوظ ما قد وقع من الحوادث واعتبرت به الملايكه ويثبت ما لم يقع ؞ وكل هذا اليق بلفظ المحو
فاما ما قالوه بدا النسخ لا ما توجه الى اداه المكتوب على بعض الوجوه ؞ ومنها تعلقهم بقصه ابرهيم عليه السلم قالوا ان الله تعالى كان
قد امره بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل ودلوا على انه كان قد امره بالذبح بقوله اني ارى في المنام اني اذبحك ؞ وبقول
الذبيح ستجدني ان شا الله من الصابرين ؞ وهذا كلام موطن نفسه على الذبح وبقول ابرهيم ان هذا لهو البلا المبين ؞ وهذا الجزع لا يكون الا
على ما يقوله وكذلك ما جرى من امر الفدا انه قد فدي بذبح والذبح العظيم يدل على ما يقوله لانه كان لا يكون للفدا معنى لو لم يكن قد امره بالذبح
الا ترى ان الفدا يجب ان يكون من جنس المفدي قالوا فاذا ثبت انه كان مامورا بالذبح ثم نهي عنه فقد صح ما قلناه من نسخ الشي قبل وقت
الفعل لانه لو كان نسخا قبل الفعل لاقتضى عصيانه فيما امر به والذي عندنا في ذلك ان الله لم يكن ماموره ابنفس الذبح ؞ وانما كان مامورا
بمقدماته من الاضجاع واخذ المديه ووضعها على الحلق ويحكى عن مقدمات الذبح بنفس الذبح وذلك مما لا يمتنع كما يكنى عن المرض
السديد بالموت كما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت وقال حتى اذا حضر احدهم الموت ؞ والذي يبين ذلك قوله تعالى يا ابرهيم قد
صدقت الرويا وهو انما فعل المقدمات التي ذكرناها فقد دل على ان هذا كان المامور به دون نفس الذبح هذا وان لم يكن في الايه ما يحمله
على موافقة العقل لان الدلاله العقليه بعيده عن الاحتمال واللفظ معرض لذلك فكيف وفي الايه دلاله على ما نقوله فبطل ان يدعي في الايه
طريقه النسخ لا قبل الفعل ولا بعد قبل وقته وعلى ما قلناه مدحه الله تعالى بقوله كذلك نجزي المحسنين وهذا انما يكون عند امتثاله لما امر به
وقد يجوز ان يقول ابرهيم ما قاله وهو الذبح لانه قد عرفنا بمجرى العاده ان هذه الاسباب تراد للذبح فظن انه سيومر بالتمام لذلك
فظهر منها جميعا ما حكاه الله تعالى عنهما وهذا بين والفايده في الفديه انه خلص بها من الذبح المترقب المجوز فجعله بدلا
منها ؞ وهذا التاويل وقد واحب ان يكون الفدا من جنس المفدي فان الهدي بدل عن الحلق في المحرم وليس هو من جنسه
ما خافه وتوقعه في غير واجب ثم ذهب من تاويل من قال كان مامورا بالذبح وانه كان يذهب ثم يلتحم موضع الذبح فقد اتى بما امر به
الذي ذكرناه من انه من مقدمات النسخ مواضع من الشق فلا يطلق الا على الشق على وجه يزول عنده
ولكن الله تعالى وصله من حيث كان ينفصل وذلك لان الذبح وان كان اصله ماخوذا من الشق فلا يطلق الا على الشق على وجه يزول عنده
الروح عن المذبوح ؞ فاما ما قالوه من هذا التاويل قوله بقول الله تعالى انه امر بالذبح ولكن جعل صفحه عنقه نحاسا فهو قد اتى بما امر به
ولكن لم يقع الذبح ؞ وذلك لان في هذا جواز التكليف مع المنع لان السكين لا يعمل في مهمايه لقطع النحاس فيجب ان يكون الحجه ما قلناه
ومنها تعلقهم بحديث المعراج وان المروي انه تعالى فرض على امه محمد صلى الله عليه في تلك الليله خمسين صلوه فراه موسى فقال
ان امتك لا يطيقون ذلك فسل الله ان يخففها عليهم قال فنقص بعضها ثم قال موسى مثل مقالته الاولى ولم يزل كذلك حتى عاد
الى خمس صلوات فقال موسى عليه السلم مثل المقاله الاولى حتى قال النبي صلى الله عليه انا استحيي من كثره السوال الى شي فانت
من هذا الحديث مذهب من ... قالوا فهذا يقتضي نسخ الشي قبل وقت الفعل وعندنا انه ما يروى فيه التهوين في هذا الحديث على الرسول
عليه السلم ان يعود الى موسى فتجوز ان يرد الرسول
الشديد يمنع من صحه التعلق به لين فيه انه تعالى في مكان وكان بين البلاد النبي عليه السلم ثم يعود الى موسى على انه حتى يعلم من المعلم
ان الله تعالى فيما يرد من المعلمه وكيف يجوز ان يقبل قول موسى وكيف يجوز ان يستبد ذلك موسى عليه السلم على الله قد حتى يعلم من
ما لا يعلمه الله او يعلم انهم يطيقونه او لا يطيقونه ولا يعلمه الله تعالى وان كان تعين المعراج ثابتا ؞ هذا لو كانت
المسله طريقها احاد لا احاد فكيف وطريقها العلم وعلى انه في ذلك نسخا قبل وصول الخطاب الى المكلف وفيه
ان وصف العزه قد خفي عليه مصالح الخلق وان موسى كان اعرف بذلك منه تعالى عن هذا علوا كبيرا ؞ وفيه
ايضا ان تكون مصالح الخلق موقوفه على اختيار الانبيا وكل هذا يبين فساده

عقلا من الحج بذلك ؞ قالوا قد نسخ الله تعالى تقديم الصدقه بين يدي النجوى قبل وقت الفعل وهذا غلط منهم لانه نسخ
قبل الفعل وبينهما فرقان ظاهر ؞ والذي يبين انه نسخ قبل الفعل لو كان كذلك لما صح ما يروى ان عليا عليه السلم فعله
لانه كان يتعذر ان يفعله قبل وقته فلا عصى الكل سواه دل على انه نسخ عنهم قبله فعلهم اياه ؞ وبعد ان مضى ما امكنهم
فعله فيه فلم يفعلوه ومما يشبه ذلك في انه كان نسخا قبل الفعل ما روي ان النبي عليه السلم قال في عام فتح مكه انما احلت
لي ساعه من نهار ثم لم يقع منه قتال فيها النسخ قد بعد ان مضت الساعه التي كان يمكن فيها القتال فلما لم يفعل تغيرت
الحال في ذلك فبطل تعلقهم به ؞ وربما تعلقوا بان النبي صلى الله عليه صالح قريشا على رد النسا اللاتي يهاجرن اليه ثم نسخ ذلك
بقوله تعالى لا ترجعوهن الى الكفار قبل وقت الفعل ؞ واذا قلنا انه كان نسخا قبل الفعل بان مضى القدر الذي كان يمكن فيه
رد هن ؞ قالوا فهذا يوجب انه يكون قد عصى بترك الرد ؞ والجواب انه انما يكون عاصيا لو تركه من غير علة ومن الجايز ان
يعرض فيه منع هذا ولو قيل بانه معصيه لعد ذلك من صغاير ذنوب الانبيا ؞ وبعد فمن اين لنا انهم انه صالحهم على وجه ليكون النهي
من بعد ما نسخا ؞ وربما تعلقوا بقصه الزبير وذلك ان المروي انه تنازع
هو ورجل في شراج من الحره فقال الزبير انا ابدا بذلك وقال الرجل انا ابدا به فقال النبي صلى الله عليه للزبير اسق او دعه حتى يبلغ
الماء الى صاحبك فقال ذلك الرجل انه ابن عمتك ؞ فقال صلى الله عليه للزبير اسق ثم احبس حتى يبلغ الجدر
يوم يحال ثم نسخ ازعيها وكان دون الذي ثم اطلقه لجارك ؞ وذلك قبل الوقت ؞ والجواب عنه انه
الى الكعبين مخصوص ذكره وكان دون الذي بعد ان كان منعقدا ؞ ثم حصل له في الذي ؞ وبعد فان النبي صلى الله
بالما او احبس حتى يبلغ اصول الجدر لك ثم انه سلمه ؞ ثم حصل له في الذي بعد ان كان منعقدا فلا يكون لهم فيه حجه
قد يجوز ان يكون هذا الكلام الثاني بعد ان مضى من الوقت ما كان تمكن فيه مما امر به او اباحه وجرى ذلك مجرى انه يا مر بقتل كافر فاسلم فان القتل سقط عنه لا
عليه انما امر بذلك والاجماعيون فلما كفر ابن خنيس الماعز فلا يعد هذا نسخا ؞ وربما امره دوا ما هو تخصيص فيظنونه
على طريقه النسخ هذا وكلما عددناه من هذه الاحاد فهو منقول بالاحاد والمسله طريقها العلم ؞ وربما تعلقوا بحديث
نسخا نحو قولهم في حديث ... ما روي ان ابي سعيد الخدري انها جات الى النبي صلى الله عليه وقالت ان زوجي قتل تسلخ عكره
المتوفى عنها زوجها فقال لها اعتدي حيث شيت ثم قال اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله ؞ فنسخ عنها قبل وقت اللبث وهذا مما
كان من اخبار الاحاد فهو تخصيص لانه قد عم ... ثم خص منها من جمله كلاما كان ومن شان النسخ ان لا يبطل
بالاول فبطل ما قالوه ؞ وربما قالوا قد ثبت جواز نسخ الشي قبل الفعل واما اجاز ذلك لانه لم يقع الفعل المامور به فقط بدلاله ان الواقع
لا يصح نسخه وان كان هذا جايزا فيصح قبل وقت الفعل قد حصل فيه هذا المعنى وهو فقد الماموريه واذا جاز احدهما فكذلك الاخر
والجواب عنه انه ليس العله ما ظننتم بل العله انه لم يقع مع امكان ايقاعه ثم نهي من بعد عن نظايره وليس كذلك اذا كان قبل
وقت الفعل فافترقا ؞ وربما قالوا اذا احسن من احدنا ان يامر بشرط ان يبقى المامور بصفه المكلفين وشرط انه لا نهاه من بعد هذا الامر
يجب مثله في الله تعالى وقد مضى في باب الاوامر ما هو جواب عن ذلك ؞ ونحو هذا دعواهم انه تعالى قد يزيل عن العبد بعض ما امره من الحج بالاحصار لا
عند بلوغه بعض الطاعات ويزيل عند العلو عند وجود الطهاره وان كان مامورا بالصلوه فلا وجه لا عادته ؞ فمع بهذه الجمله سقوط ما
فرق بين ان امر الله بالامر والنهي وبين ان الله يغيرها ؞ وذلك ايضا ما قد بيناه في باب الاوامر ان ذلك

باب في الزياده على النص هل يكون نسخا ام لا

وتسلم ما قدمناه ان يتعلق الصلاح مره بعباده مفرده عن غيرها وان تتعبد مره اخرى
يتعلقون به في هذا الباب ان يتعلق الصلاح فتعبد ممتنع ان يتعلق الصلاح مره بعباده ثم قامت الدلاله الاخرى من نص او غيره على ثبوت
اذا كان الله تعالى يكلف للصلاح ما ذا تقرر هذا الاصل فورد النص بذكر عباده ثم قامت الدلاله ... فذهب طايفه من اصحاب ابي حنيفه الى انه يقتضي
بعض عباده تابعه الى الاولى ... فما قد اختلف العلما فيه فذهب قوم من الشافعيه القايلين بان الحكم المعلق بعدد
زياده على ما يتضمنه النص فهل بعد ذلك نسخا للاول ام لا وهذا هو مذهب قوم من اصحاب الشافعي القايلين بان الحكم المعلق بعدد يدل على ان ما عداه بخلافه
ذلك النسخ واطلقوا القول في هذا اطلاقا ؞ واذا انه يدل بان ما عداه مثله كان نسخا لا نباته ما اقتضى
يدل على ان ما عداه خلافه

فهؤلاء قد ذهبوا الى ... المذهب الذي حكيناه عن
الاول نفيه ... وذهب قوم الى انه لا ... يقتضي هذه الزيادة للنسخ على
بعض الحنفية ... وقد ذهب بعض الشافعية وهو قول الشيخين ابي علي وابي هاشم
الاطلاق وهنا ...
وذهب ابو الحسن والشيخ ابو عبد الله الى انه ينظر فان غيرت الزيادة حكم المزيد عليه فهو نسخ والا فلا وعلى هذه
قالوا ذلك في حد القذف ولو زيد عليها عشرون كان نسخا لان ما زاد ما اسقطناه لاجله في الاول لا يرد في الثاني
الطريقة قالوا ان زيادة النفي على جلد البكر لو ثبت كان نسخا وهذا هو الذي نسخ اختلافهم في هذا الاصل وكذلك زيادة
الرجم على الجلد والزاني المحصن وكذلك يقولون في اثبات النية في الطهارة والترتيب وفي تقييد الرقبة في الكفارة بالايمان
والحكم بالشاهد واليمين ولو قدر في الصلوة ان تكون ركعتين فزيد عليها ركعتان على ما روي في صلوة الحضر انه زيد فيها
وبقيت صلوة السفر على الاصل فهذا الضرب جعلوه نسخا لتغير حكم المزيد عليه والضرب الثاني هو ما لا يتعلق بالاول
ولا يغيره فذلك لا يوجب عندهم النسخ مثل ايجاب صلوة سادسة على الخمس المفروضة وزيادة شهر على شهر الصوم
وهو على حد الاسلام ... لا يتغير حكم المزيد بهذه الزيادة ويلحق بهذا الباب ما يثبت من الولاء في العتق عن الكفارة
لان هذه الزوايد ما يثبت تبعا لغيره حتى يكون في حكم الموجب عنه ونحو هذا قولهم في ايجاب ستر العورة ... عند الامر بستر
العورة من حيث لا يتم سترها الا به ويلحق بذلك ان يزاد حكم من احكام قد عطف بعضها على بعض والعبادة في الكل واحدة
ولا يوجب ترتيب الامر بها ما يصلح ان يكون نسخا بان يعدم تراخي الازمنة كاية الوضوء فانه ما تضمنته من الامر بغسل الاعضاء
[illegible] بعض ما يرد البعض على البعض نسقا ولكن لما كانت العبادة واحدة وكانت انما تتكامل بالجميع لم يكن للزيادة حكم
... وكان قوله ان ما امر الله تعالى بغسل هذه الاعضاء في حال واحدة ونقول انما كان بيانا وان ظن انه بصفة النسخ من حيث انه زيادة كما ذكر
في الظاهر كالزيادة فليس بنسخ مثل النية في الصلوة والترتيب ونقول ... بما يترك النقل في الحكم والحكم فلا يكون زيادة ولكن من حيث كانت
في قصة المحرم اذا امر بقطع الخفين من اسفل الكعبين وان يلبسهما وذلك كالزيادة على ما ابيح من لبس النعلين ولكن من الخف فيلبسها
النقضة واحدة لم يجعل زيادة ولا نسخا ... وليلبس النعلين فان لم يجدهما قطع اسفل الكعبين والذي جعله قاضي القضاة
وهو نظير زيادة السوم في زكاة الغنم فهذه جملة ما كان جعله خارجا عن النسخ والاول جعله نسخا وقد صار الان عنده
... في الكتاب هو الاول وذلك انه قال متى غيرت الزيادة في حكم المزيد عليه حتى ان ما كان من قبل مجزيا لو وقع احد اجزائه في الاول
الزيادة ويجزي اذا انفرد ... استينافه فهو نسخ ومتى كانت المزيد عليه اذا وقع لا اجزاء وفي الثاني على حد من احكام الشريعة ماذا
واما يلزم ضم الثاني اليه فليس بنسخ لانه عبادة مبتداه وانما قلنا ذلك لان النسخ لا بد من ... في حكم من احكام الشريعة فلا يثبت فيه النسخ
لم يجز في الثاني ما كان مجزيا في الاول فقد ثبت فيه معنى النسخ ومتى كان اجزاؤه في الحالين على حد واحد ... لو قدرنا انه زيد في
فهذا هو الاصل الذي يجب عليه التعويل والمسايل التي تتفرع عن هذا الباب تجب بناؤها عليه فعلى ذلك لو قدرنا ... كان مجزيا قد صار الان غير مجز
صلوة الفجر ركعتان لكان نسخا لانها لو فعلت ركعتين فقط ما كان لها حكم ولزم استينافها فما كان مجزيا قد صار ... اذا انفرد والحال
وكذلك لو جعل منتهى الصوم الى غيبة الليل لكان نسخا لان ما يفعله الصايم من الصوم الى اول الليل لا يجزيه ... وما شاكلها حال
هذه لزمه استيناف الصوم فهذا لا يثبت حكم الشرع فحصل فيه معنى النسخ وليس لا احداث ... في الصلوة ... وذلك لانه ليس
فاما الركعتين في الثاني ... في الاول في انها عبادة والثواب يستحق عليها فكيف يقضي فيهما بالنسخ ... ما يجب
من الواجب ان لا يكون النسخ الا فيما يتعلق باستحقاق الثواب بل نقضه مما لا مدخل للنسخ فيه ... يتاخر عن الحال التي
في الاول لا يحرم بعد ذلك ما يجب فيه من السلام وغيره

اليها

التي كان في الاول تعد حكمين في باب النسخ لان استيعاب الاحكام بالنفي غير واجب وعلى هذا الاصل لا يجب في الزايد على
حد القاذف ان يكون منسوخا لان المنقول لم يتغير حاله موقعه واما الواجب ضم العشرين اليه فلم يصر ما كان مجزيا
غير مجزي في الاول وكذلك لو زيد في حد الزاني البكر التغريب وفي حد المحصن الرجم لا يجب ان تكون هذه الزيادة نسخا لان الذي
يلزم بعد ضم الزيادة في الاصل وكل محال ان يوجب علينا صلوة سادسة لانه لا يبقى ... الصلوة الخمس بل عامة في ذلك
لان يلزم ضم السادسة البيان فان قيل فلو زيد في اعضاء الطهارة عضو فما كان قولك فيه قيل له يجري حاله على نحو ما
تقدم لانه ان كان المنقول واقعا موقعه في الحكم وانما يلزم هذا العضو اليه فليس بنسخ وان كان لو وقع الاول من دون هذه
الزيادة لم يكن له حكم بل وجب استينافه فهو النسخ وعلى كل حال قد حول النسخ في الطهارة لا يوجب دخوله في نفس الصلوة
وذلك لانه في الاول قيل له صل وانت متطهر فصار متطهرا اولا بغسل هذه الاعضاء ولم يصر متطهرا بغسلها في الثاني
فلم يرد على جواز الصلوة بالطهارة نسخ واشبه ذلك ان يزاد في الصلوة سادسة لان من اخل بها لا تقبل ... لا يقال ان هذه
الصلوة الزايدة تشبه قبل الشهادة لانه قيل للحاكم لا تقبل شهادة من ليس بعدل مرضي وهو لان عند اخلاله بهذه الصلوة قد خرج عن
العدالة ولم يجز في الاول خارجا عنها وهو ايضا نظير ان يزاد في عدة المتوفى عنها زوجها لان هذه الزيادة لا تنسخ اباحتها
للازواج عند انقضاء العدة والكفارة في الاول صارت منقضية العدة بقدر من الزمان وفي الثاني لم تعتبر كذلك بهذا القدر ولا
فاما حلها للازواج عند انقضاء العدة فحالها لم تتغير فان قيل كيف يصح ما قلتم في الطهارة ومعلوم ان الصحابة اختلفت في ان
المسح على الخفين نسخ باية المايدة قيل له ليس هذا من باب الزيادة فيرد على كلامنا وانما كان كلامهم في سقوط وجوب غسل
الرجلين لجواز المسح على الخفين فان ذلك ما قلناه فان قيل كيف يصح لكم الاستشهاد بايجاب صلوة سادسة في انه لا يوجب نسخ الخمس
مع علمكم بان في الناس من يقول ان الوتر لو وجب لنسخ قول الله عز وجل والصلوة الوسطى فقد صارت الحال في الصلوة السادسة كالحال
في ايجاب عضو زايد في الطهارة قيل له ان من حكيت عنه ذلك زعم انه اذا تغير العدد تغير الحكم الشرعي به من حيث
ان ما له وسقط بحكمه خلاف حكمها الاول وسقط له وهنا عندنا لا يصح فرجوعه الى العادات وهو بمنزلة ان يقال لو زيد في
صلوة سادسة لكان العدد الخمس شيئا وفي الاول يسمى خمسا والحال في ستر العورة الحال في الطهارة لانه لو زيد في العورة
عضو آخر فلزم ستره لم يقتض ذلك نسخ الصلوة لانه قيل له صل وانت مستور العورة وهو في الاول صار مستور العورة والعورة
... ولم يكن ذلك نسخا فهو
يقدر وفي الثاني بما زاد عليه وعلى هذا لو اعتقت الامة وهي في الصلوة لتغير حالها في ستر العورة ... الكلام في الزيادة في اعتبار الطهارة
نظير ما تقدم في العدة في ايجاب صلوة سادسة والكلام في النفقات من العبادة ونحن الان نذكر ما يحتج به من يقول على الاطلاق ان الزيادة
التي ذكرناها وسيجيء في ذلك باب مفرد ان شاء الله ... والعبادة الاولى كالحال في الوجوب
على النص لا تكون نسخا فانهم يقولون ان هذا الحكم الزايد كعبادة مبتداه فقد وجبت العبادة الاولى وهذا بعيد
فلا ينبغي ان يقضي بالنسخ فيهما كالعبادتين المنفصلتين اذا وجبت احداهما بعد الاخرى لان الثانية لا تنسخ الاولى واخرجت الاولى
وذلك لان الزيادة اذا كان حكمها ما ذكرناه من تغير حال المزيد عليه جزءا جميعا مجزيه عبادة واحدة فقد فارق حكمها
من ان تكون عبادة شرعية من دونها كما انها بانفرادها لا تكون عبادة شرعية من دون الاصل فاما ان نزال عن عبادة من
حكم عبادتين لا تؤثر احداهما في الاخرى قالوا ان النسخ انما يقع على امر ... يتعذر الجمع بينهما فيجعل نسخ الاولى
العبادات ... واما ان نؤمر بها ثبتا فيها من بدل لها

بالثانية ولم يبق في الزيادة واحد من الامرين فلا يجوز ان يتصور فيها ما نقوله شيء. قيل لهم يثبت النسخ بينهما بان ما كان مجزيا في
الاول قد صار الآن لا يجزي وانما لم يجز لهذه الزيادة فحلت هذه الزيادة محل المنافي ولولا الزيادة قد اخرجته عن ان
يكون عبادة شرعية بما يزاد فيها فثبت فيها وجه النسخ على ما نقوله. وربما قالوا ان منافاة النسخ في ذلك لا تخلو اما ان
يكون منفصلا توجد او مع الاصل المزيد عليه ما زاد او حينئذ منفصلا لم يصح لانه لا حكم لها اذا انفردت وان انفصلت
النسخ منفصلا بالاصل المزيد عليه اوجب ان يكون الشيء نافيا لنفسه وهذا محال. والجواب انه اذا اخرج حكم
العبادة الشرعية عنه من الاجزاء وغيره بهذين الامرين وقد كان من قبل يحصل بما يراد الاول عن الثاني فقد حصل فيه معنى
النسخ لانه يتغير الماهية وذلك بالصورة والخبر بالمراعي هو الحكم ولاجل هذا يصح نقل الواجب الى الندب فيتغير الحكم والفعل
يوجد في الحالين على صورة واحدة. فاما من قال ان الزيادة على النص نسخ وكان قائلا بدليل الخطاب فقد بنى ذلك على ما
خالف فيه وعلى انا قد بينا انها قد تكون نسخا على بعض الوجوه لا من حيث قالوه. ومن لم يبن على ذلك فانما يجري مجرى الزيادة في ذكر
العجز وجوه وقد بينا الفرق. فاما من قال انه يتغير بالزيادة حكم لا محالة فهو ما يقوله لو زيد في حد القذف عشرون لكان الامام في
حالة يكون مستوفيا للحد اذا اقام ثمانين ومن زيد هذه الزيادة لم يكن بذلك مستوفيا. وربما يقول انه في الاول كان الثمانون كل الواجب
وفي الثاني قد صار بعضه. وكان رحمه الله قد الحق في الحاشية بهذا الموضع وغيره من المواضع ما اراد الالحاق به فلم يمكن الناسخ
نقله لدروسه واتمام اكثره. وربما اتى به بعبارة اخرى وهو ان الثمانين هي نهاية الحد مما زيد عليه الثمانون بذلك في الحالة
الثانية. واقرب ما يقولونه انه يتعلق في الحالة الاولى بالثمانين رد الشهادة وفي الثاني لا يتعلق بالثمانين رد الشهادة
والذي يقول في الجواب عن ذلك ان كونه مستوفيا في حال دون حال يرجع الى انه يلزمه تارة ضم العشرين الى الثمانين
وتارة لا يلزمه وهذا انما اراده فليس فيه معنى النسخ والتعلق بالعبادات فيها طريقه المعنى لا يصح
ركانهم قالوا انه يسمى مستوفيا في حال ولا يسمى بذلك في حال اخرى وعلى هذه الطريقة يجيبهم
عن قولهم انه يكون الثمانون نهاية. فتصارف المائة نهاية وقولهم في الكل والبعض مثل ذلك لان هذا
كله عبارات ثم يلزم عليه الزيادة على حد الصلوات لان هذه العبادات تنطلق عليه ولا يعد نسخا. فاما رد
الشهادة فليس يتعلق عندنا بالحد بل هو لاجل القذف الموجب للفسق فمتى اقيم عليه الحد او لم يقم فالشهادة مردودة
فان قيل فلو قدر تعلق رد الشهادة باقامة الحد بل كان يصح قولهم ان الزيادة على حد القذف يوجب نسخ الزيادة
رد الشهادة قيل لا وكذلك لانه قيل للامام لا تقبل شهادة المحدود في القذف وهذا صار محدودا في القذف
وفي الاول بثمانين وفي الثاني لم يصر كذلك بالثمانين وانما صار كذلك بالمائة فهو نظير قبول الشهادة بعد ردها
في القيم بالصلوات المكتوبات لانه قد يدخل فيها صلوة شاهدة لم يقتضي ذلك نسخ قبول الشهادة وكذلك لو زيد
في العدة لم يكن ذلك للنسخ اباحة المراة للازواج اذا انقضت عدتها فهذه الطريقة في ذلك وبعد
فهذا الوجه لا يمكنهم ذكره في زيادة النفي على حد الزاني البكر وان كان عندهم انه نسخ كالاول. فاما
فزدع هذا الباب فقد ذكر في الكتاب ان نسخ شرط من شروط العبادة لا يقتضي نسخ تلك العبادة وجعله
منفصلا منها كستر العورة والطهارة. فاما اذا كان كالبعض من تلك العبادة واختلف
لاجل ذلك حال العبادة فهو نسخ. وهذا ما سنعود عنه

الكلام في الباب الثاني عند ما نذكر النقصان من العبادة وذكر الكفارات التي خير الله تعالى فيها كيف يثبت النسخ
فيها. وفي ذلك مسايل منها ان يزيد الله تعالى في الكفارات رابعا وهذا لا يوجب النسخ من وجه ويوجبه من وجه من
حيث ان ما كان مجزيا يجزي الآن فلا نسخ ومن حيث انه في الاول حرم ترك الثلث وفي الثاني لا يحرم تركها للقيام الرابع مقامها فهو
نسخ. ومنها ان يكون في الاول مخيرا بين شيئين ثم في الثاني في واحدة منها وهذا نسخ لان ما كان يجزي فقد صار لا يجزي
وهو نظير التخيير المخير بين الصيام والفدية ثم يتضيق الوجوب في الصوم لانه ناسخ للاول لا محالة. ومنها ان
تكون الكفارة واحدة ثم يزاد اخرى ويخير بينها وبين غيرها ففي ذلك نسخ من وجه دون وجه وهو انه قد اخرج ما كان مجزيا واجبا
عينيا كان مجزيا. ففي الاول لا نسخ وفي الثاني قد حصل النسخ ولا فرق بين ذلك وبين الثلث له ادخل فيها رابع وهذا هو الصحيح دون ما
اشار اليه في الشرح من ان الوجوب حاصل في ذلك الواحد في الحالين وان تغير من تضيق الى تخيير فان على هذا ايضا يثبت الصحيح
من حيث كان يحرم تركه وقد صار لا يحرم تركه. واما اذا اسقط من الكفارات الثلث واحدة فالنسخ فيه يثبت من وجهين احدهما
انه يحرم ترك هذين الامرين على الجمع ومن قبل لم يكن كذلك. والثاني ان ما كان مجزيا قد تغير عن الاجزاء فاما الحكم بالشاهد واليمين
وزيد في النص المتضمن للحكم بالشاهدين وبالشاهد والمراتين لم يكن ذلك نسخا وذلك لانه تعالى قد شرط الرجل والمراتين عند عدم الرجلين
وغير ممتنع ان يقوم بعض الشروط مقام بعض فيجب الرجوع الى الدلالة في هذا الباب فاذا دلت على قيام اليمين مقام الشاهد
الثاني قيل له كما جاز عندهم ان يكون النكول سببا للحكم الحاكم وكذلك الاقرار. واما منع من خالف في ذلك بان قال ان اليمين هو قول
الخصم وذلك مما لا يثبت به الحق قيل اذا كان النكول يصح الحكم به فهلا جاز مثله في اليمين ولا يخرج هذا بمجرد دعواه
كفارة على الكفارات الثلث بل هو في التعذر كانه قبل المحاكمة ان ثبت بالدعوى شهادة رجلين اما الرجل والمراتين ولا يلزم شهادة
الواحد واليمين من المدعي مقام ما تقدم. فاما تقييد الرقبة في الظهار بالايمان فقد بينا انه ليس بنسخ واما ما هو معروف في قيل
التخصيص فلا وجه لاعادته. واما زيادة الترتيب والنية في الوضوء فرضه ينبني على الاصل الذي عقدناه لان ما كان يجزي مع تركه
عنها لا يجزي الآن ولكن يبنى على انا اخرنا هذه الزيادة ليصح فيه معنى النسخ والا فاذا قارب فهو تخصيص كما قيل في النية في الصلوة
ومن الترتيب والحال في المنع من نكاح المراة على عمتها وخالتها وان غير الام والاخت من الرضاعة والام والاخت في باب التحريم
كالحكم فيما يتقدم لانه لا يقتضي نسخ الكتاب بل ذلك من باب التخصيص الذي يجب مقارنته للخطاب. فاما انه يزيد على السارق قطع الرجل
فليس يوجب ذلك نسخ حكم الاية لانه انما يوجب قطع الرجل عند تعذر قطع اليد الاول فشرطه وهو باق على ما كان عليه وانما
زيد حكم اخر لا تعلق له به. وما تقدم في خبرين متفرقين والصغر واحد فهو جاز هذا المجرى في التخصيص نعلم هذه الطريقة تجري هذه
المسايل. ثم قال رحمه الله في الكتاب ان من يقول بان الزيادة على اليمين في حد القذف يوجب النسخ فهو موافق لمن يقول ليس بنسخ وكذلك
القول في تقييد الرقبة بالايمان في كفارة الظهار فهما متفقان في المعنى من حيث يوجب كل واحد منهما ضم العشرين الى الثمانين وقال ما لم
يكن الرقبة مؤمنة لا تجزي وانما قال احدهما ان ذلك يسمى نسخا وخالفه صاحبه في هذا الاسم ثم تشاغل بعده بهذا الى ان قال من جعله نسخا
ان الخلاف من جهة المعنى من حيث لا يقبل فيه خبر الواحد وصاحبه يقبله وكذلك القول في القياس. قلنا له لما دل المانع من العمل بخبر الواحد
بما القياس فيه فلا بد من ان يقال ذلك بانه نسخ فلا حاجة الا التعلق بالقياس وخبر الواحد جاز تخصيصا به لا من حيث انه يزيل على الا حد
فقوله هو نسخ لا يمنع من قبول خبر الواحد لانه نسخ واشار رحمه الله في الشرح الى انما قالوه قريب لانه يقولون ان دليل
الناسخ رتبا دون دليل المخصص والمبين. ويقولون انا اذا جعلناه نسخا طلبت له التاريخ وان لم نجعله لا نراعي ذلك وذلك
في اخر الباب انه من يزعم ان الزيادة على حكم النص موجبة النسخ ثم اثبت زيادات لا يطرقه النسخ فانه يجعلها من باب التخصيص
المقرون بالظاهر لانه وارد بعده ونحو هذا يقول في الحكم بالشاهد واليمين واعتبار الايمان في الرقبة وزيادة النية
في الطهارة الوضوء ايضا كذلك. ويقول ما كان مقتضيا للتخصيص للنسخ على التحقيق بخبر الواحد

والقياس مردود ان فيه وهذا بين بحمد الله تعالى

باب في نسخ النقصان من العبادة هل هو نسخ ام لا

لا خلاف بينهم في ان هذا الناقص هو منسوخ لانه قد سقط بالدليل الناسخ في كونه عباده شرعيه
وكذلك الاول كما ان احدا لم يقل بان هذا الزايد منسوخ واما الخلاف في المزيد عليه وفي المنقوص منه هل يدخلهما
النسخ امرا فقد مضى القول في ان الزياده كيف تقتضي نسخ المزيد عليه وكيف لا تقتضي ذلك ومن الناس من قال ان النقصان يقتضي النسخ
على الاطلاق وهذا ظاهر كلام الشافعي وقال لانه لو نقص من اربع ركعات الى ثلث لكان ذلك نسخا واما كان جعل ما تشابه
لازما ما كان وان كان الاكثر في كلام من جعل الزياده غير نسخ ان يجري النقصان مجراها في انه لا يكون ناسخا فاما الشيخان ابو الحسن
وابو عبد الله فقولهما في النقصان يكسر قولهما في الزياده لانهما قالا ان النقصان من العباده لا يكون نسخا اصلا واقيس
المذاهب في ذلك ما اختاره قاضي القضاه رحمه الله لانه اجرى النقصان مجرى الزياده فيقول ان تغير بالنقصان حال الاصل حتى
لا يجزي ما كان مجزيا ولزم الاستيناف لو جمع بين الاصل وما نقص عنه فهو نسخ لوجود حقيقته فيه وان لم يكن كذلك فلم تتغير حاله
في هذا الوجه فليس بنسخ فعلى ذلك نقول لو رد حد القذف من الثمانين الى السبعين لم يكن ذلك نسخا لانه لو اقام الامام ثمانين لوقعت
السبعون موقعها ولم يلزم فيه الاستيناف وانما تعدى بضم العشرين اليها وكذلك لو كانت العباده اربع ركعات فردت
الى ثلث ركعات لان المعلوم انه لو اتى بالركعات الثلث مع هذه الركعه التي نقصت لما اجزات ولزم فيها الاستيناف فما هذا حاله
فهو نسخ دون الاول وهذا بين على ما مضى في الباب قبله وقد ذكر رحمه الله ان الافعال التي تعرف احكامها شرعا على اقسام
فقد تكون جمله ذات شروط وقد تكون فعلا واحدا وله شروط وقد يكون فعلا واحدا مجردا عن الشروط وقد كانت الفقهيه
تحتمل ان يقال وقد تكون جمله مجرده عن الشروط ولكن لا وجود لذلك فلهذا اترك ذكره فاما الجمله ذات الشروط نحو الصلوه وغيرها
من العبادات واما الفعل الواحد وله شروط او لا شرط فليس يعني بالذكر الواحد فيه ان يكون جزءا واحدا ولكن غرضه ما له صفه
واحده او صوره واحده وان اشتمل على اجزاء لا افهام لا تختلف لانه لو اراد الجزء الواحد لكان للمكلف طريق الى تمييزه وضبطه
وهذا متعذر فيه وهذا نحو ما عرفنا بالشرع من العزم الذي يفعله بدلا من الصلوه وهو فعل واحد او ان بعض البنات يبطل
الصلوه او اعتقاد النفيه والتثليث كفر والتشبيه لله كفر لو كان الشك فيه كفر فما هذا حاله لما كان للحكم الشرعي فيه شرط
وقد لا يجري وعنه فانك تعلم انه نوع اعتقاد التثليث من المكلف لا يعتقد كونه كفرا على شرط ولا يكاد يوجد في الافعال التي تعرف
احكامها شرعا فيما اختص بشرط او لم يختص به فالنسخ فيه لا يكون الا بطريقه واحده وهي الازاله جمله وابطال ما كان له من الحكم
اما بالبدل او لا الى بدل وليس يدخل بعض فيكون ازاله البعض نسخا وما كان جمله افعال فهذه الطريقه فيه ثابته كما ثابت الازاله
وعلى هذا قلنا لو نسخت ركعه من صلاه الظهر لصح ان نقول قد نسخت هذه العباده فان قيل ما انكرتم ان النسخ في الجمله ذات الشروط
وفي الفعل اذا اختص بشرط فانه يوجد اخره ويجوز ازاله بعض الشروط فتزول العباده بزواله ويثبت فيها النسخ على هذه الطريقه كما يثبت
بنسخ بعض العباده فيلزم بعض قيل له انه في الكتاب قد فرق بين الشرط وبين العباده فقال ان الشرط تابع للمشروط فلا يجب
بتغييره تغير المشروط بل المشروط يفعل ثانيا على حده ما فعل اولا من دون هذا الشرط وذكر ان نسخ الطهاره لا يوجب نسخ الصلوه
ونسخ التوجه الى القبله يوجب نسخ الصلوه لان ما فعلت في الاول فاجزات لا تجزي في الثاني ولا الاقرب ان يكونا سوا لان حال الطهاره كالقبله
الا ترى انما كان مجزيا من الصلوه قد صار لا يجزي لان الله تعالى لو امر بالصلوه من غير طهاره اوجب ان لا تصلى الا بطهاره وكذلك
الصلوه كانت تجزي من غير طهاره وقد صار لا تجزي الا بطهاره فاما ان سوى بينهما في ثبوت النسخ او في نفيه فاما الفرق
فمتعذر وهذا الذي قاله رحمه الله في بعض درسه هذا الكتاب والذي قاله في الشرح يجوز الحكم سوا في كونهما شرطين
دون ان يجوز التوجه بعضا والطهاره شرطا والذي به يفرق بين البعض والشرط الى القبله

فلان من حكمها ما يشترط ان يكون مستمرا في جميع تلك العباده مستصحبا وان يكون في حكم المتقدم كما نقول في الطهاره
الثابته في البدن والثوب والمكان ونحو ستر العوره وما اشبه ذلك وبعض العباده ليس هذا حكمها نحو الركوع في الصلوه
وما اشبهه ويشبه البعض ما يجعل شرطا محضا لان النيه هذه حالها وان لم يجب استصحابها في جميع العباده ولكنها في
الحكم تجري هذا المجرى ووجه مفارقه النيه بغيرها من الشروط ان بها يقع الصلوه على وجه دون وجه دون ما عداها من
الشرايط وقد يجعل البعض شرطا كالركوع وغيره ويراد به ان الصلوه لا تصح من دونه فعلى هذه الطريقه تجري القول في ذلك فاما ما
يعترض به قول الشيخ ابي عبد الله في ان النقصان ليس بنسخ فهو بان يقال ان النقصان من العباده هو تخصيص العام بالاستثنا او بغيره
من حيث انه يتناول في ان التخصيص ايضا يفيد مثل ما ان النقصان فلا يعد ذلك نسخا فكذلك ما اختلفنا فيه والجواب عن ذلك وهو ان التخصيص
لا يغير حكم ما عدا المخصوص بل يبقى على حاله واما نخرج البعض من تلك الجمله وليس كذلك الظهر لو رد الى ثلث ركعات لانه يتغير
حكم الاصل بذلك فان قال فذلك قايم في النقصان من العباده لان الركعات الثلث كما اجزات في الاول فهي مجزيه في الثاني فلا في الاول
لم تجز الا مع ضم الرابعه اليها وفي الثاني لا تجزي الا منفرده عن الرابعه حتى لو ضم اليها هذا الواحد لافسد الكل ولزم الاستيناف وان كانت
المسئله على خلاف ذلك فنحن نقول بان لا نسخ فان قال لو كان نسخا لاحتيج في اجزا هذه الركعات الثلث بعد نقصان الركعه الواحده الى
دلاله بمجرده من جهه الشرع لان هذا حال النسخ وقد عرفنا انه لو سقطت عنا ركعه من اربع ركعات لم نحتج الى دلاله في اخر الركعات
الثلث ويقوي هذا بان اهل قبا نسخ عنهم القبله ولم يفتقر الى دليل في ان صلاتهم تجري وربما جعل نسخ القبله وحدها مفردا فيقول
التوجه كالبعض من الصلوه ونسخه لم يقتض نسخ الصلوه فدل ذلك على صحه ما نقوله والجواب انه اذا تغير حكم الا طريقه النقصان
احتيج الى دلاله اخرى في ان الثلث ركعات تلزمنا وتجزي عنا الا ترى انه اذا قال اسقطت عنكم الركعه الرابعه فليس في ضمن ذلك
ان الثلث واجبه فقد الزمتنا ما الزمناك واما حديث اهل قبا فانهم حين عرفوا بتوقيف النبي صلى الله عليه ان نسخ القبله
سينسخ عنهم عرفوا ان الصلوه يبقى وجوبها عليهم على الشرايط الباقيه وقد ذكرنا ان نسخ التوجه يوجب نسخ الصلوه من حيث ان ما
كان يجزيا فقد صار لا يجزي لان الخلاف وقد حكي في الكتاب عن الشيخ ابي عبد الله رحمهما الله انه كان يلحق بذلك صيام رمضان في نسخ لصوم
عاشورا وكان يقول ان احد الصومين لم ينسخ بالاخر بل الصوم هو صوم واحد ولكن النسخ يرد على الوقت فالنسخ لم يتناول العباده
كلها وانما تناول بعضها وهو وقته ولان الصوم الذي وجب في رمضان هو ذلك الصوم الذي كان وقته قد نسخ وهو بعضه وذلك لا
يوجب نسخ العباده كلها وعرضه بذلك ان صيام عاشورا صح بنيه غير مبيته من الليل لان النبي عليه السلم قال لما امر بصوم هذا اليوم
من لم يفطر فليتم صومه ومن افطر فليمسك بقيه يومه فكذلك يجب في صوم رمضان وقد بينا من قبل ان النسخ لا يرد على الا عيان ولا الاوقات
وانما يرد على احكام افعال المكلف ومن المحال ان يكون الصوم هو صوم واحد مع علمنا بتغايرهما ضرورة ولا يجب اذا ثبت ان
احدهما يجزي لا خر ان يقضي فيهما بطريقه النسخ الابهام ولا دلاله تدل على ذوال الاول بالثاني لانه ما انه يصح الجمع بينهما فما ذكر حالها
حال القبلتين واشبهت الوصيه والارث لانه لا ماح الجمع بين الوصيه للوالدين والاستحقاقهما للارث احتيج الى ما روي عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم من قوله لا وصيه لوارث فهذه طريقه القول في هذا الباب

باب في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

قد تقدم ذكره على الكتاب بعض بعض وذلك مما لا خلاف فيه الا ما حكي عن ابي مسلم عليه ... وقد تكلمنا عليه وقد جئناه في ذلك الاجماع بين اهل العلم واما اختلفوا في نسخ السنة
بالسنة او نسخ السنة بالكتاب فاما نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فلا خلاف فيه وقد يصح نسخ خبر الواحد بخبر
للواحد اذا تعذر الناسخ عرف الا ان اخره وسيجي من بعد الكلام في الاجماع نسخ خبر الواحد للازاد وغيره مما يقطع
فاما ما هو فيما هو المقصود بالباب فالاجماع مستقر عليه وبعد فعل الواحد

مثلها دليل مقتض للقطع فيجب ان يصح النسخ به لتأخره ولا يبطل ذلك بدليل العقل لان معنى النسخ يثبت وان لم يسم بهذا الاسم
ولا اذ يرد علينا سؤال الاجماع لانه انما استقر دلالته بعد انقطاع زمان الوحي والنسخ موقوف على ذلك. فاما الذي
قاله في الكتاب من انه اذا جاز تخصيص الاية بالاية والسنة بالسنة فكذلك النسخ فلا يصح ان يجعل دلالة لان التخصيص قد يجوز وقوعه بما
لا يقع به النسخ مثل خبر الواحد والقياس فلقائل ان يقول هلا جاز ان لا يقع نسخ الاية بالاية وان وقع تخصيص الاية بالاية
فالمعتمد ما قدمنا او ان نقول قد وجدنا ما ذكرناه والوجود يزيد على الصحة وذلك كتحويل النسخ الوارد على تقديم الصدقة بين يدي
النجوى وفي نسخ اعتداد المتوفى عنها زوجها بالحول ونسخ ثبات الواحد للعشرة. ونسخ التخيير بين الصوم والفدا الى ما شاكل ذلك وقد
نسخت السنة بالسنة فمنه نهيه عن ادخار لحوم الاضاحي وزيارة القبور ولا فرق في السنة بين ان يكون قولا او فعلا اما فعلا او اقرارا
وعلى هذا قال صلى الله عليه في الشارب انه في الرابعة يقتل ثم اتي بمن شرب في الرابعة فجلده ولم يقتله لكن تركه كفعله
فان قيل فهذا نسخ للشيء قبل وقت الفعل. قيل له اذا كنا نعلم ان هذا لا يسوغ حملناه على انه قد وجد في غيره فامتثل
او مضى من الوقت ما يمكن فيه فعله فلم يفعله ليصير موافقا لما دل الدليل عليه

باب في نسخ الاجماع والنسخ به

لا يصح نسخ الاجماع واختلفوا في هل يصح النسخ بالاجماع فعند
عيسى بن ابان وبعض معتقديه انه يجوز ان يكون الاجماع ناسخا لغيره وقد حكى قاضي القضاة في الدرس عن ابي علي نحوه فقال انه يقول في الوصية
للوالدين انها منسوخة بالاجماع ويقول في الجناية قوله تعالى ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم الى قوله او صديقكم انه يقتضي بظاهره جواز الاكل من
مال من سمى الله تعالى من دون اعتبار اذنهم لانه لو اعتبر ذلك لم يفرق بين من سمي لهم وغيرهم فذلك قد زال والوجه انه الاجماع. وذكر في
التفسير ان قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية الآية منسوخ بالاجماع. وكان قاضي القضاة رحمه الله حين درس هذا الكتاب اخيرا يقول
ان هذا مذهب ضعيف لانه لا يمنع من كونه دليلا من ادلة الشرع فاشبه غيره من الادلة. وعامة الفقهاء على انه لا يجوز نسخه
ولا النسخ به وذلك لان كونه دلالة انما يستقر عند انقراض زمان الوحي والنسخ يقف على الوحي فصارت حال النسخ حالا
لا يستقر فيه الاجماع وقد صار عند استقرار الاجماع لا تثبت طريقة الوحي والنسخ. وهذا كما انه دليل في انه لا ينسخ فهو دليل على انه
لا ينسخ به. وكان رحمه الله يقول ان هذه الدلالة مبنية على موضع الخلاف لان لمن خالف ان يقول لم لا يجوز حال استقرار الاجماع
ثبوت النسخ وعلى ان دلالة الاجماع لا تتأخر عن حال الوحي وانما يتأخر وجوده وكونه فالذي ينكر وقوع النسخ به وثبت
هذا انه لا مانع من ان يقول تعالى ستوجدون عند هذه العبادة وان حصل فيها اجماع عليه. فاما قول القائل هلا جاز ان ينسخ بالاجماع
خبر وارد عن النبي عليه السلام فعيد صحيح لو ذلك الخبر كان منقولا متواترا فعلى المخالف ان تذهب الامة باسرهم عنه بل لا بد في اجماعهم
من ان يصدر عن ذلك شرعي فلا يجمعون ان يطبقوا على ما خالف هذا الخبر وان كان من باب المنقول بالاحاد لم يجز ان يقع نسخ الكتاب به
ولا نسخ غيره من ادلة الشرع المقطوع على ما نذكره من بعد وهذه دلالة معتمدة. وليس ذلك الخبر اذا تقدم كان النسخ لا يجوز
به لكن الناسخ لا يجوز ان يتقدم على المنسوخ. فان قيل الخبر يقتضي اجماعا ناسخا وهو ما قد ثبت في الرواية عن النبي صلى الله عليه انه اوجب على غاسل
الميت الغسل وعلى حامله الوضوء وزوال وجوب ذلك لاشتراط الاجماع. قيل له متى حصل الاجماع على حكم من الاحكام رد الخبر الذي يقتضي
خلافه لانه لو صح الخبر لما اطبقوا على خلافه فيصير هذا الطعن في صحة الخبر. وبعد فقد يجوز ان يكشف الاجماع عن خبر او غيره يكون
هو الناسخ دون الاجماع نفسه ونستغني عن نقله بنفس الاجماع فيبطل ما قالوه. فان قيل فهاهنا ما هو اظهر من ذلك وهو الاجماع الناسخ
للاجماع وهذا ان يجمع الامة على جواز الاخذ في المسألة الواحدة بقولين فتسوغ هذه الطائفة لتلك الطائفة الاخذ بهذا
القول وكذلك الحال في تلك الطائفة مع هذه الطائفة ثم يجمع اهل العصر الثاني على احد القولين فيمتنع عند ذلك الاخذ بالقول
الثاني فقد صار الاجماع الثاني ناسخا للاجماع الاول. قيل له ليس كما ظننتم بل انما ساغ الاخذ بكل واحد من القولين
بشرط ان تكون الحال حال الاجتهاد وان يؤدي اجتهاد كل طائفة الى احد القولين

فاذا حصل الاتفاق بينهم في الثاني على احد القولين زالت طريقة الاجتهاد فزال جواز الاخذ بالقول الثاني لزوال شرطه القاطع
حكم الاجتهاد فصار الاجماع الثاني على احد القولين مظهرا الشرط لا غير وهذا مما يخرج عن النسخ وليس يجب في الحكم الموقوف
على شرط ان يكون عند زواله يعتقد فيه النسخ لان ذلك يؤدي الى سقوط العبادة بالعجز عنها والصوم بالليل ولم يعد ذلك من باب النسخ
وكذلك فقد عرفنا ان الغائب عن النبي صلى الله عليه يجوز له ان يجتهد عند عدم النص فاذا وجد النص المخالف له ترك الاجتهاد
دون ان يجعل هذا النص ناسخا لما من حيث ان في الاول انما يسوغ له الاجتهاد بهذه الشريطة وقد زالت فثبت بهذه الجملة
صحة ما نقوله. فاما القياس فلا يجوز نسخه ولا النسخ به ولا شبهة في امتناع نسخه وذلك لانه لا يدله لا من اصل وقياسه اذا دل اصله
وعدم القياس بهو زواله لا لوقوع النسخ فيه نفسه فان
نسخ اصله وامتناع القياس فيه. وبعد فما دام الاصل وامتناع القياس فيه وان منع من قياس شيء من الفروع عليه قدح
وغير جائز زوال اصله ولا يسمى نسخا العلة وليس نسخا
ثبت اصله ومنع من قياس بعض الفروع عليه فهو جار مجرى تخصيص العلة وليس ذلك ان شرح تجويز النسخ بالقياس الجلي وان كان قد حكي عنه جواز النسخ
في النص بالقياس فقد اختلفوا فيه فعند عامة العلماء الاخير وقال ابن شريح يجوز النسخ بالقياس اذا كان مستخرجا من الكتاب دون غيره. والذي يدل على
بطلان ذلك وعن الانماطي من اصحابنا وعبد الله كان يقول يجوز النسخ بالقياس اذا كان مستخرجا من الكتاب دون غيره فقد اجزنا النسخ
به على كل حال وعن الانماطي من اصحابنا فاذا اجزنا النسخ به فقد اجزنا النسخ
بطلان ذلك ان من شرط صحة القياس ان لا يكون ذا فعا للنص ودافعا لحكمه وهذا الطلاق فاذا كان لا يحتمله فقد
بطلان ذلك ان من شرط صحة القياس ان لا يكون ذا فعا للنص وان كان محتملا جعل القياس مخصصا لا ناسخا وان كان لا يحتمله فقد
بقياس لم يستكمل شروطه الصحة. يبين صحة هذا ان ذلك النص ان كان محتملا جعل القياس مخصصا لا ناسخا. قيل له هذا يحمل لانه ان استوفى طريقه الاجتهاد
دل على فساد هذا القياس. فان قال فعلى ذلك يجب ان يصح نسخه بقياس اخر. قيل له فالعمل به هو الواجب. واما اذا اجتهد الميت
في القياسين ولا منع من الاخذ بهما كان على التخيير وان كان احدهما ارجح من الاخر فالعمل به هو الواجب. وقد زال هذا الشرط فبطل القياس الاول
ثم اجتهد غدا فادى الى خلافه فالعمل بالاول كانه موقوفا على ان لا يترجح عنده سواه. وقد زال هذا الشرط فبطل القياس الاول
واحد ما يحتج به في هذه المسألة ما روي في قصة معاذ رحمه الله لانه رتب ادلة الشرع فاخر القياس عن جملتها وهذا الخبر
قد اتفقت الامة على قبوله والعمل به وقد بين فيه انه انما يعمل بالقياس متى لم يجد حكم الحادثة في الكتاب والسنة فلو جاز النسخ
بالقياس لجاز ان يكون النص دالا على حكم فيترك ما دل عليه لاجل القياس. وايضا فان الصحابة مجمعة على ما نقوله وذلك لانهم
كانوا يقولون بالرأي والقياس ما لم يرد عليهم نص فاذا ورد النص تركوا ابهم واجتهادهم. وعلى ذلك جرت حال عمر بن حزم
المتسوية بينهما رجع اليه وكذلك في توريث المراة من دية زوجها رجع الى الخبر فيه. ولا وقف على هذا ان القياس
عند امامه فقال كدنا ان نقضي فيه برأينا وامثال هذا اكثر فبطل قول من اجاز النسخ بالقياس. وبعد فان القياس
الجلي وبين القياس الخفي الا ان يراد بالجلي ما قد نص على العلة فيكون النسخ واقعا حينئذ به لا بالقياس. فاما من خالف فانه يقول الله دليل من ادلة
اضعف حالا من خبر الواحد فاذا امتنع نسخ الكتاب بخبر الواحد فهو بالقياس ابعد. وبعد فاذا اجزتم التخصيص بالقياس فاجيزوا النسخ به وكذلك
الشرع بلوره لعلم به فيجب اذا اقتضى النسخ ان يقضى به. وبعد فاذا اجزتم التخصيص بالقياس قضايا العقول فنزيلونها فهلا ساغ مثله في نص الكتاب وغيره
مع انه اضعف حالا من قضايا العقول. وبعد فقد قيس على تحريم الخمر النقيع والمنصف فاثبت التحريم فيهما وهذا نسخ
مزوج البيان وكذلك فانكم تعترضون بالقياس الشرعي على قضايا العقول فتزيلونها
للاباحة في عامه لا يثبت فيه. وكذلك فان الله تعالى قال الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فنسخ ثبات العشرين
للماية وقيس على ذلك العشرة ما العشرون والواحد والاثنان فنسخ بالقياس ثبات الواحد
بالماتين ثبات المايه للمايتين وكل هذا يدل على ما نقوله. الجواب ان القياس دليل يجعل الغالب بحيث ما جعله دليلا يلزم العمل به
للعشرة ثبات الاثنين دليل في ابتداء الاحكام وفي تخصيص العام وبيان المجمل وغيرها ومنع الاجماع على ما نقدم من
وقد جعله الشرع دليلا في ابتداء الاحكام وفي تخصيص العام. فاما تحريم النقيع والمنصف فهذا
لا يستعمله عند اقتضاء النسخ فلذلك منعنا منه وكذلك الحال في قضايا العقول. فاما تحريم الخمر فكان
ما كان بتحريم النبي صلى الله عليه على اهل المدينة حين انزل الله تعالى عليه تحريم الخمر

عنه

اذا اسقط

واقعا
النسخ [illegible] بقوله لا بطريقة القياس • فاما ما كان اجتهادا فهو من باب ما عرف بفحوى الخطاب لا بطريقة القياس لان الخطاب اذا
دل على ثبات الحكم للمائتين فقد دل على ثبات الواحد للاثنين ولا يحتاج الى اعمال القياس كما لا يحتاج في النهي عن الضرب والشتم الى
القياس على التأفيف المنطوق به • فاما نسخ الفحوى مع بقاء المزخ فمثاله في الكتاب لا مانع يمنع منه لانه بمنزلة الاسم العام
في تناوله الاشياء كما يصح نسخ ما يتضمنه مع بقاء البعض فكذلك الحال فيهما لانه جار مجراه في تناوله بصريحه لشيء وبفحواه
لشيء آخر وحلاها ما قد عرف باللفظ دون القياس او ما شاكله • ويفرق بين ذلك وبين نسخ القياس لانه مع بقاء الاصل لا بد من
بيانه [illegible] وزواله فيقتضي زوال الاصل • ولا فرق في هذا الباب هو ما حققه في الشرح فقال متى لم يكن نسخ الفحوى وبقاء المزخ
عائدا على الغرض بالنقض صح النسخ فيه ولهذا لم يصح للاستدلال اذا قال ولا تقل لهما اف دل بفحواه على النهي عن الضرب والشتم والغرض
بذلك هو المنع من اذاهما واذا كان هذا هو القصد لم يصح ان يثبت النهي عن التأفيف ويباح له الضرب والشتم لان هذا يرجع على البعض
بالبطلان ولغير ذلك ما لم يكن هذا حاله فانه لم يمتنع نسخ الفحوى وبقاء المزخ واما نسخ المزخ وبقاء الفحوى فيبعد ايضا لان فحوى
الكلام تابع لمزخه فاذا نسخ المزخ فكيف يبقى ما هو فرع عليه • فاما نسخ غيرهما بهما فظاهر لان حالهما كحال ما عداهما
من الالفاظ الدالة على الاحكام فهذه جملة القول في ذلك ٥

باب في نسخ القرآن بالسنة

[illegible] الظاهرية جواز ذلك وانما [illegible] خلاف ما لم يقع من العلماء فيه خلاف والمحكي عنهم
بذكر الكلام في نسخ القرآن باخبار الاحاد وذلك ما لم [illegible] ردوا الخبر المنقول بالاحاد اذا اقتضى نسخ الكتاب على ما روي من صنيع
الاجماع السابق في عصر الصحابة وغيرهم لانهم كانوا [illegible] في حديث السكنى والنفقة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري اصدقت
عمر بن الخطاب انه رد خبر فاطمة بنت قيس في حديث [illegible] على صدقها فيما تؤديه ولم يقع عليه نكير في ذلك • وبهذا يفارق
او كذبت • وترك الكتاب انما هو نسخ وعلق ذلك بعدم القطع [illegible] قبولهم الخبر المنقول بالاحاد مخصصا لعموم الكتاب وليس الذي
النسخ التخصيص لانه لا يعد [illegible] وعلى انا قد قدمنا الكلام في [illegible] فدل على انه اعتبر وقوع العلم فيما يقتضي
لاجل رد خبر كما انه انهما لانه علل بعلة تقتضي ان لا يقبل شيء من اخبار الاحاد [illegible] الكتاب لانهم وان لم يوافقوه في ذلك فقد وافقوه
النسخ وليس يمكن ان يقال فان الكلام وافقوه على ان هذا الخبر دافع لحكم الكتاب [illegible] لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري صدقت
على ان ما يقتضي رفع الكتاب من دون الاخبار انهم ما انكروا عليه قوله لا ندع كتاب ربنا [illegible] وما عداه فترك التمسك به وقد دل الشرع على
او كذبت وبعد فخبر الواحد دليل بالشرع بحيث ما جعل دليلا بنفسه [illegible] في النسخ لحاله انه محل القياس وفارق نص الكتاب
وجوب قبوله في ابتداء الاحكام وفي تخصيص العام ولم يقم دلالة على العمل في النسخ [illegible] هل يقتضي العلم ام لا فعندهم يقتضيه
والسنة المقطوع بها • وبعد فان الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبينهم يعود الى انه لو وقع به العلم يصح ان ينسخ وهم يسلمون انه لو لم
وكذلك لا نقبله في النسخ فنحن نسلم لهم انه [illegible] وكذلك اجازوا النسخ به ونحن نمنع منه [illegible] والبغدادي في اعادة اللون لانه
يوجب العلم لم يصح ان ينسخ فيجب ان يقع الكلام في هذا الاصل ويصار ذلك بمنزلة ان يختلف [illegible] اعاده بمحال وان بقي فهو يسلم لنا
يقول لا يبقى فلا يصح ان يعاد ونحن نقول يبقى فيصح ان يعاد فان لم يبق فانا نسلم له ان لا اعاده [illegible] فان اقتضى النسخ ان يعاد
انه يصح اعادته • فاما الوجوه التي يحتجون بها فقولهم ان خبر الواحد دليل يلزم العمل به فيجب [illegible] وهذا باطل بالاجماع
لما يثبت مثله في الاية والسنة المقطوع بها وربما قالوا قد صح التخصيص به فيجب ان يصح النسخ به [illegible] ويجعله مجازا
وكذلك يقع به بيان المجمل وكل هذا في المعنى يشبه النسخ يبين هذا انه يزيل عند التخصيص كون الكلام عن حقيقته [illegible] جعل دليلا فيجب ان
وليس كذلك اذا نسخ لانه انما يزيل وجوب امثاله في المستقبل وجوابنا عن ذلك اذا كان دليلا [illegible] بالقياس لولا الاجماع ولسنا
[illegible] جعل وعندنا ان الاجماع مانع من ذلك حتى لولاه لا جوزنا النسخ كما نجيز النسخ بالقياس لولا الاجماع [illegible] ذلك لا ان اهل قبا
نمنع من جوازه [illegible] العقل فيكون لهم في هذا حجة • قالوا انا نزيل [illegible] الوجود فيما بعد وذلك لا ان اهل قبا
تحولوا للقبلة بخبر الواحد فلولا جواز ذلك لما صح ان يتحولوا عند خبر الواحد • وجوابنا عن هذا من وجوه

على احد [illegible] اما ما كان ابو علي يقوله من ان النبي صلى الله عليه كان قد وقفهم على ذلك فالنسخ بقوله وقع لا بما كان من خبر
الواحد • واما ما كان الشيخ ابو عبد الله يقوله من ان هذا مما كان الشرع قد اجازه في صدر الاسلام ثم منعنا منه على ما دل الاجماع
عليه [illegible] على ما كان الشرع قد اجاز الرجوع [illegible] في اصول الشرع الى خبر السعاة النافذين الى البلاد والرسل الذين كان
النبي صلى الله عليه يبعثهم الى الملوك وغيرهم ثم اوجب الشرع ان لا يقبل في الاصول اخبار الاحاد فكذلك الحال في مسئلتنا • قالوا انه
قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية • فبين انه لا محرم سوى ما عدده ثم نسخ ذلك قوله عليه السلام ناهيا عن كل ذي ناب من السباع
ومخلب من الطير وهذا منقول بطريق الاحاد • وقد نسخ تحليل ما تناولته الاية تحليله لانه تعالى قد بين ان لا محرم سوى ما عدده وقد قال
ابو هاشم ليس معنى هذا الخبر ناسخا وهو ان الخبر وجد بعد الاية على التراخي ومن الجائز ان يقال ان يصير مخصصا لا ناسخا
وبعد فانما يصح الذي يدعي النسخ لو كنا انما نعلم بالاية اباحة اكل ما عدا المعدودات فيكون ما يرد من بعد ناسخا ولسنا نسلم دلالة
الظاهر على ذلك بل هو باق على ما كان عليه في ان لا عقل من اباحه اكله عند الاخ واما عند الزوج واذا كان كذلك لم يكن ما ورد من
بعد ناسخا وبعد فقد يحتمل انه يريد بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما انه لا يجد في الوجه الذي يختص نص الكتاب محرما الا
ما عدده ولا يتعرض لحكم ما فيه ادلة وايضا فانه لم يقل لا محرم سوى ذلك ولكنه قال لا اجد فعرض بهذا انه ليس فيما هو محرم
في الوقت الا ما ذكره فاذا حرم غير ذلك فهو محرم ابتداء • لانه من باب النسخ وقد قيل اراد به لا اجد فيما اوحي الي محرما مما
ما يستنبطه القوم ولا يعدونه في الخبائث الا ما ذكره • وبعد فلا خلاف ان حمل الاية على اطلاقها ولا يمكن لثبوت محرمات سوى
ما فاته فلا بد من ضرب من التقييد وانما يختلفون في كيفية التقييد فبطل ما تعلقوا به • قالوا قد كان يلزم المتوفى عنها زوجها اذا
كانت حاملا ان يجمع بين المدة وبين وضع الحمل لموجب الاية في قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن ثم روي ان سبيعة بنت الحرث الاسلمية ان النبي صلى الله عليه قال لها قد حللت فانكحي من شئت فهذا الخبر نسخ
وجوب الجمع بين هاتين العدتين • وهذا بعيد لان قوله تعالى والذين يتوفون منكم [illegible] وقد خص من هذه الجملة الحامل لان حمل عدتها
وضع الحمل وقد روي عن عبد الله بن مسعود رحمه الله انه جعل ابتداء المدة منسوخا بالوضع وكان اشار الى ان حكم الحامل نسخ من هذه الاية
بعد ان كان حكمها حكم غيرها ثم نسخت هذه العدة عنها وبقي الباقي على ظاهره وهذا اولى من التخصيص للآخرة عن الاية الاولى وعلى
كل حال فلسنا نسلم وقوع النسخ بخبر سبيعة وانما ثبت بخبرها ما جرى مجرى التاريخ • وبعد فان هذا المحتج منهم على انه قد كان يلزم في صدر الاسلام
الجمع بين هاتين العدتين وذلك لم يثبت بحجة • قالوا ان الله تعالى قد احل لكم ما وراء ذلكم ثم روى ابو هريرة لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا
مجعول في باب تخصيص العام لا النسخ على ما تقدم في بابه وعلى ان الاية فيها شرط من الاحكام لتعليقه ذلك بشرط الاحصان نجاز قبول خبر الواحد
في بيانه هذا ولم يسلم انه نسخ ثم كان خبرا قد تلقته الامة بالقبول فخرج عن باب الاحاد • قالوا قد كان تعالى الوصية للوالدين • ثم ما روي انه عليه
لا وصية لوارث وذلك منقول بالاحاد • والجواب ان في هذا اضطرابا من الاختلاف ففيهم من يقول ان ايه المواريث نسخت ايه الوصية
لين قوله لا وصية لوارث بيان لكون ايه المواريث ناسخة • وهذا مروي عن ابن عباس وابن عمر • وفيهم من يقول ان ذلك تخصيص من
حيث ذهب الى انه ان ورث لا يوصى له وان كان لا يرث فحقه بالوصية • وفيهم من قال حكم الوصية ثابتة للوالدين
فاما من جعله ناسخا فعنده ان الخبر مقطوع به متلقى بالقبول فلذلك جاز

النسخ به لانه خارج عن الاحاد فثبت بهذه الجملة ان خبر الواحد لا ينسخ به نسخ الكتاب وغيره من الادلة القاطعة فاما نسخ الكتاب
بالسنة المقطوع بها فعند مالك والشافعي واصحابه انه لا يجوز وعند اهل العراق وبه قال شيوخنا المتكلمون ولغيرنا انه جايز
وهو الصحيح وغرضنا ذلك انه من باب ما لا يمنع الحكمة من التعبد . وجملة الخلاف في ذلك لا يعدو وجوها اما ان يقول قايل ان العقل
يمنع منه او يقول ان السمع منع منه او يقول لا منع من هاتين الجهتين ولكن لا وجود له . فاما الذي يدل على جواز ذلك فهو ان الله تعالى اذا كان
قد علم ان صلاح المكلفين في بعض العبادات بان يزيلها عنهم بان يامر الرسول ان ينسخها عنهم بكلام من جهته
التكليفية للصلاح فمن الجايز ان يتعلق صلاح المكلفين بان يزيلها بالقران يدل عليه لان سبيل النسخ كسبيل الابتدا ومعلوم ان ابتدا الاحكام يصح بكل واحد من الامرين
كما يجوز ان يتعلق الصلاح بان يثبت الاحكام بالسنة وان كانت متضمنة خلاف ما يقتضيه ظاهر القران ولا مذهب يجد لك الا مذهب الخوارج
وكذلك النسخ . ومن العجب انه لا يقبل الا ان يكون عنده ان هذه السنة لا تكاد تعرى من رواية فيقوم هو الناسخ وذلك فيما
كنفيه بقوله ان السنة مقطوع بها انتصب النسخ الكتاب بالكتاب وما اوجب جواز ذلك يوجب نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها لانها
لا وجه له . واحد ما يدل على ذلك انه قد صح نسخ السنة بعد الكتاب وتعذر الجمع بينهما الا بطريقة النسخ فيجب اثبات النسخ
شيان في باب ايجاب العلم والعمل فاذا وزن ذلك الا انه اختصت بالاعجاز دون السنة وذلك لان ما يدل على الاحكام برا عن
لا يحاله بها وليس يمكن ان يقال انه لا يتساوى بينهما . وبعد فقد يكون الاية ناسخة لا من عدم الاعجاز فلذلك في باب النسخ
فبدان يكون معجزا ولهذا لم يختلفوا في صحة ابتدا الاحكام بالسنة مع عدم الاعجاز . الرسول صلى الله عليه القران بل جعله
لغيرها ولا يمنع طبقة الاعجاز فلا جاز مثله في السنة . وبعد فلو قدرنا ان الله تعالى لم يجعل معجزة لقول الرسول صلى
معجزة فلا يقضي حسب اوما اشار اليه لكان كلامه اذا صدر عنه دلالة على الاحكام ولكان لا مانع يمنع من صحة نسخه وكذلك ذلك
الله عليه . فان قيل ليس كل ما كان منطوقا به موجبا للعلم والعمل يصح نسخ الكتاب لانه تعرف ان الاجماع لا يقع به النسخ
العقل فهلا جرت السنة هذا المجرى قيل قد مضى القول بان الاجماع لا ينسخ دلالته الا بعد انقراض زمان النسخ . وبينا ان معنى النسخ
يثبت بالعقل وان لم يثبت النقد فيه ولنا يمكن ان يقال بمثل هذه الطريقة التي حررناه فيما يلزم صحة النسخ بخبر الواحد ومما قلنا ان
لا انا نقول هما ان لزم العمل بهما فقد صار دليلين يجعل الجامع اياهما كذلك ولولا المنع الذي تقدم ذكره لجوزنا النسخ بهما كما جوزناه بالسنة
المقطوع بها . ومما يحتج احد واحد ما يدل على ذلك انه اذا جاز نسخ تلاوة الاية بالسنة جاز نسخ حكمها بالسنة لان كل واحد منهما عبادة يتضمنها
الاية فنسخ احداهما كنسخ الاخرى وانما يعلم ما قلنا بان ذوي ان من جملة ما كان يتلى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ثم زالت تلاوته
بالسنة لا غير مع بقا الحكم فيجب ان يصح زوال الحكم مع بقا التلاوة وعلى هذا النسخ . ويدل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ احد ضروب البيان لانه يقتضي بيان الغاية التي ينقطع عندها العبادة فيجب ان يصح النسخ بقول كما يقع
اقسام البيان بقوله وابو هاشم حمل هذه الاية على ان المراد لتبلغ وتودي ويقول اذا حملت على هذا المعنى كان الى ابقا العموم حقه اقرب
لانه تعلق عقد قال وما انزلنا اليك الذكر وهو القران وهذا عام فيه . ومعلوم انه ليس كل ما انزل الله يفتقر الى البيان الذي يتعارفه ما اما
يفتقر الى الابلاغ ولكن متى امكن الجمع بينهما فهو اعم في الفايدة لانا اذا كان اسم البيان مما قلناه اخص فيجب حمله على الامرين
ويدل عليه ايضا قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . ما طلق وجوب القبول منه فيما يامر به وينهى عنه فيجب الرجوع
اليه وان تضمن النسخ لعدم الفصل . فهذه الجملة دالة على صحة ما قلناه . فان قال ان العقل مانع من ذلك من حيث ظن انه يقتضي
التنفير عنه حين نسخ ما حكاه عن ربه جل وعز ويوجب الا ان يتابع بما قاله . وربما اكد ذلك بقوله

تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر . وجعل ان الله هذه الاية بقوله قل نزله روح
القدس . فيجب ان يمتنع نسخ الكتاب بالسنة . فقوله ظاهر البطلان لانه اذا قام المعجز على صدقه فيما يقوله وكان
ما ينسخه فلا عن نفسه بل ينسخه بامر من جهة الله تعالى فكيف يقال بانه مقتض للتنفير . ومن ان تاب به فهو المخطي وكما
ان ما يبتدي به من الاحكام التي لم يتضمنها القران لا يوجب تنفيرا فكذلك ما يقتضي النسخ . وكما انه اذا اتى باية اخرى ناسخة
كالاولى لم يكن تنفيرا من حيث تردد وفقا للصلاح فكذلك اذا اتى بسنة تنسخ الكتاب والكلام على الاية سنذكره من بعد ان
شا الله . واما من قال ان السمع منع من ذلك فانه يحتج بما يانف اقواها ما استدل الشافعي رحمه الله من قوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شي قدير وجعلوا وجه الاحتجاج من ذلك اضافته تعالى النسخ الى نفسه وقوله
نات بخير منها او مثلها . ومعلوم ان السنة لا تكون خيرا من القران لكن الاية تتعلق بها
بان ايضا يدل على ذلك قالوا وقوله بخير منها المراد به انفع منها . وبعد
النفع من وجهين احدهما بتلاوته والثاني بامتثال حكمه والسنة انما تدل على الحكم فقط فلم يكن خيرا منها . وبعد
فقوله بخير منها يقتضي ان الثاني من جنس الاول ولكن النفع فيه اكثر لان القايل يقول لغيره لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه
ما انما يعني ثوبا خيرا منه وبعد فقال فثلها وهذا يقتضي التجانس . وقال ابن شريح انه تعالى لما قال نات بخير منها او مثلها احتمل
ان يكون الذي ياتي به ابدا اخرى واحتمل ان يكون الذي ياتي به سنة . فازال الله ذلك الاحتمال بقوله الم تعلم ان الله على كل شي قدير ودين
ان يكون الذي ياتي به الاية لا الاية دون السنة . ونحن نجيب عما تعلق القوم من الاحتجاج بذلك
فاذا اثبت به ناسخا ما يختص تعالى بالقدرة عليه وهذا الا يكون الا من الاية واحتمل ان يكون الذي ياتي به ناسخا واحتمل ان يكون
من وجوه احدها ما ذكره ابو هاشم انه تعالى لم يقل نات بخير منها ناسخا وفيه الخلاف . والظاهر لا يقتضيه
النسخ دافعا لغيره ولكنه يتعبدنا بما به اخر فيكون خيرا لنا من الاولى وانفع وبالقوم حاجة الى ان يثبتوا ذلك
والثاني ان في الاية معنى الشرط والجزاء ومن حكم الجزا ان يتاخر عن الشرط فاقتضى ذلك تقدم النسخ وحصوله ثم ياتي باية اخرى مثلها او
خير منها ولا يمكنه ان يجد ان يكون هذا الذي ياتي به ثابتا هو المراد المؤثر في نسخه لان هذا يقتضي وقوف الشرط على الجزا وان من
حكم الجزا ان يتاخر عن الشرط كما اذا قال تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها فانه يقتضي تقدم الفتح وان لا يكون من بعد
الا انا قد اقتضت تقدم النسخ وجايز ان يكون باية اخرى وجايز ان يكون بغيرها . ومن قالوا الحال فيها
وما احتجوا به انما يدل على زوال نفس الاية دون حكمها بالسنة . وما اعطوا اسعد منهم
ممسكا فصارت الاية مما لو استند للتنازع لكنا اسعد منهم . فقال في جوابه انه وان كان كما
قالوا فانها ما دون فالدين في الكتاب من ان الخلاف واقع في نسخ حكم الاية بالسنة . لكن احد لم يفصل بينهما
واحده والخلاف في الموضعين سوا فاذا ثبت لنا جواز احدهما ثبت جواز الاخر . وهذا الوجه تقريب لكن العلما قد يسلكون مثل هذه الطريقة
فلتهم فالغرض بما اوردناه ان الظاهر غير مستقل بنفسه فيما اوردناه بيانه وهذا الوجه يقتضي تفضيلهم على المسبح عليهم
في المسايل التي لم يتصل احد بين بعضها وبين بعض كما يفعله في تفضيل الملائكة على الانبيا حكمهم مع ان الاية تقتضي
قلتهم . واما قوله ما ننسخ فهو لا فايدة فيه على حد الحقيقة لانه تعالى هو الذي يبيح بان يعرف الرسول عليه السلام بان الصلاح قد تغير فيه
كما انه هو الموجب والمبيح بان يعرف ذلك وان كان هذا ما يايد قول الرسول صلى الله عليه . وكذلك قوله نات بخير منها او مثلها دايما كان يصح تعلقهم
بذلك لو كنا نضيف النسخ الى غير الله تعالى وهذا مما لا نقوله . واما قوله نات بخير منها فليس يقتضي التجانس لانه قد يقول احدنا
لغيره لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك خيرا منه ولا يريد ان يكون من جنسه كما يقول ذلك ويريد من جنسه . وعلى هذا يجوز ان يقول
لا اخذ منك دارا الا واعطيك خيرا منها ويريد بذلك دراهم او بستانا او ما اشبه هذا . وقولهم ان الاية انفع لنا لانه يجوز انه
قد يجوز ان تكون العبادة الثابتة بالسنة اعظم نفعا بان تكون اشق فالثواب عليها اكثر . وقوله

فلما ازاده في النفع وهذا لا يمنع ثبوته بالسنة كما لا يمنع ثبوته بالكتاب • واما قولهم انه يجب ان
يكون ذلك مما يختص بالقدرة عليه فيجوز لو شا عدناهم على ما قالوه لم يمنع من صحة ما اردناه لانه لا يمتنع انه لا يوصف
غير الله بالقدرة على ان يعرف من العباد مصالحهم من الكلام في انه يعرفهم مصالحهم باية من القران او بامر
رسوله عليه السلام بان يبيحه عنهم بكلام من جهته ما لا يقتضيه اللفظ في الاية وعلى هذا لا نحتاج ان نضم الى قوله ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها بان ناتي باية اخرى بدلها او ياتي الرسول صلى الله عليه بان يزيلها عنهم بنسب لهم بجملة
ان الله على كل شي قدير • هذا وقد قال في الكتاب انا ان جعلنا الانسا على اذكاب العلم بالاية عن الصدق فذلك مما لا يقدر
عليه سواه تعالى الا ان تاويل الاية هو نسخ الاحكام وما يجوز انزال الايات دون الطريقة التي قالوها • وقد تعلقوا بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله مبينا ولا ازاله ضد البيان فلا يصح النسخ بقوله • ونحن قد استدللنا من هذه الاية بوجه ظاهر • وبينا ما
ما له ابو هاشم فيه وبعد فليس في ان جعله مبينا ما يمنع من صحة النسخ نقول انا لا نسلم العول بدليل الخطاب وحرر ذلك رصف الكتاب
بانه تبيان لكل شي ولم يمنع من كونه ناسخا قالوا قد قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر ثم قال
قل نزله روح القدس من ربك فبين انه يجعل بدل الاية وانهم مع ذلك يرتابون به فلا يرتابوا اذا جعل بدل الاية سنة احق • وهذا
بعيد لانه لو منع من نسخ الاية بالسنة اوجب ان يمنع من نسخها باية اخرى فلين جاز مع دعواهم الافترا عليه انه ينسخ الاية بالاية
فكذلك بالسنة بين هذا انهم يخطيون مع قيام الدلالة على صدقه في نسبة الى الافترا وما هذا حاله لا يجب ان يجعل حجة وعلى ان الذي
يزيل الوهم عنه بقوله قل نزله روح القدس فانهم في نسخه بالسنة لانه كالاية في ان روح القدس ينزل به • وانما يفترقان من حيث
انه كان قرانا يتعبد فيه التلاوة فاذا لم يكن قرانا لم يثبت ذلك ولا فيها لا اختلاف في الوجه الذي ذكرناه • وبعد فليس في الظاهر انهم
من انهم يقولون هذا القول عند تبديل اية باية وهذا لا يقتضي انه لا يقع النسخ الا بالاية وفيه الخلاف • وتعلقوا بقوله تعالى اذا
تتلى عليهم اياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقانا ايت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقا نفسي • قالوا فبين انه لا يبدل من
تلقا نفسه فكيف يقع النسخ بقوله • وهذا تعلق منهم انه صلى الله عليه اذا نسخ من تلقا نفسه وليس كذلك فانه انما ينسخ بوحي من جهة
الله تعالى الا انه في نسخه على ما تقدم في ما يكون كلاما يتلى مرة بما كان خلافه • فان قيل فعندكم يجوز ان يتعبدنا بالاجتهاد فهلا جوزتم
مقوع النسخ لا بالوحي بل انا نقول بان ذلك جائز عقلا ولكن السمع دال على ان شي من احكام الشرع ثابت بالاجتهاد بل كلها ثابت
بالوحي • ويكون ما ثبت في احكامه ما ثبت باجتهاد لكان دليل السمع من هذه الاية وغيرها يقتضي ان النسخ لا يثبت الا عن وحي فبطل تعلقهم
بهذه الاية • فاما من قال ان ذلك لا وجود له فمن ارتياه مثالا فليس من جهته ان يتعمل التاويل والتوفيق بينه وبين غيره على وجه
لا يودي الى النسخ لانه ليس يوجد في ذلك الى اكثر من النفي فاما ان يكون عنده دلالة مانعة منه فلا • وعلى هذا كلمنا ابا مسلم
لما منع من نسخ الايات بعضها بعضا • فاما مثال نسخ الوصية للوالدين بقوله صلى الله عليه ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث
وهذا الخبر متلقى بالقبول مقطوع به وليس يجوز ان يقال نسخه ايه المواريث من قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لانه قد
كان يصح الجمع بينهما فلولا قوله ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث لما عرفنا النسخ ولا يمكن انه يقال ان قوله ان الله
قد اعطى كل ذي حق حقه يبان نسخ الوصية بانه لا ارث لانه ليس في قوله قد اعطى كل ذي حق حقه ما يقتضي بطلان الوصية اذ ليس في
استحقاق هذه الانصبا منع من ثبوت حقها بالوصية فكانت الدلالة عليه قوله ولا وصية لوارث • وبعد فقوله ولا وصية
لوارث فهو محمل مبتدا لا يتعلق بقوله وقد اعطى كل ذي حق حقه • وانما جمع صلى الله عليه بين ذلك

وبين اعطا الحقوق اهلها لانه ازاد ان يبين انه تعالى قد عوضهما عن زوال الوصية بالميراث ولن يكون ذلك
جاريا مجرى العلة كانه قال فلا وصية لوارث لان الله قد اعطى كل ذي حق حقه • ومن امثلة ذلك نسخ امساك
النسا في البيوت بقوله صلى الله عليه خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا • على ما رواه عبادة البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم • وهذا خبر مقطوع به لتلقي الامة اياه بالقبول ولا يمكن ان يقال ان الناسخ
ذلك اية الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني لانه لو كان هذا هو الناسخ لكان لا يقول خذوا عني بل كان يتلوا عليهم هذه الاية
فقد كان لا فايدة في قوله خذوا عني الا ان ما قد اقتضى النسخ لم يكن موجودا من قبل وانه انما يعرف بقوله هذا ولا يمكن ان يقال ان
ذلك كان مقيدا بوقت وغاية فلا يرد عليه النسخ لان الوقت غير مذكور وانما عرفنا الغاية على طريق الجملة واحتجنا
في زواله ذلك الحكم الى دلالة مبتداة فهو نسخ على ما تقدم في اول باب النسخ ولانه انما نصصت للاية حدا للنسا دون حد الرجال
على ما كان من قبل ثم صار الخبر ناسخا له على ما قلناه • فان قيل فقد كان الحبس في البيوت والاذى في عموم المحصن فنسخ باية الجلد قبل
ان قوله واللذان ياتيانها عام في المحصن وغير المحصن وما كان مخصصا لاباحة فاذا اخر فهو نسخ وليس اصلا لم يعرف في ابتدا الشرع
بين المحصن وغير المحصن فاذا ورد على احدهما نسخ فكذلك على الاخر • وقد ذكر في مثال ذلك قوله واحل لكم ما ورا ذلكم ونهيه صلى الله عليه
ان تنكح المراة على عمتها وعلى خالتها • ولكن هذا معدود في باب تخصيص العام لا ان يعرف التاريخ فيكون نسخا على بعض الوجوه
وذكر ايضا قوله تعالى ولا يحل لك النسا من بعد • وروت عايشة انه صلى الله عليه ما توفي حتى حل له ان يتزوج ما شا فنسخه لا يكون
بالاية بل هو بالسنة • ومن جملة ما ثبت من نسخ القران بالسنة من قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لانه اوجب طلب
القبلة على كل حال من التوجه اليها ثم بين صلى الله عليه صلوة الخوف فسقط فيها اعتبار ذلك وانما يعرف انه قد كان بعد نزول
الاية بما قد ثبت انه صلى الله عليه لم يكن قد بين في غزوة الخندق هذه الصلوة ولهذا اخر العصر وقال شغلونا عن صلوة الوسطى
ملا الله اجوافهم نارا ثم منع المصلي من التاخير واوجب عليه هذه الصلوة من دون التوجه المخصوص وبهذا يبطل قول من
يقول كان ذلك تخصيصا لحال الخوف وكان قوله وحيث ما كنتم عاما لانه لا اباحة فيما كان تخصيصا وقد اعترض على ذلك بيانا بان
صلوة الخوف مسنة بذات الرقاع وهي قبل الخندق فمن الجايز ان يكون ترك الصلوة لاشتغاله بالحرب لا لما قلتم انها لم تكن مشروعة
في ذلك الوقت بل لبعض العوارض وهذا يتصل بالاخبار فيجب ان ينظر فيها • وبعد فاذا كان في الكتاب ذكر صلوة الخوف فمن
اين ان النسخ وقع بسببها دون اية اخرى فالمعتمد على ما تقدم من الامثلة في هذا الفصل وقد ثبت بالجملة التي تقدمت بطلان
الوجوه التي خالفونا عليها وسلم ما قلناه من جواز نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها

باب في جواز نسخ السنة بالكتاب

هذه المسئلة اقل اشتباها من المسئلة الاولى وعامة العلما على جوازه وانما خالف
فيه الشافعي رحمه الله في احد قوليه ولكن الظاهر من مذهبه وان كان في احتجاجه من يظن فعرف ضعف المسئلة فذكر انها على قولين
خلافا لنا فيهم ومن شايعه جميعا ولا يتحقق الا بسنة مثلها بعد ما ذكر ان القران لا ينسخ بالسنة حتى قال ولو
احدث الله لرسوله عليه السلم في امر سن فيه غير ما سن اولا لسن فيما احدث الله سنة اخرى حتى يبين للناس ان له سنة
ناسخة لانه قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه لا ينسخها الا سنة ان الذي تودي من جهة غيره لا
تنسخ سنته من كلام غيره • وقال بعض اصحابه انما اراد بقوله وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه لا ينسخها الا سنة
صلى الله عليه صلوة الخوف وهذا بعيد على ما نذكره من بعد • فاما الذي يدل على جواز ذلك فهو ان النسخ من
الله تعالى يرد على حسب الصلاح كما ان ابتدا التكليف كذلك فاذا لم يمتنع ان يكون الصلاح متعلقا

ذلك

قلوبهم

اجابه

بالسنه والسنه بالسنه ولذلك نسخ ... بالقران للعله التي ذكرناها • وبين ذلك انه اذا

بان تنسخ [illegible] به بالايه والسنه بالسنه

جاز ان يقول الرسول عليه السلام [illegible] قد نسخها الله ان الله تعالى قد ازال عنكم فغير ممتنع ان يتلوا علينا تلك الايه التي

تنبي عن زوال الحكم لا يمكن والحال هذه ان يقال ان هذه الايه لا تنسخ بل يجب ان ينضاف اليها سنه اخرى لانه اذا انفردت الجمع

بينهما الا بطريقة النسخ فقد كشف تلك الايه ولم يحتج الى سنه معها وليس لايجاب ذلك وجه الا انهم انه لا يصح ان يكون القران

ناسخا للسنه وهذا ما لم يثبت بدلاله • ويبين ضعف هذه المسله ان القران اقوى حالا من السنه فاذا صح مثلها امكنها ان

يقول ان نسخ الكتاب بالسنه لا يصح لان الكتاب يختص بالاعجاز دون السنه فيجب ان يكون ذلك مبطلا لامتناعهم في هذه المسله

والسنه ليست كذلك فاولى ان يصح نسخ السنه بالكتاب

من النسخ لان الكتاب يختص بالاعجاز دون السنه [illegible] من قبل وهو مخالف له فليس الا النسخ لانه لا يتولوا لا

ويعد تكليف يجب مع ان الكتاب حجه وقد ورد خلاف ما تقتضيه السنه وهذا ما لا نعرفه • وبعد فقد وجدنا يقوله والوجود مزيد على الحجه والجواز • ومثال

يقوم ان يكون هناك سنه اخرى تقتضي نسخ هذه السنه [illegible] تاخير الصلوه عن وقتها في حال الخوف حتى يجمع بينها وبين غيرها في وقت واحد اذ ليس في القران ما

ذلك ان السنه كانت قد دلت على جواز تاخير الصلوه [illegible] وقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وهذا لا محاله نسخ لانه كان في الاول يجب

يدل على ذلك نسخ قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوه [illegible] الاداء في الوقت مع الاخلال ببعض الشروط ولا يمكن ان يقال ان ذلك كان منسوخا

تاخيره واستيفا اركانه وشروطه ثم اوجب اداءه [illegible] والسنه نسخت السنه وذلك لم يجز فاذا اتبع فيه الظاهر • ومن ذلك نسخ القبله بالكتاب فان السنه

بفعله صلى الله عليه [illegible] اذ ليس في الكتاب ما يدل عليه ثم نسخه قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد

الحرام على وجوه التوجه الى القبله الاولى لانه شرع من تقدم لانا نشاهد من بعد انه غير متعبد بمشروع غيره

فليس يمكن ان يقال انه صلى الله عليه اتبع في القبله الاولى شرع من تقدم [illegible] في الصلوه فكذلك القبله ولا يصح ان يقال انه ابتدا

من الانبيا وبعد فقيل ان القبله مشروع مع الصلوه فاذا لم يكن متعبدا من قبل في الصلوه وانما يكون في مشروع نابعا لا اصول • فان قيل هلا جاز ان يستفاد

احتمل ذلك بما لو جاز ان تجتهد في الشرع لم يصح ذلك في اصوله • ومن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها • ومن قولهم وما جعلنا القبله التي

كنت عليها • قيل له ان من لا يبعد [illegible] ان نسخ القبله المتقدمه [illegible] انها لا تدل على قبله

حكم القبله الاولى من قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس [illegible] وجه الله هو دلاله على القبله الاولى

بعينها ثم يكون ما ورد من بعد ناسخا وابعد من هذا قول من يقول ان قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله [illegible] عليه جهه القبله

ليس هو الا انه مسقط لوجوب التوجه الى القبله بعينها وما جاحد الوجه [illegible] • ومن هذه الجمله ان السنه كانت قد دلت على حظر

جميع حالاته التوجه الى الجهه التي يود به احتياطه البا • ومن هذه [illegible] لا يخص له من بعد حتى قال تعالى

الاكل وغيره في جميع ليالي الصوم وانما جاز للصائم ان يفعل ذلك في اول الليل ثم لا يجوز له من بعد حتى قال تعالى فالان باشروهن

فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا الايه • واللفظ دال على النسخ لقوله تعالى فالان باشروهن

وقوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم ولا يمكن ان يقال انا استفدنا ذلك لا بالسنه بل بقوله تعالى كتب عليكم

الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لان هذا انما يقتضي [illegible] الصيام فقط وكلامنا هو في اباحه الاكل او حظره وليس ذلك

من وجوب الصيام بسبيل • وقد قيل ان السنه قد دلت على الامر بقتل الكلاب في زمانه ثم نسخ ذلك بقوله تعالى

وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم • وكذلك قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم

كان قد منع من ضرب النسا وقال لا تضربوا اما الله ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن

وكذلك قد كان النبي صلى الله عليه قد تبنى زيد بن حارثه ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ما كان محمد ابا

احد من رجالكم • وقد روي ان النبي صلى الله عليه صلى على عبد الله بن ابي ثم منعه الله تعالى بقوله ولا تصل على احد منهم

مات ابدا وقد يبين ذلك باباحه السنه لشرب الخمر ونسخه بقوله عز وجل رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وكذلك كلما كان

ما يعرف بالعقل دون الشرع والحاظر لا يكون ناسخا وكذلك قد دلت السنه على ان النبي صلى الله عليه لما صالح قريشا عام

الحديبيه على ان يرد اليهم من جاء منهم اليه ثم نسخه قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار • ان قيل قد جعله الله مبينا

فلو نسخ سنته بالقران لخرج من ان يكون مبينا ولاقتضى زوال ما هو بيان مع ان حكمه بيانه • قيل له انه لا يخرج عن كونه مبينا اذا نسخه

القران كما لا يخرج الكتاب عن ان يكون تبيانا وان نسخ بعضه بعضا فان قالوا نسخت السنه بالقران مع ان السنه هي بيان لا تبين

النسخ بالبيان من حيث يصح ان يجعل من حكمها ان يكون بيانا للكتاب فلا تنافي مع النسخ بيانا • قيل له انما جعل الكتاب ناسخا اذا

تعذر فيه البيان ولا يودي الى ان يلتبس الذي ... ولين من حكم احدهما ان يتاخر ومن حكم الاخر ان يتقدم ومن حكم احدهما ان يعرف به ما لا يدل

ومن حكم الاخر ان يعرف به ما لم يرد منا ولما لا يودي نسخ الايه للايه الى اشتباه النسخ بالبيان فلذلك فيما نحن فيه • وقوله تعالى واذا

بدلنا ايه مكان ايه ليس فيه ان الايه لا تبدل الا بايه وانما فيه انه فيقع نسخ الايه بالايه • فان قيل يجب في الناسخ والمنسوخ ان يتطابقا

ولا يكون ذلك الا في الكتاب مع الكتاب والسنه مع السنه • قيل له يجب [في الناسخ والمنسوخ] الذي تريدون بالمطابقه فان اردتم به ان لا يكون الناسخ للكتاب

بالمطابقه اشتراكهما في وجوب العلم فكذلك يقوله ولا يمنع ذلك من نسخ السنه بالكتاب وان اردتم به ان لا يكون الناسخ للكتاب ما هو

الا الكتاب فذلك مما قد منعنا منه من هذا الموضع فكيف يصح قياس مسلكنا عليه • وقد ذكر رحمه الله في هذا الباب ما هو

مثاله للمسله الاوله لانه بين نسخ قوله تعالى في حبس الزانيين واذاهما بقوله صلى الله عليه قد جعل الله لهن سبيلا وذلك

ما بيناه من قبل فلا وجه لاعادته ٥

باب ذكر الطريق الذي به يعرف الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا

ما يعلم فيه كون الشي ناسخا لغيره وجوه ثلثه احدها اللفظ • والثاني المعنى • والثالث انه يقوم

دلاله من خارج على كونه ناسخا لغيره • فالاول هو ان يكون في اللفظ صريح النسخ او ما يفيد فائدته مثل قوله نسخ حكم كذا وكذا

ولما روي ان صوم رمضان نسخ صيام عاشورا وان الزكوه نسخت الحقوق في الاموال • وربما كان بلفظ التخفيف كقوله تعالى

الان خفف الله عنكم فانه ينبي من هذا ما ينبي عنه لفظ النسخ وربما كان بما عداه من الالفاظ التي تنبي عن نقد م

غيرها من العبادات كقوله تعالى ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقه فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم • وكقوله صلى الله عليه

نهيتكم عن زياره القبور الا فزوروها • وكما قال تعالى في الاحل في ليال الصيام فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم

وكلوا واشربوا الايه ٥ واما الضرب الثاني فهو بان يعلم عباده يثبت بعد غيرها وهما يتضادان فلا يصح ان يجتمعا

ولا يجوز فعلهما جميعا كالتوجه الى القبلتين لان الجمع متعذر بين التوجهين ولا فرق بين ان يتضاد الفعلان

او يتضاد الحكمان لانه لا يمكن ان يثبت في الشي الوجوب ثم يدبنا اليه او يبيح لنا او يحظر علينا فهو نسخ لا متناع ان يكون

الثانيه للاوله لما يعلم في التوجه الى القبلتين [illegible] بعد الوجوب ويدخل في

الفعل الواحد بهذين الوصفين وعلى هذا يثبت النسخ في ثبات الواحد للعشره لانه صار مندوبا اليه بعد الوجوب

هذا النص ما حظر بعد النفي والاثبات • وعلى هذا النسخ الاعتداد بالاشهر لا عتداد بالحول لان احدهما اثبت الزياده

ولا اخر نفاها • واما الضرب الثالث فهو عند عدم اللفظ المبني عن ذلك وعدم التنافي بين الفعلين او الحكمين

يحتاج الى قيام دلاله على ذلك كما نقول في ايه الوصيه ان ايه المواريث لا ينسخها بظاهرها وانما نسخها قوله صلى الله عليه

ولا وصيه لوارث وحكي ان طاوسا وغيره من الناس يقول بعض نقوا على القول بالوصيه اذا لم يرث بالرق والكفر وصوم

عاشورا وكذلك الزكوه وحقوق الاموال وما خلا لها لانه لما صح اجتماعها

احتيج الى دلالة لفظية وعقلية كما فعل ذلك تجري القول في هذا الباب ٥

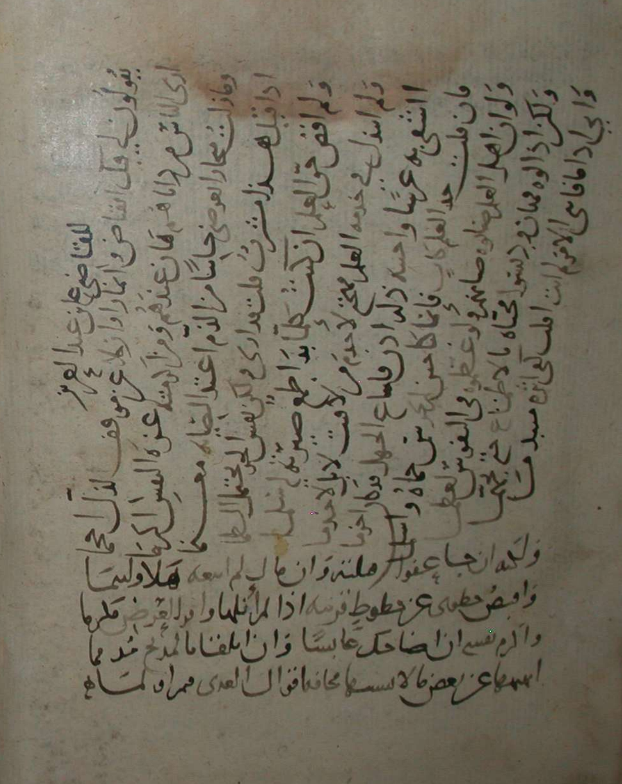
باب في الطريق الذي يعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ

قد علم ان النسخ يحتاج الى معرفة التاريخ على ما قدمناه وانما يتم بعد ان يثبت لنا التاريخ وطريق معرفة
ذلك الشرع اذ لا طريق للعقل فيه لانا لا نعلم من جهة العقول ان كذا كان بعد كذا ثم لا يخلوا اما ان يكون في
اللفظ ما ينبئ عنه نحو ان يقول تعالى او يقول الرسول صلى الله عليه قد نسخت عنكم هذه العباده بكذا وقد بينا مثال ذلك
في الباب الاول فهذا يصير وجها للعلم بالتاريخ فاما اذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك فلا بد من امر سواه وهذا
على ضروب فربما يكون بان يقول الراوي الذي يوثق بروايته كان هذا بعد كذا في حكمين يذكرهما او في خبرين يرويهما
وربما يعلم ذلك بان يروي ان احدهما كان في غزوه والاخر في غزوه كانت بعد ذلك وربما يعلم ذلك بان يروي في احدهما
انه كان قبل الهجره والاخر بعدها او احدى الايتين نزلت بمكه والاخر بالمدينه وربما يعلم ذلك بان يكون الراوي لاحدهما
من صحب النبي عليه السلم اولا ثم انقطعت صحبته والراوي الثاني لم يصحبه الا اخيرا ولا يمكن الراوي الثاني ممن سمع من النبي عليه السلم
قبل اسلامه ونقل صحبته له وعلى ذلك ذكر في الكتاب حديث مس الذكر فان قيس بن طلق سال عنه النبي صلى الله عليه وهو
يؤسس مسجد المدينه وابو هريره تاخرت صحبته فيجعل ايجاب الوضوء منه ناسخا للاول ويعلم ذلك بان يكون احدهما
يتضمن حكما لا يعرف الا شرعا والاخر يجري على مقتضى العقل وان كان ذلك لا يسمى نسخا فقد شذ في الباب بعض
الذكر ايضا ولكن الغرض بذلك انه لما كانت الطهاره شرعيه عرفت شروطها ايضا بالشرع فاذا لم يوجبه اولا
واوجبه في الثاني فيفيد النسخ لا محاله وربما يتضمن احدهما الرخصه والاخر الحتم فيعلم ان المرخص هو الناسخ
لان الرخصه انما ترد على امر ثابت وكذلك ما كان على طريق البدل لغيره بحكمه هذا الحكم وقد عد في الشروح
ان يكون احدهما مسقطا والاخر مثبتا او في احدهما زياده شرط او غيره وليس كذلك في الثاني فجعل المسقط
ناسخا والذي فيه زياده مثل ذلك ولكن متى كان للامرين شرعيين احتجنا الى معرفه التاريخ باحد ما تقدم من الوجوه
فاما بمجرد الاسقاط والاثبات والزياده وعدمها فلا يعلم النسخ لتجويز ان يكون ما جعلناه في ازاء الثاني
هو الذي كان في الاول وقال في الكتاب اذا كان احدهما يقتضي حكما شرعيا مبتدا والاخر يقتضي حكما بعده
فانا نعلم ان الثاني هو الناسخ للاول وهذا اشبه لانه بيان الطريق الذي به يعرف كون الحكمين بعد الاخر فيجب ان يثبت
الوجه معرفها فكونه وارد ابعد الاول وليس الا ما احد ما تقدم من الوجوه ولا العلم بان احدهما قد ورد بعد حكم شرعي
ابدا والثاني قد ورد بعده هو العلم بالنسخ وقد ذكرنا ان التاريخ يثبت بقول الصحابي فاذا قال كذا كان بعد
كذا فهو مقبول لانه في حكم ذلك فاما حاله فهو كما يرونه عن النبي صلى الله عليه في ان الواجب قبوله عند استكماله
الشروط فاما اذا قال ان كذا منسوخ فلا يخلو ان يطلقه اطلاقا فلا يجب اتباعه فيه عندنا وهو مذهب
كثير من العلما وان قال هذا منسوخ بكذا فظر في ذلك فان كان يجيئ ان يصح نسخه به قبل فيه بذلك والا رد وقد ذهب
الشيخ ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن ايضا الى انه متى اطلق فقال هذا منسوخ وجب قبوله منه لان الظاهر من
حاله انه لا يقول ذلك عن اجتهاده فظنه فانما يقوله لعلمه بذلك وبانه صلى الله عليه اخبر به فكما يجب قبوله ما يرويه
فكذلك هاهنا كما يجب ان يقبل قوله في اثبات التاريخ فكذلك في النسخ وعلى هذا الاصل ترجعوا

الى خبر عبد الله بن مسعود فانه لما ذكر له في التشهد التحيات الزاكيات قال قد كان ذلك ثم نسخ
ثم حجوا الى قول ابن عباس وابن عمر حين سئلا عن الاضعف والاضعفين ولا الاملاجة ولا الاملاجتين فقالا لا
قد كان ذلك فاما الان فالقليل والكثير سواء في ثبوت التحريم والذي يدل على ما نقوله هو ان قوله كذا منسوخ
هو اختيار عن مذهبه واعتقاده وقد يجوز ان يكون له في النسخ مذهب لا يرتضي فيجب اذا لم يذكر
ما به نسخ وكان ذلك مما يقع النسخ به ان لا يقبل منه ذلك وهو نظير ما تقدم في تخصيص العام بمذهب الراوي
اللهم الا ان يعلم من حال الراوي انه لما لا يقول انه منسوخ الا وقد سمع النبي عليه السلم يقول ذلك فحينئذ لا بد من
الرجوع اليه وليس اذا افتقر النسخ الى التاريخ فاثبتنا بقوله التاريخ ان يثبت به النسخ ايضا لان الحكم قد لا
يثبت بما يثبت به طريق ذلك الحكم كما يثبت ان الاحصان يثبت بشاهدين والحد في الزنا لا يثبت به
الحكم بهما وان كان مانعا للاحصان وعلى هذه الطريقه لم يصح الى قول من قال ان اية المائده ناسخه للمسح على الخفين لانا قد عرفنا
انه لا يقتضي الا الايجاب كوجوب غسل الرجلين ولا بد من ان يكون غسلهما واجبا قبل نزول الرخصه في المسح لان الرخصه لا ترد الا
على واجب ومعلوم انه ليس في الايه تعرض للرخصه في ثباتها او زوالها فيجب الا يقتضي ذلك بالنسخ فصح ما قاله رحمه الله من
انه لا يرجع الى قول الراوي ان كذا منسوخ وان رجعنا اليه في اثبات التاريخ ٥ وبالله التوفيق
فانه نعم المولى ونعم النصير

تم الجزء الاول من مجموع العمد في اصول الفقه بحمد الله تعالى ومنه وطوله
وفضله وعونه وصلواته على سيدنا محمد النبي وعلى اله الطاهرين وسلم تسليما
يوم الجمعه وقت العصر الاخر السابع عشر من جمادى الاولى من سنه اثنى عشره وخمسماية
بخط العبد الضعيف احمد بن احمد بن عبد الملك بن عبد الباعث وهو يسال الله تعالى ان ينفع به من اخذه كتبه ولمن ينظر فيه
وان ينفع به وتحكم عليه انه على كل شيء قدير وبالاجابه جدير

على ضربين احدهما يعلم باضطرار ولا اخر يعلم باستدلال ولا بد من هذه القسمة اذ ليس في المعلوم ما يخرج عنها فالذي يعلم ضرورة
فهو كالخبر عن البلدان والملوك وغيرها من الامور المعروفة باضطرار لانا نعلم صدق هذه الاخبار ضرورة لتقدم علمنا بمخبرات هذه
الاخبار ضرورة فاذا وجدنا الخبر مطابقا لعلمنا قضينا فيه انه صدق والذي نعلم باستدلال ينقسم فينقسم اما ان يكون لامر
يرجع الى حال الفاعل المخبر واما لامر يرجع الى العادة والدواعي واما القرينة تقترن الى الخبر فالاول هو كخبر الله عز وجل وخبر
رسوله صلى الله عليه وخبر الامة فان في كل هذا نعلم صدق الخبر لعلمنا بان المخبر به لا يكذب ولولا الدلالة التي دلت على ذلك لما عرفنا
صحة خبره والذي طريقه طريق الدواعي والعادات هو كخبر الجماعة التي تبلغ عددا مخصوصا واخبرت بشي ظاهر قد ذاك عند
وجوه اللبس وانتفت عنهم ضروب التشاعر والتواطؤ وما جرى هذا المجرى فنعلم انه لا داعي لهم واجال هذه الى الاخبار بما اخبروا به
الا علمهم بصدقهم في ذلك وهذا هو على ضرب من التقدير حتى لو قدرنا ان العلم الضروري لا يقع بخبرهم لكان طريق الاستدلال ممكنا فيه
فيفارق ما تقدم في الضرب الاول ان طريقه الاضطرار :: ومما يعترض في هذا الباب هو خبر الواحد لغا ادعى على جماعة انهم شاهدوا
فتنة وقعت في الجامع فلم يكن منهم انكار عليه مع ان العادة جارية بانه لا يقع الكف عن مثل هذا التكذيب الا عند العلم بصدق
هذا الحاكي وهذا الضرب لا يكون فيه الا استدلاليا فيفارق ما قلنا انه قد يقع العلم الضروري عنده :: ومن ذلك الخبر الذي
تلقاه الامة بالقبول وتعمل بموجبه لانه لولا قيام الحجة في الاخبار اختلفت احوالهم في قبوله فكان يقبله واحد ويرده اخر
وبهذه الطريقة يصح ابو هاشم خبر الاجماع :: فاما ما نعلم صحته لقرينة فنحو ان يدعي الواحد بحضرة الرسول صلى الله عليه امرا يرجع انه قد علم
عليه السلم فلا ينكر عليه فانه ذا الحال هذه يعرف صحته لانه لولا ذلك لانكره عليه السلم والماثورة على الحكاية فهذه القرينة تقتضي صحة الخبر
فاما ما يعلم كذبه من الاخبار فهو ايضا على ضربين احدهما يعلم كونه كذبا ضرورة والاخر باستدلال فما يعلم كذبه ضرورة هو كل
ما سبق العلم الضروري بخلاف المخبر انه لا على ما تناوله الخبر نحو اخبار من يخبرنا عن نفي البلدان والملوك وان السما تحتنا والارض
فوقنا الى ما اشبهه :: والفرق بين ذلك وبين ما نعلم صدقه من الاخبار ان الاخبار هناك قد تكون طريقا للعلم وان تكون طريقا لها هنا
في الكذب :: واما الذي نعرف كذبه باستدلال فاما ان يكون بدليل سمعي او بطريقة عقلية فالاول نحو خبر من يخبر ان الاجماع ليس
بحجة او ان خبر الواحد لا يقبل وان القياس لا يجوز العمل به فانه لما كان اثبات ذلك طريقة السمع عرفنا كذب المخبر بالسمع ايضا • واما ما يعرف
بالعقل فقد يكون بان تقوم دلالة عقلية على نفي شي فيثبته المخبر او على اثبات شي فينفيه المخبر نحو من يثبت لله علما محدثا قديما او جعله
مرئيا او يبقي كونه قادرا او يبقي النبوات الى غير ذلك وقد يعرف الكذب في الخبر لامر يرجع الى طريقة الدواعي والعادات لان الفتنة
الحادثة في الجامع وغيره يقوى الداعي الى نقلها فمتى اختص بنقلها واحد عرفنا كذبه • وكذلك فاذا انقلبت الحادثة فاشتهر نقلها وهناك
مطعن لما لم ينقل نقل الاولى عرفنا كذب من يدعي ثبوتها كما علمنا اليهود حين ادعوا وجود معارضة القران لين كان حادثة نسيلها
ذلك فالداعي الى نقلها واحد، وعلى هذا الاجرى ان الحدث فتنة في الجامع وتوفي الخطيب وبالجنازة فينقل احد الامرين دون الاخر • وكذلك فاذا
كان الشي مما كان الدين وما يلي الكتاب والسنة وكونه حجة فلا بد من ان يشيع نقله فاذا انقل بالاحاد عرفنا انه لا اصل له :: وعلى هذا
قلنا للامامية اذا ادعوا النص الجلي على امامتهم انه كان يجب ان يستفيض النقل فيه لان ذلك مما يقوى الداعي الى نقله وعلى هذه
الطريقة لم نجز في اصل كبير من اصول الشرع كصلوة سادسة او صوم شهر اخر او ركن من اركان الحج وغيره من العبادات
ان يثبت برواية الواحد فاذا لم يشتهر نقله ولم ينقل بالتواتر عرفنا انه لا اصل له مع التفتيش عند وقع هذا من الحاجة
اليه فاما ما يتوقف فيه فعلى ضربين احدهما ما يلزم به علم والثاني لا يلزم العمل به والذي يلزم العمل به على وجهين احدهما
يلزم عقلا والاخر سمعا فالذي يلزم العمل به عقلا هو كاخبار المعاملات والتجارات ووجوه النفع والضر وخبر المخبر
ان في الطعام سما او في الطريق سبعا وكقبول الهدايا والاذن والاذن وفي ذلك يستوي خبر العدل والفاسق والصبي
والبالغ لان لا عبادة بغالب الظن وما يلزم العمل به سمعا فهو كاخبار الاحاد


ولكنه ان جاء عفوا قبلته وان مال لم اسعه هلا ولسانا
واقبض خطوي عن حظوظ قريبة اذا لم انلها وافر العرض مكرما
واكرم نفسي ان اضاحك عابسا وان اتلقا بالمديح مذمما
انهنهها عن بعض ما لا يشينها مخافة اقوال العدى فيم او لما

فإن الشرع قد تعبد بقبولها عند استكمال شروطها وإن كنا لا نقطع فيها على صدق الراوي أو كذبه. ونحو هذا هو الشهادات
التي يلزم الحكام العمل بها وربما ألحق بذلك فتوى المفتي وحكم الحاكم وإن كان قضاء القاضي إنجازا وإلزاما لا إخبارا
فأما ما لم يلزم العمل به فهو على ضربين أحدهما يلزم رده والثاني لا يكون كذلك وليس الغرض هاهنا بما يلزم من الرد أن يقضى بكذب
الراوي لأنه لو كان كذلك للحق بما تقدم ولكنا نجوز كونه لا على هذا الخبر الذي رواه الراوي لكن ما يرد من الأخبار التي
تتضمن الجبر والتشبيه نجوز فيها أن يكون صلى الله عليه قد أورده بزيادة أو نقصان أو على وجه الحكاية
عن قوم فرواه الراوي على غير هذا الوجه فيرد على هذه الطريقة وهذا إنما كان تأويله متعسفا. وأما ما ليس كذلك فهو
كل ما لا يوجب العلم ولا في العقل ما يمنع من مخبره نحو قوله عليه السلام للحادي رويدك يا أنجشة سوقك بالقوارير إلى ما أشبه
ذلك فما يروى في ثواب الأعمال ولا تعلق له بالتكليف فعلى هذه الطريقة يجري هذا الباب

باب ذكر الخبر الذي يعلم مخبره ضرورة وذكر شروطه

الباب مشتمل على وقوع العلم بمخبر الأخبار وعلى أن هذا العلم ضروري من فعل الله تعالى وذكر الشروط التي تعتبر في حصول هذا العلم وقد
حكي في المقالات أن قوما يدعون السمنية قد نفوا وقوع العلم بمخبر الأخبار أصلا كما حكي عن السوفسطائية إنكار
وقوع العلم بالمشاهدات وإن كان قد تعد السمنية طائفة من السوفسطائية ولم نر ولا واحدا من القائلين بجحد الحقائق يثبت
مذهبا ولعل غرض أصحاب المقالات بذكرها لمذهب يركبه واحد من الناس وجملة القول في ذلك أن الذي يبطل به كلا المذهبين هو ما
نجد أنفسنا عليه من الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى ما أخبرنا به من حال البلاد والملوك وغيرها وإلى ما نذكره ونشاهده والدافع لذلك مكابر
ليس يعلم بل هو ظن غالب. فتبين أنه إذا كان لا
جاحد ولا نهي مكالمته إلا وجد ناصرا وهو أن يقول قائل إن ما حصل من هذا الاعتقاد ليس بعلم وقد خالف في جواز مناظرة الطائفتين قوم من
المتكلمين في الوجه الذي بناه في انتفاء تلج الصدر
بدمن نعرفه بين العلم وغيره فليست هي إلا من الوجه ... إن هذا الاعتقاد هو علم لا سند لا الجاز أن تقع فيه المناظرة. ومما يتصل به قول
البغداديين كالحسن بن موسى وغيره وكان الطريق إلى أن هذا الاعتقاد هو علم لا سند إلا ... والسوفسطائي لا يؤثر النحاس على
الذهب جميعا أن المعالم تكذبهم وذلك لأن التمييز إذا أراد طريق بغداد لا يعدل إلى طريق خراسان ... الفرق بين الحجر والذهب بالمشاهدة فبطل كل
الفريقين. ومعلوم أنه إنما يعرف في بعض الطرق أنه يفضي إلى البلد مخصوص بالخبر وإنما يعرف الفرق بين الحجر والذهب بالمشاهدة
القولين وليس لاحد أن يقول فإنا لا نعرف تفاصيل البلاد التي تقع للأخبار عنها كما نعرف المدركات مفصلة عند الإدراك وذلك لا نزفد
يعرف المدرك على الجملة كما يعرف على التفصيل ولا يمكنهم أيضا أن يقولوا فكان لا يجوز أن يقف العلم بذلك على شرط وهو
وكونا المخبرين على صفة مخصوصة لأن هذا القدح في ذلك لقدح في العلم بالمشاهدات فإذا ثبتت هذه الجملة فعندنا أن هذا العلم هو ضروري
يفعله الله تعالى بالعادة عند تكامل الشروط وإن كانت العادة قد استمرت لأن فيه لا مر متصلا بالتكليف السمعي على ما قدمناه
وقد ذهب شيوخنا المعتزلة فيمن تابعهم من البغداديين إلى أنه مكتسب بالنظر والاستدلال بصفات المخبرين وقد تبعهم في ذلك بعض الفقهاء
والدليل على ذلك أن ما له كونه ضروريا ما نجده من أنفسنا وهو تعذر دفعه عن النفس وإيراد شبهة أو
وإن كان فيهم من يقول بمثل قولنا. والدليل على ذلك أن كانوا يسلمون له أو ما يجعلونه من البداية يوجب أن العلم بالمخبر
شك في ذلك فلا وجه إلا أن كلا منهما علما ضروريا من العلم بالمدركات ولا يعرف العلم بصفات المخبرين وشروطهم
الأخبار ... ويعرف على الوجه الذي يدل أن العلم لو كان مكتسبا فيمن فقد النظر والاستدلال وإنما لا يكون متصورا لذلك ما كثر
إنه لا يعرف بمخبر الأخبار لأنه لا يحصل في المستدل إلا أن يعرف الدليل ويعرفه على الوجه الذي يدل أما أن يكون متصورا لذلك وما كثر
العوام لا يتصورون ذلك بل القليل من متعاطي العلم يعرفون ما ذكرناه هذا الباب من الشروط فكان يجب في العوام وأكثر
العقلاء أن لا يعرفوا ذلك ومعلوم خلافه بل المعلوم أن المراهق الذي لم يكمل عقله يعرف من ذلك ما يعرفه العاقل وبعد
فكان يجب فينا وقد اعتقدنا أن هذا العلم ضروري وانصرفنا لأجله عن النظر أن لا نعلم بمخبر الأخبار أصلا وقد ثبت
خلافه ... ليس يمكن أن يقال إنا لم نمنع اعتقاد اجتلاب المعارف عن أن يبطلها فكذلك

حالهم وذلك لأنهم قوم نظروا أولا لأنهم اعتقدوا أن العلم الحاصل أنه لم يتولد عن ماء وجر بطبع المحل ولو كان ذلك مما اشتد لولا
لما نظروا. وليس كذلك حالنا لأنا نعلم من أنفسنا أنا لم ننظر بل نتناقض بالخبر فيقع لنا العلم من دون اختبار أحوال
المخبرين وبهذه الطريقة يبطل قولهم إنكم نظرتم ثم استغنيتم عن تجديده حالا بعد حال لأن المعلوم من أنفسنا خلافه
فإن قال إنما لم يصرفوا عن النظر لأنه مما يستروح إليه فلذلك حصل لكم العلم لا محالة. قيل له بل النظر شاق وفيه أعظم
الصوارف ولا يمكن أن يقال لا بد من أن ينظر ليعلم كما أن عندكم لا بد من أن يسمع ويعلم. وذلك لأن النظر موقوف على اختياره
والشرع ليس يتوقف بعد. فيجب أن يجيء ونحو عند ما داه وأنه لا يقع اختيارا. فإن قيل أليس من العلوم المكتسبة ما لا بد من حصوله
للعاقل ولا ينفك من تحصيله واكتسابه مثل علمه بأن زيدا إذا صح منه القول ويقتدر على غيره فلا بد من مفارقة بينهما بأمر
وكذلك في إثبات الأعراض إذا علم أنه تحرك مع جواز أن لا يتحرك. فهلا كان هذا العلم الذي يتعلق بمخبر الأخبار مكتسبا فإن
كان العاقل لا ينفك منه بكل حال. قيل له إن الطريق الذي ذكرته إنما ساغ فيما عرف الدليل ضرورة وعرف الوجه الذي يدل
عليه كمثل فيكون له على كل حال داع إلى فعل هذا العلم وليس كذلك الحال في مسألتنا لأن الدليل هاهنا صفات المخبرين وذلك
مما لا يعرف الأنظار وما حل والعاقل يجب انفكاكه عنه فبطل ما قالوه. وصح أن هذا العلم ليس بطريقة النظر والاستدلال ثم قال رحمه الله
في الكتاب ومن الناس من ذهب إلى أن هذا العلم يحصل للواحد منا متولدا عن خبر المخبرين فيكون فعلا للمخبرين تولده
بالخبر ويقرب أن يكون ذلك مذهبا للقوم من إليه أدنى على خوض يقتضي في العلم بالمدركات أنه يكون متولدا عن أسباب
يذكرونها. والذي يبطل ذلك وجوه أحدها أنه لو كان هو الذي يولد لوجب أن يكون الخبر الأخير مولدا لأنه آخر حرف من هذا الخبر
لأن العلم عنده يحصل فيجب صرف التوليد إليه إذ من المحال أن يجعل الكل مولدا لأن الأسباب الكثيرة لا تجتمع على توليد مسبب
واحد لا سيما إذا كانت من فعل جماعة فاعلين وغير جائز أن يجعل ذلك شيئا بشرط تقدم هذه الأخبار لأن الشرط من شأنه
أن يقارن المشروط. ومعلوم أن عند وجود هذا الخبر الأخير قد عدمت سائر الأخبار فلا بد من صرف التوليد إلى هذا الخبر
الأخير وهذا يوجب أنه لو انفرد لأوجب العلم. وقد عرف خلافه. وثانيها أنه لو ولد الخبر العلم لولده عند احتمال المحل
فكان لا يقف على علم المخبر بالمواضعة التي وجد الخبر عليها وأن يكون مولدا للعلم سواء عرف ملتقى المواضعة أو لم يعرفها
لأن توليد الشيء لغيره لا يقف على ذلك. وثالثها أنه ليس يقف توليد الشيء لغيره على وقوع المواضعة على السبب فكان يجب أن
يولده وإن لم يقع المواضعة. ورابعها أن الخبر لا جهة له فكيف يولد في غير محله. وخامسها أنه قد ثبت في
ولو كانت لجهة لكان لا بد من مماسة بين محل السبب وبين المحل الذي تولد فيه. وذلك مفقود في الأخبار
توليد الشيء بغيره لا يقف على علم المواضعة عليه كما أوجبناه يولده لمن ليس يعلم المواضعة
المواضعة عليه كما أوجبناه يولده لمن ليس يعلم المواضعة وبين المحل الذي تولد فيه. وإن كان المخبر غير عالم لأن المولد هو الحرف لا غير وصدره ما من
ولو كانت لجهة لكان لا بد من مماسة بين محل السبب وبين المحل الذي يولده وإن كان المخبر غير عالم لأن النظر أنه وإن كان شيئا فتوليده
توليد السبب إذ لا يقف على علم الفاعل له فكان يجب أن يولده وإن كان هو علم الفاعل كما قلتم في النظر أنه يولد العلم بالدليل على الوجه الذي
العالم كما يولد ممن ليس بعالم. ولا يمكن أن يقال إن الشرط في توليده هو علم الفاعل لأن عند زوال العلم بالدليل لا يجب اشتراط
موقوف على علم الناظر بالدليل على الوجه الذي يدل وذلك لأنا إنما جعلنا هذا شرطا لأن عند زوال العلم بالمخبر فثبت أنه لا يجب
يبطل ذلك لأنه إنما يزول علمه بالمدلول فصح أن نجعله شرطا ولو زال علم المخبر لم يجز زوال العلم بالمخبر بل يبقى فكيف
ذلك بالعلم وإذا لم يجز أن يشترط بالعلم أصلا فهو غير أن يكون مشروطا بالعلم الضروري أبعد فكان يجب
استدلالا أن يقع للمخبر العلم وقد عرف فساده. ويشاد بهذا أن العلم لا يولد علما آخر. وليس هو بباق ولا الخبر يبقى فكيف
يستمر العلم بأخبار الزمان الطويل في الشيء الذي وقع الأخبار عنه لولا أنه تعالى قد أجرى العادة بخلقه فينا كما يخلق
فينا العلم بالمدركات مع تقضي الإدراك وإن كان في أحدها يوجد كمال العقل دون الآخر. يحتمل لأجل التكليف الشرعي
ولا يمكن أن يقال إن أحدنا يفعل هذا العلم حالا بعد حال لقوة الدواعي إليه لأن المسألة مفروضة على فقد هذا
العلم ليس من جهتنا نحصله وإنما حصلنا في أن الله تعالى يخلقه

او المخبر بقولهما ثبت بهذه الجملة بطلان كل قول لمخالف مذهبنا في هذا الباب ❊ فان ادعى زاعم ممن خالفنا في ذلك انه لو كان هذا ضروريا لما وقع بين الناس فيه اختلاف وقد ثبت ان السمنية خالفت في ذلك وقالت انه ليس بضروري فمن جوابنا انه لو كان هذا امارة لكونه مكتسبا للزم مثله اذا خالفنا السوفسطائية في العلم بالمشاهدات وقد عرفنا خلافهم فثبت ان هذا مما قد وجد فيه مخالف خلافه مصروف الى ما ذكرناه من ما طرقهم في انه ما قد حصل لهم من الاعتقاد هو علم ام لا ❊ فان قيل فكيف الحاجة الى تكرار الاخبار على السمع ان كان هذا العلم ضروريا وهلا جرى مجرى الادراك الذي عنده يحصل العلم من دون الحاجة الى تكرره ❊ قيل له ليس يجب ان تكون العلوم الضرورية على حد سواء في حصولها فربما حصل الشيء منها عند اول شيء وربما احتيج الى التكرير من حيث انه تعالى قد اجرى العادة ان لا يخلقه الا عند ذلك كما نقوله في العلوم بالمحفوظات والصناعات وعلوم الخبرة والادراك كالموجب لحصول العلم بالمدرك عنده ❊ وهذا الباب طريقه طريق العادات فلم يمتنع فيه ما ذكرناه ❊ ولا يمكن ان يقال فلو كان طريقه العادة لصح اختلاف الحال فيه ❊ واذا فقد وجب استمراره فقد بطل ما قلتم وذلك لانه تعالى اذا كان قد كلفنا الشرعيات ولا يتم ذلك الا بالاخبار فلا بد من ان يخلق فينا العلم بخبرها ليتم هذا التكليف ولولا ذلك لصح خلافه على ما قاله ابو هاشم ثم اذا وجب هذه الطريقة في الاخبار التي تتضمن تكليفنا وجب مثله وان لم يكن علينا فيه تكليف لان الطريقة واحدة في الكل واذا صح لنا ان هذا العلم ضروري فالحجة علينا تقوم بحصوله فقط واذا لم يحصل هذا العلم فلسنا بمحجوجين ويفارق حالنا في هذا حال من جعله مكتسبا لانه تقوم الحجة عليه اذا عرف صفات المخبرين وامكنه الاستدلال بها عنده ❊ فاما على اصلنا فالمراعى حصول ذلك حتى لو حصل من دون الخبر لكفى ولم نحتج الى الخبر وانما احتجنا اليه الان لانه طريق كما احتجنا الى الادراك لانه طريق للعلم ولو حصل العلم بالمدرك من دون الادراك لوقعت الغنية عنه ❊ وعلى هذه الطريقة لم تقم الحجة على من لم تبلغه الدعوة ولو لم ينقل الينا القرآن وغيره من المعجزات لما لزمنا النظر في نبوة محمد صلى الله عليه ويفارق حال الضروري في ذلك حال المكتسب لانه متى امكنه النظر والاستدلال كانت الحجة بنفس الادلة واذا كان ذلك من باب الضروريات فالحجة حصول العلم ولولاه صار المكلف معذورا ❊ وليس الغرض ان العلم هو حجة في التحقيق فان المعجزات هي الحجة كما ان الحجة على الله تعالى هي هذه الاجسام المشاهدة وما شاكلها ولكن الغرض انا نستغني عن الكلام في صفات المخبرين والشروط التي عندها يقع لنا العلم بل نعتبر حالنا في حصوله فقط فيفارق حالنا حال من جعله مكتسبا فيحتاج الى بيان الاوصاف والشروط وتفصيل هذه الجملة على ما قاله في الكتاب مبطلة لكل ما يقال من الشروط التي يشترطها غيرنا على ما سيجي تفصيله لانا اذا اعتبرنا وجود العلم استغنينا عن ذلك كالخامع هذا انه كل الشروط التي لو لم يكن المخبرون عليها لما وقع العلم بخبرهم حتى اذا وجد بعض الاخبار ولم يحصل العلم عنده عرفنا انه لاختلال بعض الشروط فلانا بعد حصول العلم لنا بمخبر الاخبار نتكلم في ان هذه الاخبار لو كانت صادرة من مخبرين على صفات غير ما هم عليه الا ان لما وقع العلم بخبرهم فلا يقدح ذلك فيما اصلناه ❊ والذي حصله في هذا الباب ان يزيد المخبرون على اربعة فانه اذا انتقص عددهم عن ذلك لم يقع به العلم واذا بلغ عددا عظيما وقع العلم به لا محالة وما ان يقع عن هذا العدد الاول فكان خمسة او ستة الى ان ينتهوا الى الخلق العظيم فهو من الباب الذي يجوز وقوع العلم عنده ويجب ان يعرفوا ما اخبروا عنه ضرورة فان عرفوا استدلالا لم يقع العلم بخبرهم ويجب ان يكونوا عددا لا يتفق في احوال الناس معتبرا في العلم بخبرهم حتى يقع العلم الواحد من الناس بخبر عدد ولا يقع لغيره بمثل ذلك العدد ولا ان يقع بعدد مخصوص بعينه ولا يقع له العلم بعدد مثلهم قد شاركوهم في صفتهم حتى لا يقع الخلف في حال المخبرين ولا في حال السامعين وما عدا ذلك فما لا دليل عليه حتى ان الاخص وقوع العلم بعدد يستر البعض ولا ان نراعي من صفاتهم اذ يعد ما ذكرناه في كل واحد من هذين خلاف اعني في التفرقة بين عدد وبين اعتبار صفاتهم وسنذكره من بعد اذا اتينا على بيان

هذه الجملة ❊ فاما الذي يدل على ان العدد يجب ان يزيد على اربعة فهو مركب من طريقة عقلية وسمعية وذلك لانك تقول لو وقع العلم بخبر اربعة لوجب ان يقع بخبر كل اربعة صفتهم صفة هولا وهو الذي ذكرناه في الشرط الثاني واذا صح ذلك وشهد عند الحاكم اربعة ان فلانا زنى بفلانة فلم يقع للحاكم العلم الضروري فلا بد من ان يقطع على انهم كذبة او فيهم واحد كاذب او شهدوا بما لم يعرفوه ضرورة او ان الواحد منهم بهذه الصفة وهذا يرده الى القطع على انخرام حال الشهادة عنده ومع هذه الحالة لا يجوز ان يحكم بشهادتهم وان زكوا لانه يكون حكما بخلاف ما علمه وقد اجمعوا على انه ليس للحاكم ان يحكم بخلاف علمه واجمعوا انهم عند التزكية يجب على الحاكم ان يحكم بشهادتهم فصار هذا المذهب قايدا الى الرد لاجماعين من الوجه الذي بينا او ان نتفاوت حال العدد الذي يقع العلم بخبرهم فهذه صورة هذا الدليل وقد اوجب ان لا حظ لخبر الاربعة في وقوع العلم فلاجل ذلك جاز للحاكم ان يحكم بشهادتهم عند التزكية وان لم يقع له العلم ولا يكون فيه حكم بخلاف علمه ❊ وليس لاحد ان يقول ان الشهود انما اتوا بلفظ الشهادة لا بلفظ الخبر فلذلك جاز ان لا يقع للحاكم العلم لان الشهادة خبر مخصوص وانما اوجب الشرع اعتبار هذا اللفظ لا ان فيه خروجا عن كونه خبرا ولاجل هذه الطريقة لم يفترق الحال بين ان يكون ذلك بالعربية او بالعجمية بل لو كانت هناك اشارة تنبي عن مثل ما انبا عنه كونه خبرا لوقع العلم الضروري فبطل اعتبار اللفظ في هذا الباب ❊ فان قيل ان من حكم شهود الزنا ان يشهدوا مجتمعين ومتى كانوا بهذه الصفة كانوا في حكم المتواطين على هذا الخبر ❊ ومن حق ما يقع العلم به من الاخبار ان يرتفع عن المخبرين التواطؤ وذلك لا يثبت الا عند الافتراق والانفراد وهذه حال الاخبار فلهذا وقع العلم بخبر اربعة متى اخبروا على الحد الذي ذكرناه وان لم يقع العلم بشهادة شهود الزنا وربما تقوى هذا بان يقال من حكم الاخبار التي يقع العلم الضروري بخبرها انه لن يترتب العلم على الظن فلا يزال يقوى الظن حالا بعد حال بالخبر بعد الخبر حتى يبلغ في القوة العلم ولن يكون كذلك عند اجتماعهم على الشهادة ❊ قيل له اما اعتبار الاجتماع في شهود الزنا فهو انما يتاتى على مذهب العراقيين وعند غيرهم لا يجب ذلك وعلى كل حال فحال الشاهد انما يتوجه على قول من يجعل العلم بمخبر الاخبار استدلاليا لا يتراعى زوال التواطؤ عن المخبرين فاما اذا كان ما نقول من ان المعتبر هو حصول العلم الضروري فلا حاجة بنا الى ذلك ❊ وبعد فلا فرق في وقوع العلم بالاخبار بين اجتماعهم وانفرادهم لانه قد يخبر بالانفراد والاجتماع عن البلدان والملوك فيقع العلم عند بلوغهم عددا مخصوصا ❊ وكما يقع العلم والحال هذه فقد يقع عند خبر الجمع العظيم دفعة واحدة من دون اختلاف المجلس بهم بل لعل هذا ادل واقرب فبطل ما ادعاه السايل ❊ واما اعتبار تقدم الظن فلا يصح لانه لو جعل شرطا للزم ان يجب حصول العلم ومعلوم ان عند وجود العلم تزول الظن فلا معنى لما قاله ❊ فان قيل فانتم تجوزون وقوع العلم بخبر خمسة ومع ذلك فلو شهد عند الحاكم خمسة فلم يقع له العلم جاز ان يرجع الى التزكية ولا يكون حاكما بخلاف ما علم فهلا كان مثله في الاربعة ❊ قيل له انه في الاربعة يقطع على انخرام الشهادة لان اي وجه من الوجوه التي ذكرناها كان السبب في ان لم يقع له العلم فالشهادة منخرمة به ووقع قطع الحاكم على بطلان حال الشهادة فكيف يجوز رجوعه الى التزكية وهل ذلك الا حكم بخلاف علمه ❊ وليس كذلك اذا كان الشهود خمسة لان احد ما يجوزه في السبب الذي لاجله لم يقع له العلم هو ان يكون الواحد من جملتهم كاذبا او مخبرا لا عن مشاهدة وهذا الواحد يستغنى عنه ولا تنخرم الشهادة بفقده فلا يكون الحاكم والحال هذه قاطعا على خلاف حال شهادتهم ❊ وفي الاول يقطع على ذلك لان هذا الواحد اذا كان كاذبا فشهود الزنا قد صاروا ثلثة ولا يجوز له الحكم بشهادتهم وليس لاحد ان يقول فعلى هذه الجملة قد صار الحاكم

حالا بشهادة المجهولين وهذا انما قد منع الشرع منه • وذلك لان الذي منع الشرع منه هو الحكم بشهادة من لا يعرف
عينه ولا طريقته وقد عرف الحاكم ها هنا اعيان الشهود وعرف بالتزكية طرايقهم لا كنه جوز ان يكون
احدهم كاذبا ولا مانع يمنع من الحكم بشهادة من هذه سبيله اذ ليس ذلك هو الجهالة المانعة من الحكم • فان قيل
فالقسامة هي خبر وهم يبلغون في العدد خمسين ومن الجايز وقوع العلم عندكم بخبرهم •• ومع ذلك فان الحاكم اذا لم
يقع له العلم بخبرهم يحكم ايضا ولا يكون حكما بخلاف ما علمه •• فاما ان تقولوا ان الخبر الخمسين لا يجوز وقوع العلم
واما ان تقولوا ان الحاكم يجوز ان يحكم بخلاف علمه •• قيل له ليس يخلوا حال القسامة من احد امرين • فاما ان يقع احلاف
المدعين او احلاف المدعى عليهم فالاول هو قول الشافعي •• والثاني قول العراقيين وعلى كل واحد من الامرين لا يلزم ما
يقوله في الخبر وذلك لان المدعين ان حلفوا فكل منهم يحلف ان هذه اللوثة عنده دلالة على ان هولا الذين قتلوا هذا
القتيل وطريق هذا هو غالب الظن ومن حق العلم بخبر الاخبار الا يقع الا بعد ان يكون المخبر عالما ضرورة بما اخبر
فاما الاخبار عن غالب الظن فلا يقتضي الوقوف وان حلف المدعى عليهم فمخبر خبر احد المخبرين غير مخبر خبر الاخر لان
ان كلا منهم يحلف انه ما قتله ولا عرف له قاتلا ويمين الاخر لا يتضمن ان الاول ما قتله وانما يتناول ان الحالف ما
قتله ومن حق العلم الضروري انه لا يقع باخبار المخبرين الا بعد ان يتفقوا على الاخبار عن مخبر واحد وذلك غير موجود
في القسامة فبطل هذا السوال •• فان قيل ولم قلتم انه لو وقع العلم بخبر اربعة لوجب ان يقع بخبر كل اربعة صفتهم صفة
هولا حتى يتم لكم ما بنيتم عليه دلالتكم وفي استقامة كلامكم هذا الموضع هو الشرط الثالث الذي تدعونه من وجوب
الاطراد في المخبرين والمخبرين •• قيل له لان ما كان طريقا للعلم من الاخبار في بعض المواضع لم يجز اختلاف
الحال فيه عددا وصفة يبين هذا ان خبر الجمع العظيم لما كان سببا للعلم الضروري لم يجز اختلاف الحال فيه فكان كل
جمع بلغوا في العدد مبلغهم وقع العلم بخبرهم وكل واحد من المخبرين كما جيد في وجوب وقوع العلم له عند اخبار هولا
ولولا ذلك لجوزنا ان يقع العلم لزيد ولا يقع لهم ويقع انهم في سماع الاخبار والاختلاط بالناس على سوا وهذا يوجب ان
يصدق من اخبر انه لا يعرف ان في الدنيا مكة مع انه سمع الاخبار على حد ما سمعناه وساويت وجوب الاطراد من الجانبين جميعا
في العدد الكثير وجب مثله في كل عدد يقع العلم بخبرهم لم تستوفي الذي ذكرناه على ذلك وهذا هو الصحيح في الدلالة دون ما قاله
انه لو كان ها هنا عدد يقع العلم بخبرهم وعدد مثلهم لا يقع العلم بخبرهم لوجب ابانة هذا العدد منهم بامر من الامور والا
ادى الى نقض العادة لمن لقايل ان يقول فلا جاز نقض العادة فيما اجل هذا العمل وليس يجب ابانتهم لان غير هذا العدد قد
يشاركهم هذا العدد في وقوع العلم بخبرهم والاولى رده الى الجمع العظيم وان بين ان العادة لم تفترق في المخبرين ولا
في المخبرين •• فان قيل فلا جاز ان تتفاوت الحال في ذلك بالكثرة والقلة فمتى كان المخبرون قد بلغوا عددا كثيرا لم
يختلف ما قلتموه ووجب اطراده ومتى كانوا عددا دون هذا العدد جاز ان تختلف الحال فيه فوقع لواحد ولا
يقع لاخر او يقع بخبر هذا العدد القليل ولا يقع بخبر مثلهم وحالهم في ذلك بمنزلة محل الدرس الكثير لمن
العقلا لا يتفاوتون في حصول الحفظ لهم في الاية من القران او البيت من الشعر في المرة والمرتين
يتفاوتون فكذلك ما ذكرناه •• وكذلك الطعام الكثير لا تختلف الناس في الشبع به وقد يتفاوتون في القليل فيشبع
به واحد ولا يشبع به صاحبه •• قيل له لا بد من ان يكون لنا سبيل نعلم به حال غيرها من العقلا فيا هو

يلزمه

ضرورين للعلم يلزمه بكل الفعل لمن علم بانه في الغير تكليفا لا يتم الا بذلك وليس الوجه في هذا الباب الا ان نحافظ على طريق العلم
فيقضي بانه لا يختلف في العقلا فاذا ما حصل الناظر حصوله لمن هو فيه حاكما عند وجود الطريق فيه ولا نراعي في هذا الباب تكثر
ذلك الطريق ولا انتفاء في قليله وكثيره •• يبين صحة هذا ان الادراك لما كان طريقا من طرق العلم وجب استوا الحال فيه في
جميع العقلا اذا صحت حواسهم وزالت الموانع عن المرئي ووجب حصوله لكل عاقل كما وجب حصوله لنا ولم يختلف الحال بين قليله
وكثيره حتى لا تخرج الراي في علمه بما يدركه الى ان يدركه حالا بعد حال ولو جاز ما قالوه في الاخبار مع انها طريق العلم لجاز مثله في
الادراك وقد ثبت خلافه وليس هذا من باب الشبع والري بسبيل لانه ليس مما له تعلق بطرق العلوم وانما اجرى الله تعالى احوال
الناس في قوة الشهوة وضعفها على ما يعلم من مصالحهم فيه فلذلك جاز الاختلاف •• واما في الدرس فانا لا نجعله طريقا للعلم
فلذلك جاز اختلافهم فيه واجرى العادة في كثيره على حد لا تختلف العقلا في الكثرة في الحقيقة طريق وهذا السايل قد جعل
خبر الاربعة طريقا من طرق العلوم فلزمه ما ذكرناه الا ان يقول ان الذي اجعله طريقا مقطوعا به هو خبر الجمع العظيم وما عداه
لا اعطيه هذا الحكم بل انزله منزلة الدرس القليل في ان العلم لا يجب حصوله عنده بكل حال فيصعب حسن التمايز بينهما وعلى كل حال
فالدلالة التي قدرناها انما تبطل قول من اوجب وقوع العلم بخبر الاربعة ~~وللجواز طرها فان~~ فلزمه ان يقع للحاكم حتى اذا لم يقع علم
احد الوجوه التي قدمناها فاما من قال نجوز ان يقع العلم بخبر الاربعة وللجواز طرها فحاله في الاربعة يجري على حالنا في الخمسة لانا نجيز وقوع
العلم بالخمسة ومع ذلك فلو اخبرنا خمسة ان الامير ركب فلم يقع لنا العلم فانا لا نقطع من حالهم على انهم كاذبون لعرفنهم كاذب بالتعقد
العلم بالخمسة ومع ذلك فلو اخبرنا خمسة ان الامير ركب فلم يقع لنا العلم لا يجب ان نقطع بما قلتم فالمشكل
يجوز ان يكونوا صدقوا ولم يقع لنا العلم فهكذا الخصم يقول في الاربعة لانه مهما لم يقع للحاكم العلم لا يجب ان يقطع
من هذه الجملة هو ما اشرنا اليه وفيه خطره •• وقد استدل ابو علي بطريقة اخرى وان كان هو قد اعتمد الاولى ايضا في ان خبر الاربعة لا يقع به
العلم • وهذه الطريقة هي ان نبني على ان للحاكم ان يحكم بعلمه من حيث كان اقوى من البينة التي توجب غالب الظن ونبني على انه لا فرق في ذلك
بين الحقوق والحدود •• فاذا ثبت هذا الاصل •• قلنا فلو صح وقوع العلم بخبر الاربعة على شي من الوجوه لجاز ان يشهد عند الحاكم اربعة
ان فلانا زنى بفلانة فيقع له العلم الضروري بذلك في بعض الاحوال ثم يلزمه العمل بما علمه وان كان الشهود غير عدول ولا قامت بينة
بتزكيتهم ولا ادى الى ابطال حد وفي اجماع الكل على انه لا يجوز ان يحكم بشهادة الاربعة الا بعد ثبوت عدالتهم • ولنا في البينة بتزكيتهم
دليل على انه لا حظ لخبر الاربعة في وقوع العلم الضروري اصلا ولولا ذلك لجاز ما ذكرناه على وجه ما • وهذه الطريقة وان كانت اقرب
ما خذا فسوال الخمسة يرد عليها لانه وان جاز للحاكم ان يحكم بعلمه فلو شهد عنده خمسة لما صح ان يحكم للابعد التزكية والتعديل وان كنا
نجوز وقوع العلم بخبر هذا العدد وما زاد عليه فليس المانع اذا من جواز حكمه بشهادة هولاء الاربعة الا انهم لم يزكوا اذا العلم بخبرهم لا يقع بل
الشرع اوجب عليه الرجوع الى التزكية اذا كان اقامة الحد عن شهادة فهذه جملة ما يذكر في هذا الباب • والله اعلم به •• فان قيل
فبينوا الشرط الثاني وهو وجوب كون المخبر عالما بما اخبر به ضرورة • قيل له الامر في ذلك ظاهر لانا قد عرفنا ان ما نعرفه بالاستدلال من
مسايل الديانات لا يقع لمن نخبره العلم الضروري مع ان يدون عدد المسلمين يقع العلم الضروري اذا اخبروا انهم شاهدوه او عرفوه
باضطرار • واذا كان مع حصول العلم المكتسب لا يقع العلم الضروري بخبره فالكان اولا بالمولد او المبعث اولى بذلك لانه انتقى حالا من العالم
بالشي استدلالا •• فان قيل تشترطون ان يكون علمه حاصلا عن مشاهدة اولا • قيل له ليس المعتبر الا كون المخبر عالما بما اخبر عنه
ضرورة سواء كان حصوله هذا العلم عن مشاهدة او غيرها اذ في الموضع الذي اخبر عن مشاهدة لم يكن المؤثر في نفس المشاهدة ولا
اوجب حصول العلم مع ظنه لما يشاهد نعرفنا ان المؤثر ما قلناه • وعلى هذه الطريقة يصح ان نضطر الى قصد الرسول صلى الله عليه في تحريم اصول
المحرمات بالاخبار وان لم يكن ذلك من باب ما نشاهده او يشاهده من نخبر به فالمراعى حصول العلم الضروري فقط •• فان قيل
فهل تشترطون في المخبرين او انفا ان يكونوا كاملي العقول او يصح ذلك في المراهقين ايضا • قيل له

قد ذكر شيخنا رحمه الله في شرح الكتاب انه لا يجب اعتبار ذلك فان العلم قد يقع بخبر البراهمة لنا ولا يقع لهم بخبر مثلهم فقد يكون ان
يعلم المخبر ذلك الشيء ضرورة ويصح في المخبر مثله . وقد ذكر في شرح المقالات لست اعرف في ذلك نصا لاصحابنا وان كان الاقرب ان لا
اشتراط كمال العقل وهذا صحيح ظاهر . فان قيل فقد اغفلتم شرطا لا بد منه وهو ان لا يكون السامع عالما بما اخبر عنه لانه متى علم ذلك
لم يصح له العلم بالاخبار . قيل له ان ذلك مفهوم من كلامنا لانا انما نتكلم في الشروط التي عندها يعلم السامع بالاخبار ما لم يكن عالما
به حتى يكون الخبر طريقا لعلمه وان كان لو عرف ذلك الشيء باستدلال لصح في الخبر ان يكون طريقا للعلم الضروري كما نقوله في المشا
هدة ولا اقرب الا خروج المشاهدة عن كونه طريقا للعلم بما قد عرف ضرورة بالخبر وان كان لو عرف ذلك بالمشاهدة لما صار الخبر
طريقا اليه . والفرق بينهما ان الادراك موجب للعلم بالمدرك والخبر يحصل عنده العلم من جهة الله تعالى بالعادة فلا حظ له في
الايجاب والقوة كما ثبت في الادراك فعلى هذا اذا عرف الشيء مشاهدة ثم تواتر عليه الخبر لا يتجدد له علم ولو عرف بالخبر ثم شاهد
لتجدد له علم والله اعلم بذلك . واعلم ان الخلاف في هذا الباب يقع من وجهين احدهما ان يعتبر في صفات المخبرين ما لا
يعتبره والثاني ان يحصر من يقع له العلم بخبره بعدد لا يقع بما نقص عنه وكلا المذهبين مما لا دليل عليه . فاما الاول فهو ان
يعتبر كون المخبرين مؤمنين على ما قاله بعضهم او يعتبر كون جماعة في جملتهم معصومين لا يكذبون ولا يبدلون او ان يكون
في جملتهم واحد معصوم لا يجوز ان يكذب ويبدل على ما قاله ابو الهذيل وعباد ثم ربما جعلوا العلم واقعا بخبر ذلك الجماعة
وربما قيل لا بد من خبر الجماعة في وقوع العلم وبالجملة يقع هذا العلم ولكن لا بد ان يكون فيهم هذا الواحد المعصوم او
الجماعة المعصومة . وحتى حكي عن عباد انه قال اذا كان خبر المسلمين يقع العلم عن البلدان والملوك فيجب ان يدل ذلك على
ان في جملتهم حجة واذا كان فيهم حجة فيجب اذا اخبر وادعى نبوة النبي صلى الله عليه ان يكون صادقا ولئن كان عباد قد اعتقد صدق
الرسول صلى الله عليه والربيع دعوى النبوة بهذه الطريقة حيث عليه الجهالة فعظم خطاؤه لانه يقع العلم باخبار اليهود وغيرهم عن
البلدان وغير ذلك فيجب ان يكون فيهم حجة ثم اذا اخبروا عن ان شرعهم لا ينسخ يجب ان يرجع اليه . وجملة ما يورده في
ابطال هذه المقالات ان الدليل انما قام على ان من حق المخبرين ان يعرفوا ما اخبروا عنه ضرورة وما زاد على ذلك فلا دليل عليه
فاعتبار الايمان والعصمة لا وجه له . وبعد فان بخبر اهل الروم وغيرهم من الكفار يقع العلم الضروري مع انهم ليسوا مؤمنين ولا فيهم
حجة معصوم على ما قالوه في الجملة والتفصيل وكذلك فاخبار الملوك واسرارهم يقع الباطن جهة اصحابهم دهرهم وفسقهم مع ذلك يقع لنا العلم به فقد
صار من يعدو ويبدل من الكفار والفساق يقع لنا العلم باخبارهم فبطل ما اعتبروه . وبعد فكان يجب اذا اعتقدوا ان الحجة في المخبرين وانهم
كلهم حجة عليهم التغيير والتبديل ان لا يقع لنا العلم . ومتى قيل ان العلم بها هو ضروري فما اجرى الله تعالى العادة بان يفعله الا على
هذا الوصف قيل لهم وما الذي احالكم الى ذلك ولا فصل من دليل او ليس هذا يوجب ان لا يقع العلم بخبر الكفار والفساق وقد عرفنا
خلافه وبعد فلا حجة اعظم من النبي صلى الله عليه وقد اخبر اليهود بانه اسري به الى الشام فلم يصدقوه ولا وقع لهم العلم به
فكيف يقع العلم على حجة بخبره وعلى انه كان يجب ابانة ذلك الواحد من غيره لكي يرى خبره فقط كما يقع ابانة الرسول عليه
السلام من غيره بالاعلام المعجزة او كان يجب ابانة الجملة التي فيها هذا الواحد من غيرها وكل ذلك فاسد . واما الخلاف
الثاني فهو التحديد بعدد حتى لا يقع عند نقصان ذلك العدد . فقد حكي عن عباد انه حصره بالخمسة فقال بخبرهم يقع العلم
لا بما دونه ولا اعرف له في ذلك شبهة . وحكي عن ابي الهذيل انه قال انما يقع العلم بخبر عشرين من حيث ان الله تعالى اوجب
الجهاد على العشرين فقال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين . وليس تحليل هو جهاد الكفار الا بعد ان اقام الحجة عليهم
بالمعجزات الظاهرة على الرسول صلى الله عليه فيجب ان يكون العدد الذي يقع العلم بخبرهم عشرين . ومنهم من

حصره بالخمسين اعتبارا بالقسامة . ومنهم من حصره بالسبعين استدلالا باستصحاب موسى عليه السلم لهذا العدد حتى تقوم الحجة
بهم اذا اخبروا عن سماع كلام الله جل وعز جهرة . ومنهم من حصره على ثلثمائة من حيث استصحبهم النبي صلى الله عليه واله
في غزوة بدر ويكون وجه الدلالة من ذلك مثل ما حكيناه عن ابي الهذيل في العشرين . وكل هذه الاقوال فيما لا وجه له فيفسد
فيجب اذا قطع على ان خبر الاربعة بعد لا يقع العلم ان يكون ما زاد عليه يجوز وقوع العلم بخبرهم وان يجوزوا متى بلغوا العدد الكثير
ان يقطع على وجوب العلم بخبر خبرهم من دون حصره بعدد . والشبهة التي حكيناها في العشرين لا تصح لانه تعالى انما اراد ان
يبين وجوب ثبات الواحد للعشرة ثم صار ذلك منسوخا ولم يرد ان يبين ان العدد الذي تقوم بهم الحجة على الكفار ما هو
الا ترى انه لو مست الحاجة الى الجهاد ولم يوجد في المسلمين من له في ذلك الغناء والقوة الا واحد للزمه الجهاد مع انه لا يقع
العلم بخبر الواحد ولا تقوم الحجة به . واما القسامة فقد بينا انه ليس بخبر عن مخبر واحد وليس طريقه الا غالب الظن دون
اليقين والقطع . واما اعتبار السبعين فان الله تعالى انما امره بذلك لضرب من الصلاح ولا فوض عليهم اعلم في باب الحجة منهم فلم يكن
الغرض ما ظنوه . واما استصحاب النبي صلى الله عليه واله في غزوة بدر لمن استصحب فلان المسلمين كانوا اهل القلة لا للغرض الذي
ظنوه الا ترى انه لما كثر المسلمون في حنين حتى بلغوا احد وعشرة الاف على ما قال تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم
استصحبهم ولم ينقض ذلك ان العلم لا يقع الا بهذا العدد العظيم . وقد ذكر رحمه الله في اخر الباب انه ليس من شرط وقوع
العلم بخبر الاخبار ان يصدقهم الكل وهذا هو ما يحكى عن ابن الروندي والامر في بطلانه ظاهر لان العلم بتصديق التابعين
اياهم يتعذر حصوله لانهم لا يشاهدون اجمع فيعرف تصديقهم هؤلاء للمخبرين ثم بعد فانه يوجب ان لا يقع العلم اصلا لان
هذه الجماعة اذا اخبرت جماعة اخرى فانهم يصدقونها ما لم يعرفوا ان غيرهم قد صدقوها . والطائفة الاولى لا يصدقونهم ما لم يعلموا ان
الاولى قد صدقوها فيقف البعض من ذلك على البعض فلا يقع العلم باخبارهم اصلا فيجب ان نقتصر على الشروط التي تقدم ذكرها
ونحذف ما عداها . وبالله التوفيق

باب في ذكر الاخبار التي يعلم مخبرها باكتساب والدلالة على ذلك

قد بدا في الكتاب بذكر الاخبار المتواترة ولكن الذي يتصل بالمعاني هو ما نريد
هذا الباب هو كلام في الخبر الذي تعرف صحته باستدلال . ومعنى التواتر في الاصل هو التوالي على الشيء حالا بعد حال
وقد خالف في وقوع العلم بخبر الاخبار
التي يعلم صدقها الاستدلال ومعنى التواتر في الاصل هو ان يتوالى على الشيء دفعة واحدة او متفرقا . وقد طعنا في اصول
بيانه . والحال في ما نذكره لا فرق بين ان يتوالى على الشيء دفعة واحدة او متفرقا . وقوم من البراهمة مذهب المجبرة فجعلوا ذلك طعنا في اصول
الشريعة وطرق عليها في اصل النبوات وما يدل عليها من الاعلام المعجزة وقد يقوم العلم القول في ان العلم بخبر الاخبار المتواترة
حصل ضرورة عند استكمال شروطها . وهذه المسئلة التي نريد بيانها تجري القول فيها على ضرب من التقدير بان يقول لو لم يقع العلم
الضروري بخبرهم كان الاستدلال لا بد على حد ما اخبروا عنه ممكنا كما انا لو فقدنا حاسة الرؤية لصح العلم بالمدركات بخبر الرسول صلى الله عليه
والدوران كان لا بد عند ان حصول العلم الضروري من اجتمعت الشروط التي نذكرها في هذا الباب لئن ما اقتضى وقوع العلم في بعض
المواضع عند وجود هذه الاخبار المخصوصة يقتضيه وقوعه في كل موضع وان لا يختلف الحال فيه فلذلك نتكلم هاهنا على ضرب من التقدير هذا
هو ظاهر كلام ابي علي وهو الذي جرى مثله لابي هاشم في بعض كتبه وان كان قد قال ايضا في غير هذا الموضع انه يصح خبر الرسول صلى الله عليه
وان كان لا بد عند نا من حصول العلم الضروري من اجتمعت الشروط لا الاستدلال لا يخبرهم بان يقدر نقصان عددهم عن عدد من يقع العلم
الضروري بخبره فلا يقع العلم ضرورة وانما يقع الاستدلال فالحال بينهما هو في هذا الوجه ولا فيهما اتفاق على ان العلم الضروري
واقع عند خبر هؤلاء لا العدد الذي يصف حالهم وانه لم يقع لا الاستدلال لما هم عليه من الصفات على صفة الخبر
وانما يعتبر بيان شرائط التواتر منا وان يقع العلم الضروري بخبر المخبرين يدفع الى

ذكرنا بعد الاستدلال. فاما شيوخنا فاذا اوردوا وقوع العلم الضروري فان في كلامهم ذلك وان كان كثير ممن تكلم في هذا الباب لم
يحصل الشروط على ما يجب تحصيله وانما يجب مراعاة شروط في ذلك لانه اذا كان قد وقع تواتر الخبر على الخبر على السمع فيقع
العلم وعند تواتر ما لا يقع ولا بد من بيان التفاصيل الحالين فيعلم ان عند فقد المعرفة قد وقع في بعض الشروط خلل وجملة الشروط
ان يكون المخبرون قد بلغوا عددا كثيرا لا يقع فيما بينهم مواطاة ولا تخويف السلطان او ترغيبه ولا يظهر الحال فيه بل يخفى ولهذا
سبيله باهل بلد او باهل محلة كبيرة لان العادة جارية بان العدد الذي يبلغ هذا المبلغ لا بد من ان يظهر حالهم ولا يكتم وعلى هذا لا
يجوز ان يواطئ السلطان قوما على قتله ثم ينسب ذلك الى بعض اصحاب المقتول الا وذلك يظهر عنهم وليس يضر الجهل بتقدير
هذا العدد اذا كان معلوما على الجملة كما انا نعلم على الجملة انه لا بد من اجزاء كثيرة ليصح ان يكون بلبنة ببنية الحي ولا يعلم تفصيل
تلك الاجزاء ثم لا يضر في العلم الذي قد حصل لنا من جهة الجملة فكذلك ها هنا فهذا شرط ثم يجب ان يعرف زوال التواطؤ عنهم
بالمكاتبة والتراسل والتشاعر وكذلك ما يجري مجرى التواطؤ من تعقيد دينه او تخويف مخوف او ترغيب مرغب
الى ما شاكل ذلك ثم يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه ضرورة اما لمشاهدة او غيرها وان يكونوا مخبرين عن مخبر
واحد دون ان تفترق بهم المخبرات حتى يخبر هذا عن شيء وذاك عن غيره ثم يكون ذلك المخبر مما يتجلو الحال فيه وتظهر
وتزول عنه وجوه اللبس فاذا تكاملت هذه الشروط امكن الاستدلال بصفاتهم على صدقهم فيما اخبروا عنه وانما
ذكرنا ان يكون عددا كثيرا لان الواحد او العدد القليل قد يقع منه الكذب لبعض هذه الاغراض ولا يجب ظهوره عوضه
بل قد يخفى في اكثر الاحوال وهذا في الجمع الكثير يتعذر وبهذه الطريقة عرفنا اختلاف الواحد والاثنين وجد اهل البلد في ارشاد من
يسترشد فان الواحد من المسترشدين لطريق الجامع قد يجوز ان يكذب المسترشد وهو واحد مجانة او لبعض الاغراض ولا يتفق من
جماعتهم الا ان يتعمدوه بل يكونوا في ذلك شاهده لا عن مواطاة او ما يجري مجراها فحال الواحد بخلاف الجماعة اذا شملها داعي واحد فكما لا
يقع العلم بخبر الواحد فكذلك الجماعة التي سبيلها هذا السبيل ولا شبهة في مفارقة حال الواحد لحال العدد الكثير لانا نعرف
بالعادة انه قد يتفق من الواحد والاثنين تناول ماكول واحد والاشتغال بحرفة واحدة او لبس زي واحد ولا يقع من جهة العادة
ذلك في الجمع الكثير فكذلك في المسئلة التي ذكرناها وشرطنا ان يعري خبرهم عن مواطاة ومخافة او ما شاكلهما لان عند حصول
بعض هذه الاسباب قد عرف بالعادة صحة وقوع الاخبار من المخبرين على خلاف ما هي به فيخبرون والحال هذه مجرى المتحمل الذي
يجوز ان يكذب لبعض الاغراض فكما لو اردنا ان يستدل بخبر الواحد على صحة ما تناوله لكان لا بد من ان يعرف زوال الكذب عنه
او يقترن به قرينة على ما نقوله من بعد وكذلك حال الجماعة وقد يقع الاتفاق من الجمع الكثير على فعل واحد لداع ديني فيقوم ذلك
مقام التواطؤ على ما يعلم من حال المسلمين في حضورهم الاعياد والجوامع وما شاكل الحج فثبت انه لا بد في اجتماع الجماعة على شيء من
الاشياء والوقت واحد من داع يدعو الى ذلك فاذا عرفنا زوال التواطؤ وما اشبهه فلا بد من ان يكون هناك داع اخر وهو
علمهم بصدقهم على ما نبينه من بعد. وشرطنا ان يعلموا ما اخبروا عنه ضرورة لان العالم بما اخبر به لاجل دلالة لا يقع
العلم بخبره وان كثر العدد فقد علمنا ما يعلم من حال جماعة المسلمين اذا اخبروا مخالفيهم عن جملة الاسلام لان ذلك لا يقتضي وقوع
العلم بخبرهم وكذلك لو اعتقدوا ذلك عن شبهة لان مخالفينا خبرونا عما اعتقدوه من الباطل ومن المحال وقوع العلم
العلم بخبرهم ولغير ذلك اذا كان طريق العلم الاضطرار لان
بذلك وكان في ظاهر هذا يعتقد المجبرة ان المخبر قد تصور الشبهة بصورة الالاه ... ان يفتروا فوائد في
هذا الوجه يتفقه فيه. وشرطنا ان يعرف المخبرون الذين اخبروا عنه واحدا لان الجماعة التي ذكرناها يجوز ان يكون كل واحد
الكذب من دون داع يجمعهم لافتراق المخبر بهم فيكذب هذا في شيء ويكذب صاحبه في غيره ثم كذلك لان كل واحد
منهم يخبر لداع يخصه فاما والمخبر واحد فلا يتفق الكذب منهم الا لداع الذي يجمعهم وهو نظير ما قدمناه من
الماكول الواحد والزي الواحد والاسم الواحد والصناعة الواحدة لان العادة قد جرت باختلافهم في هذه الامور
الا لداع يجمعهم عليه وجرت ايضا بان يفتروا فوائد فيتنزيا هذا بذي

او ما كان ماكولا او يتسمى باسم وغيره فيسلك طريقة غير طريقته فكذلك الحال في المخبرات الكثيرة والمخبر الواحد
وشرطنا ان يتجلو الحال فيه لئلا يخبر فلا يلتبس لان عند اللبس قد يجوز فيهم ان يعتقدوه لا على ما هو به. وقد يجوز
خلافه كما ذهب عن العلم العلم به وان كان قد تقدم في القول وعلى هذا حمل المعترض على هذه الطريقة منعنا من خبر النصارى
عن صلب المسيح لانه وقع الاشتباه في الشخص المصلوب لما جرت العادة به من تغير المصلوب بالصلب فالتبس ومن الجائز
ان يكون هذا الشخص في الاصل مشتبها له وان كان عند التأمل لا بد من التمييز كما نقوله في التوامين ويجوز ايضا ان يلقي الله تعالى
شبهه على هذا الشخص عند ما رفعه اليه وهذا وان كان نقض عادة فلن يمتنع في وقت الانبياء. وقد منع من تواتر النصارى من
حيث انتهى اسنادهم الى افراد واحد او عدد قليل يجوز عليهم الغلط والكذب. وقد ذكرنا انه من حكم المخبرين ان يبلغوا عددا
مخصوصا فاذا تكاملت هذه الشرائط فالطريق الذي به يعلم انهم صادقون ما قد ثبت انه لا بد في هذه الجماعة من ان يكون لها داع
الى الاخبار بهذا الخبر اذ لا يجوز ان يتفق ذلك منها على طريق الغفلة والسهو لان هذا اذا امتنع في الاحاد فهو في الجماعة اكثر
امتناعا فاذا سبرنا احوالهم وعرفنا ان ضروب الدواعي كلها قد انتفت عنهم والمخبر عنه في نفسه جلي لا لبس فيه ولا
داعي يدعوهم الى ذلك الا علمهم بصدقهم فيما يخبرون وهذا مما بدعوا كما عرفنا مثله في الجماعة التي تستند الى خبر بعض
الجامع ان علمهم بالصدق يدعوهم كما ان الكذب يصرفهم الا عند عارض والعوارض التي تعرض فيه ما ذكرناه. فاذا عرفنا
ذو الطائفة صدقهم فيما اخبروا عنه فهذه طريقة الكلام في هذا الباب. واذا تقرر هذا الاصل فلا فرق بين الوقت
الواحد والاوقات فلاجله لا يجوز الكذب عليهم اذا استوت في الوقت الواحد والاوقات الكثيرة لان صفاتهم اذا كان المخبر قد شاهد ما اخبر عنه او علمه
الواحد في ذلك وبين الاوقات الكثيرة لان الخبر من خبرنا لا بد ان الاسناد في الاخير وهنا كلام في الطائفة الاولى من
في احد الحالين قائم في الاخر. وهنا كلام في الاسناد لا الخبر ما اخبر وبايه فالواجب ان يراعي في الطائفة الاولى حتى يستوي اخرهم
ضربه فاذا كان هؤلاء مخبرين عن غيرهم وعرفوا اخبارهم بحد ما اخبروا كذلك كل طائفة في كل عصر
الشروط ما اعتبرناه في هذه الطائفة حتى كانهم الذين تولوا اخبارنا عن انفسهم والنصوص التي ادعوها لانهم الان وان كانوا ذوي
ولولهم ويكون الاوسط كالطرفين ولذلك منعنا من اخبار الامامية في النصوص التي ادعوها فكيف يجب الرجوع الى اخبارهم في
عدد وفيهم الصفات التي اشترطناها فليست هذه الحالة مستمرة بهم في كل عصر ولعل الرجوع اليه لانهم اليوم من وفور
هذا الباب ولوان الاعتبار الذي اعتبرناه صحيح للزمان انتفى بانقطاع تواتر النصارى في جميع الازمان واذا صح لنا هذا
العدد بزوال التواطؤ عنهم الى ما شاكل ذلك بحيث لا يخفى ولكن لم تتصل هذه الطريقة بهم ان المعجزات التي نقلها جماعة المسلمين لوجود
الاصل جعلنا طريقنا لمعرفة المذاهب المحكية عن العلما وعرفنا ايضا بها كثيرا من الكذب فيما اخبرت به ملتبس تحمد عليها ايضا كما ان
هذه الشروط فيه. ويتصل بذلك انه كما لا يجوز على الجماعة التي وصفناها الكذب ... فاذا عرف زوال ذلك وكما قد عرفنا ان الطباع
بشيء قد عرفته الا وهناك داع دعاهم الى الكتمان من تقية قد عبد او رهبة فاذا لم يقع منهم الاخبار ان لا تكون لذلك اصل. واذا ثبت هذا
مجبول على اظهار المرء ما عنده فما قد خفي عن الغير العالم به فيجب اذا لم تقع وجوه المخافة وكانت الحال حال السلامة
قلنا اذا كانت الصحابة قد بلغوا عددا كثيرا ثم زالت عنهم المواطاة ولو وجد نادا الحال هذه ان يتكلموا ذكر
فلو كانوا قد سمعوا النبي صلى الله عليه نص على امام بعينه لاوردوا الا ولما كتموه لا قدر وكان يجب ايضا ان يكون ها هنا
لم نا من ان في الشريعة زيادات كثيرة على ما نقلوا الينا قد ادعي فوها وكتموها عن الامة وكذلك يلزم تجويزنا ماتم زمان نبينا
بلدان واسعة وملوك عظيمة عنا اخبارهم وحل ذلك محلا خفائه فساده وكذلك لم يلزم تجويزنا ما نقلوه الينا ... فان قيل انما
صلى الله عليه ومعجزات غير ما نقلوه الى ما شاكل هذا وهنا يسند طريق العلم بالشريعة وغيرها. وقد يلزم ايضا تجويز كثما نقل
تريكم لتجويز الكذب على هذه الطائفة التي وصفتم حالها حتى لا تقع الثقة بخبرها. وذلك لان الطاعن في عنهم
مثل ما ادعيتم الطعن فيبطل ما اعتقدوه.

من أصناف المبطلين قد أخبروا عن مذاهبهم وقد وجدت فيهم الصفات التي ذكرتموها وإن كان خبرهم كذبا فإذا جاز فيهم الأخبار
على هذا الحد فكذلك فيما عداه من الأمور • قيل إنا قد قلنا أن تقولوا أن خبرهم عن صلب المسيح وغيره حق وصدق لوجود تلك الشرايط
أو أنه جاز كذبهم في ذلك جاز كذبهم في غيره فلا يقع العلم بمخبر الأخبار المتواترة • يبين هذا أن كل واحد منهم إذا جاز أنه يتعمد
الكذب وجاز عليهم لتساوي أحوالهم ويجوز أن يجتمعوا على الكذب • وبعد فإما أن يكون المانع من اجتماعهم
اجتماعهم على الكذب ما يرجع إلى جنسهم أو لعلة فيهم أو للعادة والأول باطل لأنه يوجب في آحادهم امتناع الكذب لأن الجنسية
موجودة • والثاني أيضا باطل لأنه لا علة نشار إليها وقد كان يجوز أن تلك العلة تتبع منهم مع الاجتماع على الكذب • وأما
الثالث فإنه يقتضي جواز الاختلاف فيه لأن ما طريقه طريق العادات فذلك واجب فيه لئلا يلتبس بالواجب فهذا من الحد
يقتضي بطلان قولكم في وجوب وقوع العلم بالأخبار المتواترة • وأما كتمان مثله فما منعتم من كتمانه فهو كما كتمت النصارى
كلام عيسى عليه السلام في المهد ونقلهم إحياء الموتى وكتمت القرآن وخفا الحال في ظهور المعجز فيما عداه من المعجزات وكذلك
فقد خفيت الحال في كيفية أحواله صلى الله عليه وكذلك حال القراءة في الصلاة والجهر والإخفاء والأذان • وكل هذا مشتبه
لما قلتم في وجوب ظهوره • قيل له أما أخبار النصارى وغيرهم من المبطلين فهي تابعة لاعتقاداتهم الفاسدة وهي
في باب أقوى الدواعي إلى جمعهم • ونحن قد شرطنا ألا يكون ذلك صادرا عن دلالة أو شبهة وهذا لا يمنع من وقوع
العلم بأخبارهم إذا أخبروا عما علموه ضرورة • وليس يجب إذا جاز على كل واحد منهم أمر من الأمور أن يكون هذه حال الجماعة
لأنا قد وجدنا أمثلة كثيرة فارق فيها حال الآحاد حال الجماعات فلا وجه لما قالوه • وقد بينا أيضا أن خبر النصارى يستند
إلى لبس داخل في المخبر عنه ويشترط ذلك أن يزول اللبس وينجلي الحال فيه فلهذا لم يصح خبرهم عن الصلب • وأما قولهم
أحوالنا ما تعرف الحكم فيه وإن لم يمكن الإشارة إلى العلة وصار في بابه بمنزلة علمنا بأن الطايفة الكثيرة لا يجوز أن يقع
منها التسوية بالتفتير بل من الواحد منهم أيضا إلا يقع ذلك إلا عن داع وعرض ثم لا يتأتى أن يقال إما أن يكون للجنس أو لعلة أو
للعادة لأنه يبطل ما حكيناه عنهم فكذلك الحال فيما سألونا عنه • والذي سأل عنه في الكتمان فقد يجوز أن يكون السبب
في ذلك أنه لم يحدث عند الجمع العظيم كما حدث إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص عند الجمع العظيم وقد يصح مثل هذا
في كثير من معجزات رسول الله صلى الله عليه وإن كانت العمدة في ذلك القرآن العظيم وفيه نقل القرآن وليس كذلك ما الإمامية هم في
كتمان النص • وإنما يوجب ألا يقع الكتمان بعد أن يكون الشيء ظاهرا للكل على حد واحد وأن لا يقع الاستغناء عن نقله
بل تكون الحاجة موقوفة عليه ونحو ما ذكرناه في أنه لم يظهر للكل ظهور إحرامه صلى الله عليه لأن أهل الإحرام لم يختلف فيه
وإنما اختلفوا في غير ذلك حين لم يسمع الكل التلبية والإهلال لأن اللبس ثبت في أحدهما وزال في الآخر • والحال في
الأذان وما شاكله نذكره من بعد • فإنه من باب ما قد نقل المؤذنون كلا الأمرين ليثبت فيه التخيير فلا كلام علينا فيه
وأما الغرض الثاني فإنما يعلم صحة الخبر لحال يرجع إلى المخبر فهو كخبر الله عز وجل لأن من حقنا أن نقطع على أنه ما شاء ولهذا صح الجد
لو حمل على قولنا إنه إذا كان لا يصح من دون القرينة أن يعرف المراد به ولا بد من بنا هذه الجملة على القول بالعدل • وكما ثبت
ذلك في خبر الله تعالى فهو ثابت في خبر رسوله صلى الله عليه لأن ما يتصل بالشرع فخبره هو خبر عن الله تعالى وقد قامت الدلالة
المعجزة على صدقه فيما يخبر به إلا أن يكون نفس الخبر هو المعجز بأن يتضمن الخبر عما يضمره فإن ذلك لا يطلع عليه إلا الله
جل وعز فيصير نفس الخبر هو المعجزة • فأما ما كان خارجا عن الشرع فتجويز الكذب عليه يقتضي التنفير
وقد منع الإجماع منه على ما قد مضى في أول الكتاب • ولا بد في ذلك أيضا من أن يبنى على العدل لأنه ما لم يثبت أن الله تعالى
لا يصدق الكذابين لا يصح خبر الرسول عليه السلام حجة وخبر الأمة حجة مجرد خبر الرسول لأن الدلالة له

فقد دلت على أنهم محجة خبرهم إن وقعت الشبهة في المقاصد فيه ولذلك وجب أن يجري على ظاهره أو على ما تقوم من القرينة
فيه • والضرب الثالث هو خبر الواحد الذي يجوز عليه الغلط والكذب لكنه يضاف إليه أمور تنبي عن صحته نحو ذلك
خبر الواحد بحضرة الجمع الكبير الذي تقدم وصفه عن حادثة وقعت فإنهم شاهدوها فإذا أمسكوا عن تكذيبه والإنكار
عليه دل على صدقه • ولئلا كذبوه نعلم أنه لا داعي لهم إلى إمساكهم عن النكير إلا علمهم بصدق هذا المخبر فيجري هذا
مجرى أن تتولى الجماعة الإخبار وصفتهم ما تقدم صفاتهم إلا أن الفرق بينهما أن الجماعة إذا أخبرت وقد يتصور وقوع العلم
من جهة الاستدلال وههنا لا يكون العلم إلا مكتسبا • وبهذه الطريقة يثبت كثير من المعجزات التي كانت تقع في المشاهد
والمجامع والغزوات فكان الواحد يرويه ويذكره ويدعي على الباقين مشاهدتهم له فلا ينكرونه مع زوال التواطؤ عنهم
نحو قصة الاستسقاء وحنين الجذع وحديث الميضاة وإطعام الخلق العظيم من الطعام اليسير إلى ما شاكل ذلك •
ومن هذا الباب خبر الواحد بحضرة الرسول عن أمر من الأمور يدعيه شرعا له أو يدعي أنه صلى الله عليه قد شاهده فقعد
هذا إذا كف عن النكير علم صدق هذا الخبر وإلا كان في حكم المقر غيره على الخطأ والكذب • وعلى هذه الطريقة وجب
أن ينكر صلى الله عليه الخطأ في الديانات إلا أن يكون قد سبق منه النكير وعلم من حاله أنه غير مؤثر بذلك أو يكون من باب مالا
يتعين بالشرع فأما إذا لم يكن خبر المخبر متضمنا لشيء من ذلك أو يكون من باب مالا فكفه عن الإنكار عليه لا يدل على صدق المخبر فيجوز أن يكون
صلى الله عليه محسنا للظن به إذ لا يعلم من الغيب إلا ما أعلمه الله جل وعز • ومن ذلك أن تجمع الأمة على التصديق لخبر بعض المخبرين فإنه
والحال هذه لا بد من صحته والقطع بصدقه لأنهم لا يتفقون على الخطأ وهذا لا إشكال فيه • فأما إن علمت الأمة بخبره بعض الآحاد
لأجل ذلك الخبر فهل يدل ذلك على قيام الحجة بهذا الخبر في الأصل أم لا قد اختلف فيه العلماء فالذي قاله أبو هاشم أن ذلك
واجب وهو الذي حكاه الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن وقال به أيضا • وهذا المذهب هو على العكس من قول من قال إن خبر
الواحد طريقه الاجتهاد فلا يجوز أن يتفقوا على العمل بموجبه لأنهم فيما طريقه الاجتهاد يختلفون • والذي يذهب إليه
كثير من أصحابنا وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين أن إجماع الصحابة أو غيرهم من أهل الأعصار على العمل بموجب الخبر
المنقول بطريق الآحاد لأجل نفس الخبر لا يقتضي بصحته في الأصل وقيام الحجة به والقطع على صدق الراوي فيه • وهذا هو الصحيح
وإن كان رحمه الله قد توقف في الكتاب فيه • وقال إن لنا نظرا أو نصر ما ذكرناه في الشرح وأزال التوقف • والذي لأجله
قال أبو هاشم ومن تبعه بذلك هو أن العادات أصل في قبول الأخبار فإنه لم تقم الحجة في الأصل قد جرت عادتهم بأن يقبله الواحد ويرده
غيره وما يقبله الكل فهو لأجل قيام الحجة به في الأصل ألا ترى أن ما نقله من الأخبار في أصول الدين نحو أخبار الصلاة والحج والزكاة
وغيرها لما قبله الكل دل على أنه معلوم عندهم وما ليس بهذه الصفة يقبله واحد ويرده واحد نحو خبر أبي سنان الأشجعي
في قصة بروع بنت واشق لأن عبد الله بن مسعود قبله وعلي بن أبي طالب عليه السلام رده ونحو خبر عائشة أن النبي صلى الله عليه تطيب
لإحرامه قبل أن يحرم فإن المروي أن عمر رده • وكذلك ابن عمر وقبله غيرهما وكذلك الحال في سائر الأخبار المنقولة بالآحاد
وكان أبو هاشم يبني على ذلك حديث الإجماع لأنهم كانوا متمسكين بالإجماع ولم ينقل عنهم سوى هذا الخبر فدل على قيام الحجة به في الأصل
وكان يقول لا يمتنع أن يكون هذه العادة توجد في هذه الأمة دون غيرها من الأمم • فلا يجب إذا اتفقت النصارى على ما يروى لها
من صلب المسيح أن يقضي بصحته أيضا • والذي يدل على صحة ما اخترناه هو أن خبر الواحد هو دليل من أدلة الشرع فقد يجوز أن يتفقوا
على العمل به وإن لم يقض بصحته في الأصل وقيام الحجة به حتى لا يجوز فيه الخطأ من بعض الوجوه بل إذا جاز اتفاقهم على العمل
بالشيء احتياطا واجب كان دليلا شرعيا بخبر الواحد بل أحق لأنه أقوى حالا منه ثم لا يجب في واحد من الحالين
أن يقضي إلى اليقين بل تكون طريقه غالب الظن فكذلك الحال فيما قلناه • وبعد فإنهم قد أجمعوا

على أن موجب خبر الواحد لأجله دون غيره حتى قطعوا الخلاف وتركوا طريقة الاجتهاد عنده وإن كنا نعلم أنه لا
يقع العلم بخبر الواحد ما لم ينضف إليه غيره من الوجوه التي تقدمت وذلك نحو رجوعهم إلى كتاب عمرو بن حزم في الديات
والزكوات حتى ترك عمر رأيه في التفاضل في دية الأصابع وحصل منهم الاتفاق على العمل به ولم يخرج عن باب الآحاد
وكذلك رجوع الكل إلى خبر عبد الرحمن في المجوس وأخذ الجزية منهم • ورجوعهم إلى خبر عائشة في وجوب الاغتسال من التقاء
الختانين فانقطع عنده الخلاف الواقع بين الصحابة • وكذلك رجوعهم إلى إيجاب الغرة في الجنين إلى ما رواه حمل بن مالك ولا يمكن
في شيء من ذلك أن يقال إنما اتفقوا على الأخذ بهذا الحكم متابعة لحكم عمر بن الخطاب لأنهم عملوا بالخبر لأنهم لو فعلوا ذلك لقامت
به الحجة • وهذا يحكى عن الشيخ أبي عبد الله في جواب ما يعتمد عليه من هذه الأخبار • وذلك بعيد لأن صرف عملهم إلى الخبر الذي عنده
عمل عمر بن الخطاب به أولى من صرفه إلى حكم عمر لأن الخبر بالرجوع إليه أحق من حكم الحاكم ولولا ذلك لجوزنا أن يكون إطباقهم
على العمل بموجب آية من الكتاب أو سنة الرسول صلى الله عليه لا لأجلها بل لحكم بعض الأئمة به وهذا ظاهر البطلان
هذا وتقليد عمر لا يجوز وليس يشاع تقليده كان الخبر بذلك أحق فبطل ما قالوه ويجمع أنه لا يجب القطع على صحة الخبر في الأطر
والعادة التي ذكرناها فالخبر ينكشف الحال فيه وطريق تصحيح خبر الإجماع نذكره في بابه
تمسك الصحابة بالإجماع لهذا الخبر وإن لم ينقل سواه ولخبر الإيراد من الأخبار حيث رد
الخبر في الأصل لأن عندهم بعضهم كان في الراوي ما يمنع من قبول خبره وكان
تسليمه عما يطعن في قبول خبره • ولذلك قال علي صلوات الله عليه في أبي سنان ما قاله فثبت
علمهم بموجب الخبر لا يقوم مقام تصديقهم للراوي في القطع على صحة الخبر
وذكر شيخنا أبو عبد الله أن الصحابة إذا صدقت بالخبر وإن حمله بعضهم على
دلالة على صحة الخبر وهذا بين • فأما إن كان الأكثرون يعملون به وينكرون

ومن الجائز أن يكون
من حيث لم تقم به
عند غيره حاله
بهذه الجملة أن
معنى سواه فذلك
على من لا يقبله فليس ذلك

دلالة على صحة الخبر لأن عمل الأكثرين ليس بحجة • وإنما الحجة اتفاق الجميع فإذا وجد فيهم من يرده لم يكن عمل الأكثرين به دلالة
بدلالة على قيام الحجة به لأن عامة الفقهاء والمتكلمين وإنما حكي عن عيسى بن أبان أنه كان يجعل عمل الأكثرين حجة على صحته
على صحته وهذا هو الذي يذهب إليه عامة الفقهاء والمتكلمين في باب الربا بخبر عبادة بن الصامت وأبي سعيد الخدري وإنكارهم على من
الحديث إذا أنكروا على من رده • وذكر في قبول ذلك عمل الصحابة في خبر المتعة ولأجل هذه الطريقة أجمع التابعون على العمل بخبر عبادة وأبي سعيد الخدري
خالف في ذلك نحو ابن عباس وأسامة وكذلك الحال في خبر الرجم لمن خالف من الخوارج لم يعتد بخلافهم لهذه العلة وقد
وجد لذلك إلا ما كان من عمل الصحابة وإنكارهم على من خالفهم وكذلك وجه لما قاله عيسى بن أبان في ذلك • وقد يبنى الخلاف في ذلك على الخلاف
بيانه أن الإجماع الذي يتعلق به الحجة هو قول الكل دون الأكثرين فإذا نعلم لنا أنه لا يكون إجماعا زالت الشبهة في هذه المسألة • والذي ذكره في حديث الربا
في ثبوت الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين فليس الناقلون له متعارض • وقد كان خبر أبي سعيد وعبادة أشهر من
فقد كان ابن عباس يروي ما يعارض ما رواه غيره • وأما المتعة فلا يمكن أن يقال عرف خبر تحليلها من خبر فقط
خبر إشاعته فلم يعق علمهم به لما قلنا عيسى في دليل في هذا الباب • ولا خلاف أنه ما دخل هذه الآية نسخ
بل دل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فلما شاع وقوع الرخصة في بعض الحالات وإنما
ومن قبل كانت المتعة رخصة حيث شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه العزبة ونفي حكم قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك
تنافيا مع حكم الآية لا فعلوا واستمر مع الآية لكان قد اعتبروا الآية تغيير فلم ينكر أحد مع أن المعلوم من حال
هم العادون • وكما دلت الآية فالإجماع دال لأن عمر خطب بتحريمها والناس متوافرون
المسلمين أنهم كانوا لا يقبلون التحريم من عمر فلولا علمهم بذلك لأنكروه • فدل هذا على

ظهور الحال فيه • ولهذا لما اشتبهت الحال في متعة الحج أنكر بعضهم ذلك على ما يحكى عن عمر فيما أراد به عمر بالنهي
عن متعة الحج ليس الغرض بذلك ما يرجع إلى طريقة النقل في هذه العبادات • وأما الرجم فلم ينكره الخوارج وإنما ذهبوا إلى أن
السنن التي خالفت نص الكتاب لا يرجع إليها فكان خلافهم من هذا الوجه فيه وقد دخل تحت هذه الجملة ما اعتمده شيخنا في
خبر الرجم لأنه حين بين ما يستدل به على صحة الخبر أخرج خبر الرجم عن أن يكون من هذا الباب • وبين أنه مما يعلم ضرورة
وأن خلاف الخوارج ليس هو من هذه الجملة بل هو من الوجه الذي ذكرناه حيث دفعوا السنن التي لم يدل القرآن على جملتها أو
تفاصيلها • وأضاف إلى ذلك خبر المسح على الخفين وبين أنه ما أنكر كونه بل العلم به ضروري فلا يحتاج إلى الاستدلال لا
تفاصيلها • وهذا بين • ويبطل بذلك دعوى ابن الراوندي أنهم اختلفوا في
على صحته • وإنما اختلف في نسخه بآية المائدة فلا وجه لعده في هذا الباب لأنا قد بينا أن الخلاف خلاف ما ظنه
كان النقل على الأمة ضرورة بأنه لم يمتنع وقوع الخلاف فيه كالرجم والمسح على الخفين

باب ذكر ما يعلم كذبه من الأخبار باضطرار واكتساب

وهذه الجملة تنبه على عظم الفائدة بهذا الباب وهذا هو كلام فيما يعرف كذبه وطريق العلم به ليس
قد مضى القول فيما يعلم صدقه من الأخبار • مثل خبر من خبرنا أن لا
تقتضي خلاف ما تناوله الخبر • فهو ما يتقدم العلم الضروري بخلاف ما تناوله الخبر
الاضطرار أو الاستدلال فما يعلم كذبه ضرورة • كمن يخبرنا بأن السماء تحتنا والأرض فوقنا أو بأن أيدينا فيها
بغداد في الدنيا ولا مكة ولا غيرهما من البلاد المعلومة ضرورة وكما نعرف في عكس ذلك صدق الأخبار ضرورة
وإن كنا قد عرفنا ضرورة خلافه فمتى كان هذا نعرف كذب هذه الأخبار ضرورة كما نعرف في عكس ذلك
والفصل بين الحالين أن الخبر قد يكون هو الطريق لمعرفة هذه البلاد والملوك • ومن المحال كون الخبر الكذب طريقا لنا إلى أن حضرنا
قبلا • وأما ما يعرف كذبه بدلالة فقد يكون طريق ذلك العقل • وقد يكون طريقه الشرع • وقد يكون لما يرجع إلى طريقة العادات
والدواعي أو ما يوجب كيفية التعبد • وكل هذا لا يخرج عن أن يكون من باب العقليات على بعض الوجوه • فالذي يعرف بدلالة عقلية كونه
هو خبر ما في الصانع أو التشبيه أو الخلاء أو المجسم إلى ما أشبه ذلك وهذا ظاهر لأنه إذا دل العقل على شيء فالخبر المخبر بخلافه
عرفناه كذبا بهذه الدلالة • وكان الدليل سمعيا فهو كما تقوم الدلالة على أن الإجماع حجة وكذلك خبر الواحد والقياس وما يشاكلها فينفي
لا بد كون هذه الأشياء حجة لأنا نعلم أن خبره والحال هذه كذب وطريق ذلك هو الشرع • وأما ما يرجع إلى طريقة التعبد فهو أن يكون
الخبر مما لو كان ثابتا صحيحا لكانت الحجة تقوم به على سائر المكلفين فإذا لم يكن نقله على هذا الحد عرفنا كذبه ولكن لا بد من أن يكون
ذلك من باب العلم أو العمل الذي يقترن بالعلم فإنه إذا كان كذلك لم يخرج من طريق الحكمة أن يخلي الله تعالى جميع المكلفين من قيام
الحجة عليهم بذلك أما بالعلم الضروري أو ما يتصل بدلالة فإذا لم يكن بهذا الوصف عرف أنه لا أصل له • وشبه شيوخنا ذلك بنص
الإمامة على واحد معين مع أن عندهم أن ذلك من أركان الدين ومما يلزم الكل معرفته فكان يجب أن يكون حكمه حكم نقل
أصول الشرع فإذا لم يكن دل على انتفائه • ولا يلزم على ذلك أن ينقل كثير من المعجزات لم ينقل نقل القرآن وعلى وجه تقوم
به الحجة ولم ينقض ذلك عندكم القطع على بينة فهلا قلتم مثله في النص الذي يدعيه وذلك لأن الغرض في باب العلم بالنبوة
قد وقعت بالقرآن فلم يؤثر عدم النقل في غيره على وجه لا تقوم به الحجة إذ ليس من حق ما يكلف المرء أن ينصب له علم كل ما
يصح الاستدلال به على حد واحد مما ينقع لا سيما بغير هذه النصوص في باب الإمامة عنها فقد لا طريق سواها يجب
ظهور النقل فيها لا محالة لكنه لو اتفق طريق الحكمة في التعبد لا يمكن أن يقال إن هذه المعجزات وإن كان حكمها ما
ذكرتم فهلا وجب نقلها لأنها في الإعجاز دخل في تبصير المكلف أقرب إلى التصديق بالنبي صلى الله عليه وإلا
• وذلك لأن هذه الأمور التي تنقض فيها العادة إذا تكررت

و كثرة جرت بين العباد فلا يجب نقلها وحلت محل الفتنة التي تقع في الجامع لان الدواعي تتوفر الى نقلها اذا وقعت في
الجمعة مرة واحدة فان قدر انها تقع في كل يوم جمعة ضعفت الدواعي الى نقلها وكذلك الحال في هذه المجازات والخوض في
الطريقة في وجوب نقل الخبر مستفيضا ظاهرا انما يرجع الى التعبد به وان يكون ذلك من الباب الذي يجب ان يستغرق
في الشرع استغراقا لا يخفى على العلماء متى فتشوا عنه وطلبوه وان لم يلزم [illegible] فلذلك حمل بل كان من الباب
الذي الزجر عليهم فيه التعلم والتعريف اما على حد الكفاية او على طريق التعيين فاذا كان بهذه الصفة ثم فتش
عنه العلماء فلم يظفروا به دل على انه لا اصل له لان ما هذا حاله لا بد من اتصال النقل فيه وان لا ينقطع وذلك نحو احكام
الحيض وما شاكله ومثل الحدود والتي هي الولاية وانما نقول هذا في اصول هذه الابواب دون ما يتصل بفروعها فاما طريقه الاجتهاد
واما ما يتصل بالدواعي فهو ان يكون الخبر بحيث لو كان له اصل لتوفرت البواعث الى نقله ولم يقع فيه الاقتصار فيه على الاحاد
فاما لم عن بالصفة التي ذكرناها وجب القطع على كذبه نحو فتنة تقع في الجامع والخلق هناك لهم عدد عظيم فيختص بروايتها واحد
مع قوة الدواعي في الجامع الى نقله فان كتمهم والحال هذه عن الاخبار لا يجوز الا لانه لا اصل له وما جرى ذلك مجرى
كتمانهم من دون تواطؤ لو دما الشبهة فلا بد من ان تكثر الرواة فيه وعلى هذا وقع نقل القرآن وكثير من
المعجزات بالطريقة التي بيناها وقد نستبعد ذلك في الكتاب برؤية الهلال والسماء مصحية انه اذا اختص بروايته الواحد
لم يجز وعرف كذبه لانه لو كان له اصل لرآه غيره ولنقله شغله لا سيما مع زوال الآفات والموانع وتوصد الكل له
ومعرفتهم مطلعه وذكر بعد ما يوجب الدين نقله للحاجة الماسة اليه كما وجبت الحاجة نقل نظيره فاذا نقص في الرتبة عن نظيره
عرف انه لا اصل له كدعوى اليهود وجود معارضة القرآن مع انها لم تنقل كنقل القرآن من حيث استوت الدواعي الى نقلها
بل كان نقل المعارضة هي المجد ان يقول الله تعالى الداعي الى نقلها فهذا لذلك جهتان احدهما ما يتصل بالتعبد وطريقه
التكليف والثاني ما يتصل بالدواعي وعلى هذا القياس لا يجوز ان تحدث فتنة في الجامع فيروى قتل الخطيب ثم تنقل
العقد ولا ينقل ما نال الخطيب مع ان العهد واحد والدواعي الى نقل احدهما كالداعي الى نقل الاخر وذكر من بعد انه اذا كان
مخبر الخبر لو كان لكان على حد يشيع ويشتهر ولبين المعلوم ان اشتهار الشيء مما يقوي الداعي الى نقله بل يكون بمنزلة الداعي
الى النقل ولكن هذا لا بد من ان تثبت فيه حاجة الى النقل فاذا لم يعرض في نقله ما يعرض عنده كما ملنا في المعجزات فلا بد من ظهوره نقله
اليه وهذا الوجه يقرب مما يدخل في باب الداعي الا ما يتصل بالحاجة
ليفارق حاله حال غيره ما [illegible] الناس في الاسواق لانه لا احاجة الى نقله لبين ذلك من باب ما اذا
وعلى هذه الطريقة قال الكثير من الفقهاء ان الجهر بالتسمية في الصلوة لو كان لنقل نقل الجهر بالفاتحة في هذه
وقع ووقع مشهورا ظاهرا وهذا انما كان يلزم لو كان النبي عليه السلام يداوم على الجهر بذلك كما داوم على الجهر بالفاتحة
الصلوات الثلث فاما اذا كان الامر على ما يقوله ابو علي في انه صلى الله عليه وآله كان لا يدع الامرين ليبين ثبوت التجهير
فصار بمنزلة بينهما ما ذكروه غير لازم ومن الجايز ان يكون جهره في ذلك من حيث كان ابتدا القراءة ناقصا عن جهره بالفاتحة
ما زاد على الفاتحة من السورة في انه لم ينقل نقل الفاتحة وهذا بين وقد الحق بعضهم بهذا الباب ما تعم به البلوى انه
اذا لم يظهر لكل احد ممن تعمه ذلك فيجب ان يقضى بالكذب فيه وهذا مما ذكره عيسى بن ابان في مس الذكر وغيره ومثله في
الكتاب [illegible] من غسل الميت لان البلوى به تعم ولابي العباس بن سريج في كلامه عليه امثلة كثيرة ذكرها مما تعم البلوى
به ولم يظهر نقله نقلا تاما والذي عندنا في هذا الباب ان ما كان طريقه العلم او العمل الذي لا بد فيه من العلم والبلوى به
عامة فما قالوه واجب فيه من ظهور النقل وليس كذلك اذا كان من باب العمل المحض لان الرجوع فيه الى الاحاد
الاحاد يصح وكذا ان العلم لا يقع بل يفيد من جهة اخبار الاحاد وقد بينا

بين الكل فحاك المانع فاما هنا من الرجوع الى خبر الواحد لبين عموم البلوى بل ما قلناه من مراعاة العلم فعلى هذه الجملة
يجري هذا الباب

فصل في الاخبار التي لا يعلم انها كذب ولا صدق كيف الحكم فيها

القطع على كون الخبر صدقا بهو بالوجوه التي تقدمت والقطع على انه كان كذبا منه هو ايضا فيما قد مضى
فيه فيما [illegible] انه لا يمكن القطع في كل ما يروى عن
القول فيه واذا اخرج الخبر عن الطريقين فهو الذي يجوز فيه كلا الامرين ولا يقطع على كذبه ولا مما لم تقم عليه دلالة من بعض الوجوه المتقدمة لم يجز القطع
النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه صدق ولا القطع في كله انه كذب ولا مما لم تقم عليه دلالة ولولا ذلك لما صح التعبد بخبر الواحد الذي يروى عن
على انه كذب بل لا يمتنع كونه صدقا وان لم تقم على صدق المخبر دلالة ولولا ذلك لما صح التعبد بخبر الواحد الذي يروى عن
على انه كذب بل لا يمتنع كونه صدقا فلا يجري ذلك مجرى قول من يدعي النبوة ولا تقوم عليه دلالة الا الاعجاز فكما يقضى بكذبه
دلالة تقتضي صدقه وليس لمكن ان يقال هلا جرى ذلك مجرى قول من يدعي النبوة من حيث لا يعرف صدق الراوي فيه
فكون الحال ها هنا وذلك لان هذا انما يصح ان يقال عند من يمنع من التعبد بخبر الواحد الرجوع الى خبر من ظاهره العدالة فيما يتصل
بالعمل به كما ثبت مثل ذلك في الشهادات ولم يجب رده عند عدم الدلالة كما يجب رد قول المدعي للنبوة اذا لم يقم دلالة
فاما مع تسليم ذلك فلا يشا في هذا الكلام وغير ممتنع ان يتعبد نا الله تعالى بالرجوع الى خبر من ظاهره العدالة فيما يتصل
على صدقه وبين مع ذلك انا لو كنا هذه الطريقة للزم ظهور الاعلام المعجزة التي يستدل بها على صدقه فان قيل
فاذا لم تقطعوا على ان الكل كذب فهل يقطع في شيء منه انه كذب لا قيل له الذي قاله في هذا الكتاب هو القطع على ذلك
ولانه اشار الى انه يمكن التعبير فيه وجعل الوجه في ذلك ما روي من قوله صلى الله عليه من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار وان كثيرا من الصحابة جنبوا الرواية نحو البراء والزبير وعلى هذا قال البراء سمعنا كما سمعوا الكثير ذووا
ما لم يسمعوا وقال سمعته نصف الحديث كذب ولذلك عمل اصحاب الحديث الصحاح والخوا بعض الاحاديث وذلك يستدل
على ذلك بما يروى عنه صلى الله عليه سيفشوا الكذب علي ويقوله شيكذب علي كما كذبت بنو اسرائيل وما قالت دلالة على خلافه فانما يكون كذبا اذا كان
يقتضي في الخبر انه كذب بالوصف بان يقول ما يقتضي ظاهره الجبر والتشبيه وما قامت دلالة على خلافه فانما يكون كذبا اذا كان
الراوي انه صلى الله عليه ابتداء من ذنب قبل من دون مقدمة ولان يكون حكاية عن غيره ولا كانت معه زيادة تنبي عن ازالة الشبهة
فيه فاما هذا الجاي يمكن ان ينقض فيه بانه كذب فاما بمجرد هذه الاخبار وان تضمنت خلاف ما دل عليه العقل فلا يمكن القطع بكذب
الراوي فيها التجويز ان يكون صادقا في نفس الرواية وان النبي صلى الله عليه وآله قد قاله ولكن على طريقها الحكاية او كان للحديث مقدمة لم يذكرها
فنقل ما قد سمع ولم يكذب في الرواية واذا كان كذلك فلا شيء من الاخبار نقطع على الاشارة اليه الا وما ذكرناه يجوز فيه فلا يجوز القطع على شيء
من الاخبار انه كذب بعينه وهذا هو الاولى لبين نوع عداه ما الكذب عليه لا يدل على وقوعه وما عداه احاد لا يقطع بها
وقول بعض الصحابة او فعل الحفاظ وقولهم لا نصب حمد فان قال فهل يجوز ان يقبل الكل وما دل على وجه يوافق ما دل الدليل
عليه كما فعله محمد بن شجاع قيل له اما ما دام ذلك فما يحتمل التاويل في حقيقة اللغة ومجازها من دون تعسف ومن دون خروج عن
الطريقة المعروفة في الكلام فنعم فاما ما كوجب التعسف في هذا الباب فلا ضرورة اليه ولا وجه للاشتغال به ووجب رده وان كنا
لا نقضي بكذبه على ما تقدم ولو اخذنا في تخريج الوجوه لكلام الناس لم يجب نعلم في شيء وجها يزول عنه طريقة التناقض والخلل
وجه بقبح ولكون في تكلف ذلك خروج عن اللغة فكذلك الحال فيما عمله ابن شجاع فان قيل فاذا جوزتم ان في الاخبار ما هو كذب
بالوصف والتعبير فما قولكم في رواية هذه الاخبار وكلها وهلا اذا جاءت الرواية من دون منع ان تكون في ذلك دلالة على
الصدق في الكل قيل له الوجه في هذا الباب هو ان يصير المنقول محصنا فلا يزاد عليه بل ينقص بان الزائد يقول مكذوب على رسول
الله صلى الله عليه يجزئ هذا الوجه وهو ذكر المسائل التي اختلف الفقهاء فيها لانه لا بد كل الجميع الا من حيث الكل صحيح ولكن لم لا يرد من بعد
مذهب لم يقل انه من تقدم والكلام في ذلك يشترك في حسن رواية الاخبار ان يكون قد اشتهرت اشتهارا لا يزيد
فيها كف الواحد منا عن الرواية وان لا تكون هذه الرواية بحضرة من يفسد

ويقال به بلا امانة ويه للخواص الذين لا يخفى عليهم الغرض به او اراد وبيانه للعوام ضمنا اليه التاويل فاما اذا فقد الاستشهاد
او ذو بيانه الغالب انه يوقع في النفوس شبهة الى ما كان ذلك فالراوي ممنوع من روايته وهذا بين • فان قيل هذا يطرق عليكم
وجها اخر من الفساد وهو ان ترموا الصحابة بالكذب في المنقول من حيث تنتهي اسانيد هذه الاخبار اليهم قيل له كما انا نحسن الظن
بالصحابة وكثير من التابعين الذين يتنزهون عن تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وما يقع منهم من الخطا انصرفنا الى وجه
اخر واما من جاء بعدهم فغير ممتنع ان يتعمد الكذب • فقد روي ان رجلا شوهد متعلقا باستار الكعبة وكان
يدعو ويقول اللهم اغفر لي وما اراك تفعل فسئل عن ذلك فقال كنت اضع الحديث ليلا واسنده الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
نهارا • وقد قيل ان سبب التخاليط الواقعة في حديث حماد بن سلمة انه كان مكفوفا وكان عبد الكريم بن ابي العوجا ربيبا عنده وقيل
كان ربيبه او ربيبه وهو من المشهورين بالتشبيه فدس في جملة اخباره احاديث الجبر والتشبيه فهذا مما نجوزه على اهل الاعصار
واما الذي وقع في الصحابة فقد نجوز ان يكون الراوي قد ذهب عن بعض ما سمعه من الرسول عليه السلم لان القوم كانوا لا يكتبون
الا القليل منهم • وكذلك التابعون ايضا من هاهنا انكر بعض الصحابة كثرة الرواية من حيث لا يؤمن وقوع الغلط • وقد يجب ان
يكون ناقلا على المعنى وفي حكم ذلك مراعاة اللفظ لانه انما يجوز ان ينقل على المعنى من كان على صفة مخصوصة • فيقع الخطا من هذه
الجهة • وقد نجوز ان يكون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد قدم مقدمة لم يحفظها هذا الراوي فروى القدر الذي سمع • وعلى هذا يقال
انه صلى الله عليه كان يبتدي الحديث اذا اجتمع اهل المجلس ثم الجا بزان يخفى حضور هذا الواحد لكلام الوقت او لاقباله على غيره
او لغفلة لحقته • ونجوز ان يكون صلى الله عليه يحكي ذلك عن غيره • ويظنه الراوي قايلا ذلك عن نفسه • ولهذه الجملة جرى قد
الصحابة فيما ذكر في بعض الاحاديث • فان عايشة انكرت ما روي ان الشوم في ثلثة في الدار والفرس والمراة • وقالت ان ذلك
كان حكاية وانكرت هي وابن عباس حديث ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله وتلت قول الله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى وان ذلك انما اراد صلى الله عليه به هنيا كان قد امر بالنوح عليه او كان يناح عليه بمفاخر الجاهلية وذلك سبب
للتعذيب او اراد انه يعذب عند بكايهم عليه • ونحو هذا ما يروى ان التاجر فاجر فان ذلك في تاجر قد دلس ودين قوله
ولد الزنا شر الثلثة اراد به ولد زنا شتم امه • ففي هذا كله يجب ان يكون على طريق الحكاية او تكون فيه زيادة لم يسمعها
الراوي • وقد قال ابو علي ان سبب كثير من التخاليط الواقعة في الحديث هو ان ابا هريرة وكعب الاحبار كانا يجلسان في مسجد
المدينة فيذكر احاديث في بني اسرائيل واخبارهم ويذكر ابو هريرة ما سمعه من النبي صلى الله عليه وكان يحضرهما من يخفى عليه فيما بعد تمييز ما
سمعه من احدهما مما سمعه من الاخر فيختلط ويشتبه الراوي من بعد ما سمعه من هذا الى ذاك وما سمعه من ذاك الى هذا وهذا مما
يجوز ان يكون سبب التخليط الواقع في خبر ابي هريرة خاصة • فثبت بهذه الجملة انه لا قطع على ان الكل صدق او الكل كذب
لا يمكن وان الذي يقطع به على واحد من الامرين هو ما حصل فيه بعض الوجوه المتقدمة وما خرج عن ذلك نجوز فيه كلا الامرين ثم
تكون الحال فيه على ما بيناه من قبل لانه قد يكون من باب ما يتضمن عملا فاذا احصلت الشروط التي معها يجب قبول الاحاد
لاحاد قلنا وان لم يتضمن ذلك فلا تكليف علينا فيه ومن هذا ما يروى في فضايل الاعمال ومنه ايضا ما لا تعلق له بالشرع من قوله
يا ابا عمير ما فعل النغير وقوله ان الجنة لا يدخلها العجز ويا انجشة ارفق بالقوارير • فهذه طريقة القول في ذلك

باب في ان خبر الواحد لا يوجب العلم

الذي عليه عامة اهل العلم ان خبر الواحد لا يوجب وقوع العلم
بمخبره وانما يفيد غالب الظن وقد ذهب النظام وقوم من المتكلمين الى ان خبر الواحد اذا صادفه اسباب مخصوصة توجب
العلم الضروري وشبهه تلك الاسباب الى العلم اخبرنا بمرض غيره ثم جنازة على باب داره فسمع منها الصراخ ويرى قوما قد
مزقوا على انفسهم الثياب ويشاهد جنازة منصوبة الى ما شاكل ذلك فعند هذا اذا اخبره مخبر بان فلانا
قد توفي يقع بخبره عند هذه الاسباب العلم الضروري والى هذا المذهب

ذهب كثير من الظاهرية لكنهم لم يراعوا الاسباب التي ذكرناها وانما قالوا من لوازم العدالة يجب ان يقتضي حصول العلم بخبره والا لم يجز ان
يكلف العمل به فجعلوا لزوم العمل به اصلا لوقوع العلم • واما النظام فانه يمنع من القول باخبار الاحاد في الشريعة اصلا ولا يقبلها
لما كان عنده انه لا يوجب العلم الا عند اسباب مخصوصة وهذه الاسباب لا توجد في هذه الاخبار • وقد قال في خبر الجاعد انه
يجوز ان لا يقع العلم به لفقد هذا السبب • واما الظاهرية فانهم جوزوا نسخ القرآن بخبر الواحد قالوا بوجوب العلم
عنده • وقد ذكر القفال وغيره من الفقها ان خبر الواحد يوجب العلم الظاهر • وكان هذا الحد التحقيق يعود الى الخلاف في
العبارة • والا فالعلم لا يختلف حاله في كونه علما • وسنبين بطلان هذه العبارة • واذا اردت ابطال قول من خالفنا في ذلك فهو
ان تقول اذا صح ان خبر الاربعة لا يوجب العلم فخبر الواحد والاثنين بذلك احق وقد مضى ما فيه • وان شئت اوردت دلالة تختص
هذا الموضع فقلت لو كان خبر الواحد يقتضي العلم اذا كان صادقا والى ما اخبر عنه مضطرا لزم ذلك في خبر كل مخبر هذه صفته وهذا
يوجب ان يقع للكافة العلم الضروري بخبر الرسول صلى الله عليه انه استوى به الى السما او اسري به في ليلة واحدة الى بيت المقدس
فلو كان لخبر الواحد هذا الحظ لكان اولى الاخبار بذلك ما ذكرناه وكان يجب ايضا ان يقع العلم بكذب المدعي
ومعلوم انهم شكوا في خبره • والطريقة في ذلك كالطريقة فيما تقدم • فان قيل هذا كله لا
يلزم وكذلك الحال في كل واحد من المثلا عندنا ونعرف خلافه في هذه الاخبار فلذلك لم يقع العلم بها قيل له
اذا لم يقع العلم بقوله وكذلك الحال في وقوع العلم الضروري اسبابا نذكرها وهي مفقودة في هذه الاخبار
يعترض قول النظام لانه يراعي في وقوع العلم الضروري اذا اخبر واخبر عن شي لا يوجب وقوع العلم به لفقد
لو كان وقوع العلم موقوفا على ذلك حتى يكون شرطا في حصوله لكان خبر الجمع العظيم وكيف يجعله هو المؤثر وليس بمطابق للمخبر فاما الذي
هذا السبب ولا بد من ان يجعل ذلك شرطا فاما ان يجعله هو المؤثر فلا تاثير للخبر ولا وعنده يقع الشكك فيرد عليه هذا الخبر بان يقال انهم اظهروه لغرض
بطابقه هو نفس الخبر وعلى انه لا شي من هذه الاسباب التي ذكرها الا اذا انفرد وجد • وبعد فان هذه الاسباب التي ذكرها
من الاغراض نحو خوف سلطان او ما شاكله فكيف ينقض بوقوع العلم عنده • وبعد فكيف يجعل التاثير للخبر والسبب معا او
الواحد منها ينفرد ما نجوزه عند خبر المخبر معا فيجب ان يجعل التاثير لها وعلى كل حال فسووا جعل التاثير للخبر والسبب معا او
جعل احدهما موثرا والاخر شرطا فما ذكرناه من ان عند خبر الجمع العظيم يقع العلم والسبب مفقود يبطل ما قاله في هذا الباب
فاما الذي مثل به فعندنا انه يحصل ظن غالب ولقوته قد يشتبه بالعلم وعلى هذا يجوز ان تكون هذه الامارات ثابتة وقد اصاب
المريض غشي او سكتة او ضعف شديد يخشى عليه منه ولو اوجب العلم لم يصح ذلك فان العلم لا يتعلق بالشي على ما ليس به
يبين ذلك ان من شرطه ان يعلم المخبر ما اخبر عنه ضرورة • وهذا فيه لا يحصل وان كان خبرا صادرا من الجمع العظيم • وبعد فان
قد وقوع العلم بخبر هذا الواحد امكن ان يقال انه وقع من حيث لم يكن للمخبر غرض فيما اخبر عنه الا علمه بعد فقد يكون طريقه
طريق الاكتساب لا الضرورة وان قدر وقوع العلم الضروري امكن ان يكون مراجعتهم تجري مجرى خبر كما يقع فاما ان يقع العلم
الضروري او يستدل بما يغلب له على صدق الحادثة من حيث ان العقلا لا يفعلون ذلك الا وقد علموا انهم صادقون فيما اخبروا عنه
اذا زالت عنهم الوجوه التي تجمعهم على شي واحد • والذي يوضح هذه الجملة ان ما نجده احدنا من نفسه يثبت عند مجي دهره
الاسباب كما يثبت اذا انفرد الخبر فيجب على هذا الموضوع ان لا يوثر الخبر اصلا ومتى ادعى مدع انا نجد عند خبر الواحد
من سكون النفس عند وجود ذلك الامارات ما نجده عند الاخبار المتواترة فقد بينا انه ظن غالب قد يلتبس بالعلم بدلالة صحة
تشكيكه في اصل الموضعين دون الاخر • ومتى قاله اذا كان العلم من فعل الله تعالى والجملة يحتمل انه ولا مانع من وجوده في الواحد الذي
لا اجله لا نجد وجوده من جهته بخبره الواحد • قلنا انا نتخيل ذلك عقلا وانما اجرى الله تعالى العادة بخلاف ذلك فلاجله
لم يوجد العلم بخبر الواحد لا ان هناك وجها يحيله • فاما الظاهرية فقد بنوا ذلك على انه لا يجب العمل به الا وهو موجب للعلم
من حيث انه تعالى لا يتعبدنا بما لا نعلمه • والا انتقض التعبد بما لا نعلم • وربما قالوا اذا تعبدنا بقوله
فلولم يوجب العلم لكان قد تعبدنا بما لا نعلمه • وقد منع الله تعالى من ان نقول على الله ما لا نعلم وجاء عن ما لا نعلمه • وقد منع السبيل من
بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون • والجواب عن ذلك انه ليس

من حيث وجب العلم به ينبغي أن يقطع على صحة الخبر بل لا يمتنع أن يتعلق مصالحنا بما طريقه غالب الظن وإن كان العلم به معلوما للدلالة الدالة
عليه كما نقول مثله في أخبار المعاملات وما شاكلها وسنذكر ذلك من بعد • وعلى كل حال فليس في العمل بخبر الواحد ما يقتضي
قولا على الله تعالى بما لا نعلم فلا تعلق لهم بالظاهر ويلزم من قال ذلك أن لا يقبل إلا الخبر الذي يوجب العلم حتى إذا لم يقع له العلم فقد
يكون كالمخبر وهذا يبطل بالشهادات وخبر المفتين • فأما من قال يوجب العلم الظاهر فقد أخطأ في هذه العبارة لأن الوقوع
مما يقتضي سكون النفس وربما لا يقتضيه يوجب الفرق بينهما في العبارة • وقوله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى
الكفار ليس الغرض به الظن فيقال قد كنى عنه بالعلم وإنما أراد تعالى فإن علمتم منهن الأفعال الظاهرة التي هي من خصال الإيمان نحو
الشهادتين وما شاكل ذلك فلا ترجعوهن إلى الكفار ٥

باب في ذكر الدلالة على جواز ورود التعبد بخبر الواحد ٥

هذا الباب هو كلام في تجويز ورود التعبد بذلك من جهة العقل لأن الكلام في ثبوته وأنه لا
منع في السمع مستوفى ذكره في الباب الثاني وقد حكي عن كثير من البصريين والبغداديين أنهم منعوا من ذلك عقلا وهو مذهب
الإمامية ولأبي جعفر بن قبة الرازي كلام في المنع منه وعامة أهل العلم على خلاف ذلك • والذي يدل عليه هو أن الله تعالى
إذا كلفنا فعلا من الأفعال فلا بد من أن يعرفنا صفة ذلك الفعل أو صفة سببه لنتمكن من أدائه على الوجه الذي كلفناه وهذا
التعريف يقع بوجوه إما بأن يخلق فينا العلم الضروري بحال ذلك الفعل ودون ذلك أنه ينصب لنا عليه دلالة من قوله تعالى
أو من قول رسوله صلى الله عليه فإذا عرفناه استدللنا بالنص عليه وقد يجوز أن يقع التعريف بأن ينص النبي صلى الله عليه على واحد من
الناس بعينه فيقول ما خبركم به فلان فاعملوا بصدقه فيه أو يقول فاعملوا به ويكون الفرق بينهما أنه قد يلزم العمل في أحد الحالين
وإن لم نقطع بصدقه في الحالة الأخرى يقطع على صدقه فيجري مجرى الحاكم إذا حكم تارة بعلمه وتارة بالبينة ولا فرق على الطريقة
التي ذكرناها لحمل ما يروى أن أبا ذر رحمه الله أخبر أن رسول الله صلى الله عليه قال إذا بلغ آل أبي العاص ثلثين رجلا
اتخذوا كتاب الله دغلا ومال الله دولا وعباد الله خولا فلما سأل عثمن تصحيح الخبر شهد له أمير المؤمنين علي عليه السلم حيث كان سمع النبي
صلى الله عليه السلم يقول ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر • والوجه بذكر ذلك أن التعريف يقع في كلا الحالين وكما يقع
التعريف بذلك فقد يقع بأن يقول النبي صلى الله عليه إذا أخبركم عني من له صفات مخصوصة فاعملوا بخبره. فيكون ذلك تعريفا بالوصف لا بالعين
فقد صار يقع وقوع البيان بكل هذه الوجوه • فإذا ثبت هذا قلنا فغير ممتنع أن يختلف الصلاح في هذا الباب فيتعلق تارة بأن يعرفنا
ضرورة أو بدلالة أو بأخبار الآحاد على ما بيناه فكلا مانع من بعض الوجوه فكذلك ما قلناه من تجويز التعبد بأخبار الآحاد وهذا بين
وأحد ما يدل عليه أيضا ما قد ثبت من جواز ورود التعبد بالشهادات مع أن كونها يفيد غالب الظن فإذا صح ذلك فكذلك الأخبار
المنقولة بالآحاد لأنه لا فصل بينهما وليس يمكن أن يقال إن الشهادات تتصل بمصالح الدنيا ويدخل فيما يصح فيه الإسقاط على بعض الوجوه
ويتعلق البدل مقامه وللاختيار فيه مدخل وليس كذلك حال أخبار الآحاد لأنها تتصل بالمصالح الدينية فلا يشبه أحدهما الآخر • وإنما اختلف
وذلك لأن الشهادات قد تتضمن مصالح الدين أيضا فإنها إذا وجبت حدا فللإمام الذي يقيمه صلاح ديني لا محالة وأيضا
شيوخنا في هل هو صلاح للمحدود أم لا • وإذا ثبت ما قلناه صح أن ما تعلق بصلاح الدين يصح الرجوع فيه إلى أخبار الآحاد
فقد صح ورود التعبد بالرجوع إلى قول المفتي وقضاء القاضي وإن كان في ذلك صلاح ديني ولم يمنع جواز الغلط عليهما من ورود
التعبد بقولهما فكذلك أخبار الآحاد وأيضا فقد صح الرجوع إلى أخبار الآحاد فيما يتصل بالعقليات مما نجلب به نفعا أو ندفع به ضررا
فكذلك يجوز التعبد بها فيما طريقه الشرع • وبعد فغاية ما في هذا الباب في الشريعة أن يعمل في ذلك على ضرب من
الاجتهاد وعلى غالب الظن • ومعلوم أنا قد تعبدنا بأمثال ذلك في الشريعة كالتحري في جهة القبلة وحال المياه والأواني والثياب
فإذا جاز ذلك فكذلك ما قلناه • وللقوم وجوه من الشبه فمنها قولهم إذا كان الرسول الذي يدعي النبوة لا نرجع إليه فلا نقبل
ما لم تقم المعجزة الدالة على صدقه من حيث تضمن مصالحنا فكذلك خبر المخبر الذي يخبرنا عنه يجب إذا لم تقم دلالة على صدقه
أن لا نرجع إليه فلو جاز ما قلتموه لجاز ما أوردناه عليكم • ورد. ما فرقوا بين هذه

الطريقة بأن قول الراوي هو وصلة إلى قول الرسول فإن كان تجويز الكذب على المدعي للنبوة يوجب أن لا نرجع إليه إلا عند دلالة تدل
على صدقه فكذلك يجب في قول الراوي • والجواب أن المدعي للنبوة إذا عدم المعجز الدال على صدقه قطعنا على كذبه لأنه لو كان
صادقا لكان الله عز وجل لا يخليه من علم يدل عليه فلذلك لم نقبل منه عند عدم المعجز • وليس كذلك خبر الواحد لأن الظاهر
لنا طريقا إلى لزوم العمل به وهو أن يخبرنا الرسول صلى الله عليه بعد ما عرفنا صدقه أنه إذا أتاكم خبر مخصوص فاعملوا به
فصار لا طريق يعرف به لزوم القبول من الرسول صلى الله عليه إذا خلا من معجز • وها هنا طريق آخر يلزم به العمل بخبر الواحد
وإن لم يتحقق صدقه • يبين ذلك أن الرسول إذا لم يعرف صدقه لم يمكنا معرفة الشرع وطريق تصديقه هو المعجز وقد يمكننا
أن نعلم لزوم العمل بخبر الواحد وإن لم نقطع بصحة الخبر فكأن القوم قالوا فيه دليل بلزوم العمل فيجب أن لا يصح كما
لا يصح العمل بما لا دليل عليه • وبعد فذلك باطل بالشهادات لأنه لا يصح أن يقال كما لا يقبل من الرسول إلا بعد أن يتحقق صدقه
فكذلك لا يقبل الشهادة من الشاهدين إلا عند القطع بصدقهما فإذا كان العمل بالشهادة يصح لقيام الدلالة على لزوم العمل بها ولم
نقس على خبر المدعي للنبوة فكذلك الحال في خبر الواحد • ويبطل ما قالوه أيضا بأخبار المعاملات وما طريقه المنافع والمضار
ومنها أن خبر الواحد لو جاز التعبد به في فروع الشرع لجاز في الأصول لأن حكمهما سواء في تعلق الصلاح بهما • والجواب
أنك إذا سألتنا عن الجواز سوينا بين جميع الشرع في صحة التعبد فيه بخبر الواحد لكنه إذا كان كذلك لا يصير البعض من
ذلك أصلا دون غيره كما أن الأدلة لما جعلنا البعض أصلا من حيث عرفناه بطريق مقطوع به وإن ذاك يصير الكل واحدا فإذا
سأل عن الجواز فالحال ما قلناه • وإن كان سألنا عن الناس فالشرع قد ترتب على خلاف هذه الطريقة ففيه شيء طريقه التواتر
وما يعرف من ضرورة الدين وفيه ما هو خلاف ذلك بل طريقه غالب الظن والاجتهاد • وقد أشار في الكتاب إلى أنه لا بد من قيام
الحجة ببعض الشرائع ليصح التعبد بأخبار الآحاد والأولى ما قاله في الشرح من أنه يمكن أن تدل الأدلة على صدق الرسول صلى الله
عليه ثم يعبدنا بالرجوع إلى أخبار الآحاد على أنه وحده كان حكمها ما تقدمه • ومنها قولهم إنه لو جاز أن يتعبد بالرجوع إلى خبر الواحد
في أمثال القرآن • والجواب أنه إن كان لا معجز قد قام على صدق الرسول سوى القرآن فمحال إثباته بخبر الواحد من حيث لا بد
من القطع على وجود المعجز لتقوم الحجة به على النبوة وإن كان قد قام المعجز الدال على نبوته ورد خبر الواحد
بإثبات القرآن للتعبد بتلاوته والعمل بموجبه يصح كما نعمل بموجب السنن المنقولة بالآحاد • وإنما لا يقطع بكونه قرآنا من لا من عند الله تعالى
لأن ذلك يتضمن الحكاية عنه فلا بد من القطع على أنه من كلامه ولذلك لم يصح إثبات القرآن بأخبار الآحاد بل يجب أن يعرفه منه كما اتفقوا على جوازه
والقطع به وهذا بين • ومنها قولهم إن التعبد بالشرعيات هو لكونها مصالح لنا وألطافا فلا بد من القطع بها وخبر الواحد لا يفيد العلم وإنما
يفيد غالب الظن والظن يخطئ ويصيب • وإذا لم يكن بد من أن نأتي بما يتقدم عليه أن يكون مفسدة منعت لا يصح الرجوع فيه إلى أخبار الآحاد
والجواب أن الصلاح كما هو متعلق بفعلنا وهو معلوم لنا • وإنما دخل الظن في طريقه ضرار كما نقوله في وجوب تجنب سلوك الطريق الذي نخوفنا
المخوف فيه لأن الظن لم يدخل في نفس الحكم وإنما دخل في طريقه • وإنما نعرف أن هذا الفعل صلاح لنا بالوصف كما أمكنت معرفته باليقين
بالوصف وذلك غير ممتنع على ما تقدم • وبعد فإن هذه العلة ومطابقة لما على صفة مخصوصة لو أمكن العمل به فلا دلنا على ما فيه صلاحا
فروعا وإنما استفيد لا فإذا قال الرسول صلى الله عليه إذا أدى عني خبر كان الراوي على الظن وهذا ظاهر • وإذا جاز أن يعمل
والأفرارات لأنه يتعلق صلاح الحاكم بهذا الحكم ومع هذا فطريق ذلك غالب الظن • فيبطل قولهم إنا عملنا بما صلاحنا على الظن
تبطل بالحكم بالشهادات والإقرارات لأنه يتعلق صلاح الحاكم بهذا الحكم ومع هذا فطريق ذلك غالب الظن • ومنها قولهم إنه لو جاز التعبد
بالشهادة مع أنها لا تفضي إلى الثبات ولا تؤدي إلى ما فاكره فكذلك الحال فيما ننقله من أخبار الآحاد • ومنها قولهم إنه لو جاز التعبد
بخبر الآحاد لم نفترق الحال بين خبر الفاسق وخبر العدل فكان ينبغي جواز أن نتعبد بالرجوع إلى الخبر الفاسق في الشرعيات
لا تتمرد لما تعبدنا في المعاملات بأخبار الآحاد استوى خبر العدل والفاسق في ذلك • والجواب أنه قد كان يجوز ورود
التعبد بذلك أيضا • وأما الشرع فهو المانع منه بل قد وقع بين العلماء خلاف في قبول خبر الفاسق إذا كان فسقه
بتأويل ولم يعن عن نقل ظاهر في الشرح ولذلك قال بعضهم إن شهادة

اهل الاسلام متقبوله ولو كان في جملتها ما يكون فسقا او اعظم منه وابلغ من هذا يجوز من جوّز اماما فاسقا او اميرا فاسقا فالذي انكره الخصم من تجويزنا ورود التعبد بذلك فالامر يغلب على الظن كذبه فيما يخبر فانه لا اشتباه في هذه الطريقة فلا نجيز ان نتعبد بالرجوع الى قوله فلانه لا بد في العمل الذي يلزمنا من ان نتبع غالب الظن عند فقدان العلم وهذا الاحتمال في خبر من وصفنا حاله . ومنها قولهم لو جاز التعبد به لم يفترق الحال بين النبي وبين غيره فكان يجب الرجوع اليه وان اقتضى النسخ . والجواب ان العقل لا يمنع من ذلك لتجويزه وانما منع الشرع منه لا غير فبطل ما قالوه . وعلى هذه الطريقة اخترناه في صدر الاسلام ثم حصل الاجماع على خلافه . ومنها قولهم لو جاز العمل به لجاز ان يتبع العلم وخبر الواحد لا يفضي اليه وهذا غلط منهم لانهم ان ارادوا ان يتبع العلم بصدق المخبر فغير مسلم لهم وان ارادوا ان يتبع العلم بوجوبه فكذلك نقول فاذا دل الدليل على لزوم العمل بخبر الواحد فقد علمنا ذلك تابعا للعلم واما الظن دخل في صدق المخبر وبعد فهذا باطل بالشهادات والاقرار ورجوع العامي الى العالم والمسايل التي تستدرك احكامها بالاجتهاد والتحري . وقريب من هذه الطريقة ان يقال ما لا نامن كونه مفسدة لا يجوز منا الاقدام عليه كما ان الخبر الذي لا نامن ان يكون مخبره كذبا يقبح منا الاقدام عليه لكن ذلك باطل عليهم بالشهادات وغيرها وان كنا قد عرفنا بدلالة وجوب العمل بذلك فقد امنا كونه مفسدة كما ثبت مثله في اخبار المعاملات . واما الاخبار عما لا نخافه للاشياء فقد ثبت فيه وجه من وجوه القبح فلذلك لا يحسن الا مع العلم ولم يثبت ان المصالح لا بد من ان يرجع فيها الى طريق مقطوع به .

باب في اثبات التعبد بخبر الواحد

قد مضى الكلام على من منع من التعبد بخبر الواحد عقلا . وفي الناس من قال ان العقل لا يمنع من ذلك ولكن الشرع لم يرد به وانما قالوا ورد بالمنع منه . وهذه طريقة قوم من البغداديين وقول بعض [illegible] نحو القاساني وغيره وسنبين الكلام على ما يوردونه في هذا الباب . والذي يذهب اليه المحصلون من العلماء ان التعبد بخبر الواحد ثابت ثم اختلفوا فمنهم من قال ان العقل هو الدال على ثبوت التعبد باخبار الاحاد . وهذه الطريقة محكية عن ابن سريج وقد بسط الشافعي ذلك في كتاب الرسالة . ومنهم من قال ان الدال عليه هو السمع وهو الصحيح الذي قال به شيوخنا واليه ذهب ابو الحسن . ثم اختلف القايلون بقبول خبر الواحد فمنهم من راعى خبر عدلين عن عدلين الى ان يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ومنهم من [illegible] وهذا القول عن بعضهم وهو الذي ذهب اليه ابو علي لانه لا يعمل بخبر الواحد الا اذا انضم اليه وجه يعضده من قياس او اجتهاد او انضمام الثاني اليه . والذي عليه عامة اهل العلم وهو قول ابي هاشم ان خبر الواحد اذا تكاملت فيه الشروط مقبول ولا يراعى [illegible] وهو الصحيح وان كان في الشروط اختلاف . ثم القايلون بثبوت التعبد باخبار الاحاد من جهة الشرع قد استدلوا باشياء بعضها [illegible] فقد حكى [illegible] الكاتب عن الجاحظ انهم استدلوا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم . وقالوا الطايفة اسم للواحد والاثنين وما زاد عليهما وان لم يبلغ حد التواتر بدلالة ان الله تعالى قال وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما وهذا الاصلاح يجب بين الاثنين كما يجب في العدد الكثير وبدلالة قوله جل وعز وليشهد عذابهما طايفة من المومنين وعلى كل حال فانه لو شهده الواحد والاثنان لكفى . وبعد فان اللغة تقتضي ان الطايفة بعض القوم والبعض يشتمل القليل والكثير وعلى [illegible] ولا تواتر قالوا فاذا اوجب الله تعالى على الطايفة الانذار فلو جعلناها اسما للعدد الكثير لكان ايجاب الانذار على [illegible] القبول . والذي يعترض به على هذا ان ايجاب الانذار على كل واحد منهم [illegible] ولينذر كل واحد منهم ولا يلزم الواحد الانذار الا ويلزم المنذر [illegible] اذا وجب الانذار وجب القبول من المنذر وما انكرتم ان المنذر [illegible] فاما [illegible] الاستدلال لهم [illegible] لم اذا قلتم [illegible] الله تعالى لا يلزم [illegible] يلزم المنذر الرجوع الى الادلة في هذا الباب كما ثبت ان المخوف للغير من ترك النظر في طريق معرفة الله تعالى لا يلزم متابعته [illegible] يحمل على النظر في الادلة فكانه لا يجب ان يقال لو لزم المخوف التخويف للزم المخوف القبول ولا خرج تخويفه من ان يفيد فكذلك [illegible] ها هنا وبهذا ابطال قولهم انه تعالى قد قال لعلهم يحذرون لانه قد يجوز ان يحذروا ويخافوا عند الانذار والتخويف [illegible] لم جعلوا القبول من المنذر والخوف فقط [illegible] يمكن ان يقال لا بد من زيادة [illegible] في التفقه في الدين

او نحوه من باب العقليات لانه لا مانع يمنع من ان يكون قوله ليتفقهوا محمولا على اصول الدين دون الفروع وان حمل على التفقه في الفروع ان يكون المخبر من نوع رجوع العامي الى العالم . فان قال لا فايدة في وجوب الانذار الا وجوب القبول قيل له من اين ذلك ومعنى الانذار هو تكليف للمنذر وذلك امر منفصل عن قبول المنذر فيجوز ان يكون للمخوف في التخويف صلاح ولطف وان لم يلزم الغير القبول بل يلزمه الرجوع الى ما تقتضيه الادلة . والذي يبين صحة ذلك ان الشاهد قد يلزمه الاداء مع ان الحاكم لا يلزمه الحكم بشهادته ثم لا يقال لا فايدة في شهادته الا وجوب الحكم بها وكذلك في العقليات قد يوجد له نظير فانه اذا هدد غيره ان لم يعطه ماله لزمه العطية وان قبح من المهدد الاخذ ولا يقال كيف يلزم الدفع ولا يلزم الاخذ فكذلك الخبر في مسالتنا . والذي يبين صحة ذلك ان ما طريقه العلم يلزم احاد التواتر الخبر ولا يلزم احدنا القبول منه وحده وانما يراعى حصول العلم فبطل ما قالوه انه لا فايدة تحت ايجاب الانذار الا وجوب القبول . ومما يسقط هذا الاستدلال ان الراوي للخبر ليس من المنذر بسبيل فان الراوي حاك والمنذر مخوف وعلى هذا كان الانبيا منذرين في اول الامر لتخويفهم الخلق من ترك تصديقهم والنظر في اعلامهم ومعجزاتهم ولم يلزم القبول منهم بمجرد قولهم بل وجب الرجوع الى الادلة الدالة على صدقهم فكذلك الخبر ها هنا . واحد ما استدل به قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية . ووجه الاستدلال منه ان الله تعالى قد حظر الكتمان واوجب الاظهار فيما هو من جملة البينات والهدى ولا يجب هذا الاظهار الا لوجوب القبول . وهذا خطا لانه وان اقتضى ايجاب الاظهار والمنع من الكتمان وحظره ثم لا يلزم الغير القبول على الطريقة التي تقدمت . وبعد فانه انما يثبت ان خبر الواحد من جملة البينات والهدى بعد ان تدل الدلالة على لزوم العمل به فيكون دليلا من ادلة الشرع وفي هذا دفعنا فاذا لم يسلم الخصم ذلك لم يدخل تحت الاية . وبعد فالكتمان انما يثبت متى ثبتت الحاجة الى اظهاره من جهة الدين فاذا لم يسلم الخصم الحاجة الى اظهاره من جهة الدين من حيث لا يجعله دليلا من ادلة الشرع فكيف يدخل الامتناع من اظهاره تحت الكتمان المذموم وهل ذلك الا الاستدلال بفرع الشي على اصله لانه [illegible] وقد جاء في الكتاب البينات والهدى على ان المراد به القران وان من حقه ان يظهر ولا يكتم . وقال ان الهدى وان كان عاما فقد خصه بالكتاب بقوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب ولكن ذلك تخصيص للظاهر . ومن لم يثبت التعبد به في الشريعة لا يكون كاتما [illegible] ولا يسلم التعبد بخبر الواحد بعد ذلك من باب الضلال لا من باب الهدى . فالاولى ان يجعل الاعتراض عليه ما ذكرناه من انه [illegible] وان تخصيص الفاسق بذلك [illegible] وهذا . فان استدل به [illegible] ما استدل به قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة . وقد ذكر [illegible] قوله عز وجل افمن كان مومنا كمن كان فاسقا [illegible] في جملة ما احتج به من يقتضي ان خبر العدل خلافه [illegible] دال على ما يقول المخالف ومعلوم ان هذا ثابت في كثير منهم فهو قول بدليل الخطاب وعلى ان تعليل الخطاب [illegible] وهو ان لا يومن من اصابة قوم بجهالة [illegible] لا يلزم التثبت في خبر العدل [illegible] وذلك لانه علل بعلة يستوي فيها العدل والفاسق [illegible] لا فايدة في ذكر الفاسق [illegible] ولا يمكن ان يقال خبر الواحد عدلا كان او فاسقا [illegible] لا فايدة فيه . فقد قال ابو علي انها نزلت في شان الوليد بن عقبة بن ابي معيط فانه [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم بعثه واليا على صدقات قوم من العرب فجاء اليه وقال انهم قد منعوا الصدقة وارتدوا وارادوا قتله فاراد النبي صلى الله عليه ان يجهز اليهم جيشا فانزل عليه هذه الاية [illegible] ان خبر العدل خلاف خبر الفاسق [illegible] عدلا كان المخبر [illegible] على فسقه لانه كان عندهم انه مومن [illegible] فلم يقبل فيه خبر الواحد عن قوم انهم ما زالوا بهذه الصفة [illegible] على طريقة [illegible] في شان الردة [illegible] يستدل باشياء من القران قد شبهنا بما ذكرناه [illegible] وبعد فاذا ثبت [illegible] في الشرع . ثم هذا استدلالهم [illegible] او فاسقا . وقد قلنا في الكتاب [illegible] وفصل ذلك الكلام فيها

بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ذكر الصيمري ان دعاه لمن بعده صلى الله عليه
انما يجيء بخبر الواحد وقد اوجب الله تعالى قبوله لاستجابته وهذا بعيد لان الخصم لا يسلم انه صلى الله عليه يكون داعيا لنا الا
ما تقوم به الحجة دون اخبار الاحاد ولا نسلم ايضا انا بقبول خبر الواحد نكون مستجيبين له فانما تثبت الاستجابة
عند اليقين والقطع وكذلك قوله اذا دعاكم لما يحييكم انما يريد به ما يتعلق به صلاحنا ومنافعنا فيجب اولا ان ما يتضمنه
خبر الواحد قد يتعلق به صلاحنا لندخل تحت الاية والذي يقتضيه ظاهر الاية لزوم الانقياد والتصديق بالشريعة
التي اتى بها دون ما عدا ذلك ● وذكر عن الصيمري انه استدل ايضا بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فاوجب المسئلة ولابد عندها من لزوم القبول في الشيء الذي لا نعلمه وهذا ابعد لان اهل الذكر هم اهل القران لان اطلاق الذكر
يقتضي ذلك ولا يدخل خبر الواحد في هذا الوجه ● وبعد فالذي يروى له الحديث لا يكون سائلا ولا الراوي يكون مجيبا ● وبعد
فانه قد يكون المروي له هو العالم دون الراوي على ما قال صلى الله عليه رب حامل فقه الى من هو افقه منه فكيف
تكون هذه الاية حجة لتابع التعبد بخبر الواحد ● ولا فرق فيما ذكرناه بين رجوع المستفتي الى قول المفتي والقبول منه دون ما
نحوه من اخبار الاحاد في الشرع ● واستدل بعضهم بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك فامره الله تعالى بالتبليغ وقال
عليه السلم ليبلغ الشاهد الغايب وقد ابلغ فقال الا هل بلغت قالوا والتبليغ لابد من وقوعه باخبار الاحاد لانا
لو راعينا وقوع العلم الضروري في التبليغ لخرج اكثر مسايل الشرع عن هذا الباب نحو مسايل الوصايا والديات
والمكاتب ونحو ذلك ولا انكر ان يقال ان النبي صلى الله عليه ما بلغ الا ما حصل العلم به ضرورة وليس بعد هذا الا وجود
التبليغ باخبار الاحاد لان ما طريقه الاجتهاد لا يدخل تحت التبليغ وهذا ايضا لا يعتمد لان المخالف لا يسلم وقوع
التبليغ بغير ما تقوم به الحجة ويحيل باقي المسايل الى ما عرف بالعقل حكمه فلابد من ايراد دلالة تدل على وجوب العمل
بخبر الواحد فيكون داخلا تحت الاية هذا وغير ممتنع ان يلزم الواحد منا الابلاغ ولا يلزم القبول على النحو الذي تقدم
● وتعلق بعضهم ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم فامرهم بان
يكونوا شهداء لله تعالى ولن يكون الخبر كذلك الا والرجوع الى قوله لازم ● وهذا بعيد لان الخصم لا يسلم ان ذلك في
الخبر وقد الخبر الواحد لا يصح انه من باب القيام بالقسط ومن باب الشهادة لله جل وعز ومالم يثبت انا متعبدون
● وبعد ففي الاية امرهم بذلك لا الاخبار ثم ان الراوي شهيد لله تعالى ولا استناد الا بذلك استدلالا بالفرع على الاصل
● ونظير ذلك هو استدلالهم بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا قالوا فاذا كان الرسول شهيدا على جماعتهم وافرادهم
عنهم بهذه الصفة فكيف يسوغ التعلق به ● وهذا لا يصح ● وذلك لانه تعالى خلقهم شهداء
فكذلك كل واحد منهم وجماعتهم يجب ان يكونوا بمنزلة واحدة ومالم يثبت التعبد بخبر
على الناس وفي الرواية شهادة على الرسول صلى الله عليه ان جعلت الرواية شهادة كاحتمال ان
الواحد لا يصح قبول شهادة الواحد وقد يحتمل ان يريد به شهادة الواحد بالفتوى وغيرها
يريد به اخبار الاحاد فتعلقهم بذلك لا يصح وهذه الاية تدل على صحة الاجماع على ما يجيء من بعد ● وقد ثبت بما تقدم
تعلق من يتعلق بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
ونحو هذا من الايات التي فيها ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب الرجوع اليها

ولشرع هذا دلالة علينا اذا ادوه لانه يجب ان يثبت اولا ان ما يتضمنه خبر الواحد هو من باب المعروف
لان شرط الامر بالمعروف ان يعلم انه معروف ثم يلزم الامر به وكذلك من شرط المنكر ان يعرف كونه منكرا ثم يلزم
انكاره ولو سلم ذلك لا نستغني عن ايراد هذه الايات وشيا ان الاحتجاج بشيء من هذه الظواهر لا يصح فيها لوجوه اخر
عقلية وغيرها لا يصح الرجوع اليها في هذه المسئلة فلابد من ان نبين فساد الاحتجاج بها ثم نعطف على ما يصح الاعتماد عليه
فمن ذلك قول من قال اذا كنا نعلم ان من بلغه نص عن النبي صلى الله عليه على بعض الاحكام او سمعه ثم غاب عنه فانه من الجايز
ان يكون قد نسخ ذلك اذا لم يستقر الشرع عليه وتجويزه لورود النسخ عليه لا يخرجه عن وجوب تمسكه به وغايته ما في باب
خبر الواحد ان يجوز المروي له الغلط على الراوي او الكذب فيجب ان لا يمنع ذلك من وجوب العمل به وهذا جمع بين امرين
من دون علة وعلى ان الفرق بينهما ظاهر فان الذي يغير حال النص عند السامع له هو وقوع النسخ اليه لا تجويزه له فيلزمه الاستمرار
على المنسوخ الى ان يصل اليه الناسخ وليس كذلك اذا ادى له الخبر الذي لا يعلم صحته لانه اذا لم يعلم له دلالة على وجوب العمل به فالواجب
عليه الكف عن الرجوع اليه لتجويزه ان يكون كاذبا فافترق حاله حال ما قامت الدلالة على وجوب العمل به من المنسوخ ● ومن هذا الباب
قول بعضهم ان العمل باخبار الاحاد لو لم يجب لم يكن لرواية الاخبار وطلب الاسانيد فيها فايدة فيجب ان ثبت ان ذلك من الشرع والدين
فيجب العمل بها وان ينقض يكون ذلك دليلا من ادلة الشرع وللقايلين ان يقولوا ان الفايدة في ذلك هو تمييز ما يجب العمل به لا نحو العمل به
وليس كل ما يروى ويعتني الرواة بذكره ونقله فلا فايدة فيه سوى ما اشار المستدل اليه الا ترى انه قد نقل عن الصحابة والتابعين وغيرهم من
العلماء الاقاويل الكثيرة وان كنا نعلم انه لا يجوز تقليدهم فكذلك الحال فيما سالت عنه ● وربما تعلق بعضهم في ذلك بان الوافد من
على رسول الله صلى الله عليه اذا وفدوا من جهته على الحلال والحرام في الشريعة فلابد اذا عادوا الى اوطانهم وربما انه يلزم
الباقين القبول من كل واحد منهم ما يخبر به مع تجويز الغلط عليه ● وهذه الطريقة لا تتم الا بعد ان نبين وجوب قبول اخبار
الاحاد مما كان النبي عليه السلم يفعله من بعثه السعاة والعمال الى البلاد وذلك كالوثبة لا نستغني عن هذه الزيادة ● ومتى لم
نبين على ما ذكرناه فان المخالف يقول وهل مذهبه الا ان هذا الوافد اذا عاد الى ديارهم لا يلزم السامعين لما يورده عليهم
ان يقبلوه منه مع تجويزهم الخطا عليه ● وقد حكي عن ابن سريج انه كان يقول اذا كانت النبوة مختومة بالنبي صلى الله عليه وقد دلت
الادلة على انه لابد من اكمال الدين ولا انقضى نقص ما ماكه تعالى من اكمال الدين
عنا مشاهدته ولسنا نجد في كل شيء تواترا فالضرورة دعت الى قبول اخبار الاحاد ولولا ذلك لادى الى ان نقول اذا لم نعرف من جهة الرسول
الا بالاخبار وهذا ظاهر الفساد ● والواجب ان لا يبيح لنا الزام الرجوع اليه ولا ضرورة
ولقايل ان يقول ما لم يثبت لك ان خبر الواحد حجة لم يصح لك وجب الرجوع الى ما يشبه عند الخصم الى قبول خبر الواحد مع
ولقايل ان يقول ما لم يثبت ... الخبر ببعض الاحكام فلا يعرى عن حكم ولا تنفرد القضية عند الخصم الى ... العقل فكذلك
صلى الله عليه والدين قيام ولا تواتر علينا الخبر باباحة او حظر فلا يعرى عن حكمه فكما يرجع الى ما يقتضيه العقل مع جواز الغلط وغيره عليه
ولا تواتر يرجع الى ما يقتضيه العقل من اباحة او حظر ● ولكنه يستكمل شروط القبول والحجة فكما يرجع الى قول المفتي مع تجويز الغلط عليه
ان الخبر ما يتناوله المجتهد ذلك عنده بخبر ما فيه خبر الواحد ● ولكنه قد تعبد بالرجوع الى قول المفتي مع تجويز
ان الخبر ما يتناوله ● ومما استدل به ابو العباس وغيره ان المستفتي قد تعبد بالرجوع الى قول المفتي وبعد كل هذا لا يعترض من تجويز
في اصل جواز الاحاد ● وكذلك لو قال له المفتي ان هذا هو حكمك بعض الايمة للزوم العمل به فاذا دلت على جواز التقليد
الى قول الحاكي عن المفتي اذا ارسله اليه ● وهذه الجملة ان دلت ان يقول قد دلت دلالة الاجماع على
الكذب والخطا عليه فيجب مثله في المفتي اذا ادى له الحديث عن النبي صلى الله عليه فلا علة تجمع احدهما الى الاخر بل القايل ان يقول
خبر الواحد على ما تقدم ذكره فان ثبوت التعبد به لكون ذلك من باب اخبار المعاملات ● وفيما ذكره العالم
وجوب رجوع العامي الى العالم على رجوع العالم الى الرسول العالم او رسول نفسه لكن يجعل الراوي كالمفتي مع فرق
حكاية عن غيره خلاف ما في دليل اوجب مثله في رجوع العالم الى خبر الراوي بل كيف يجعل ان يختص شرايطه الا اجتهادا وحتى يجب قبول فتياه
كثيرة بينهما فان المفتي يجب ان يختص بشرايط

ولا يجب في الراوي للحديث ذلك وهو مخبر عن نفسه دون الفتوى ولا يخلو الفتيا الا عن اجتهاد يجدده وليس هكذا الراوي
وللمستفتي الجاهل ان يستفتي العالم وغيره ممن هو مثل صفته والمروي له الخبر لا حاجة له والعالم له طريق في ان يعرف
حكم الحادثة منه من اجتهاد او غيره ولا طريق للعامي الا الرجوع الى قول العالم وقد استدل بعضهم على ذلك بالرد الى قبول
الشهادات والتعبد بالحكم بها وان كانت لا توجب العلم ووجه الجمع بينهما ان العدالة معتبرة في كل واحد من الامرين
وطريق العلم بها الشرع فاذا كنا متعبدين باحدهما فكذلك في الاخر وهذا انما يدل على الجواز ايضا دون الوجود وللقائل
ان يقول في الشهادة قد قامت دلالة على وجوب العمل بها وهي مفقودة ها هنا وعلى انه يعتبر في الشهادة اوصاف وشروط
لا تعتبر في الرواية واذا كان لا يجوز رد بعض الشهادات الى بعض بل نقر كل منها على ما وردت به الشريعة فكذلك لا يجوز
رد الاخبار اليها: ومما قال من اثبت التعبد من جهة العقل بذلك انه اذا ثبت التعبد باخبار المعاملات وما يتعلق
بالعقليات من المنافع والمضار فكذلك يجب فيما يتضمن مصالحنا شرعا وهذا ايضا جمع بينهما من دون وجه
وبعد فالمعتبر فيما ضرب المنافع هو غالب الظن ولذلك لم نفرق الحال بين خبر العدل والفاسق والكافر والصبي
والبالغ ولا يدني اخبار الاحاد التي تتضمن الشرع من اوصاف رواتها على حصول غالب الظن وليس يمكن ان يقال
ان فيما يتعلق بطهارة الما ونجاسته وجهة القبلة ودخول الوقت الى ما شاكل ذلك يرجع الى اخبار الاحاد كذلك فيما
اختلفنا فيه لان هذا كله فرع لوجوب العمل بخبر الواحد فان لم يثبت ذلك لم يثبت شي مما قالوه وربما قيل ان
الذي يدل من جهة العقل على ذلك انا اذا لم نامن كونه صدقا وجب الرجوع اليه ليس في تركه فيك انه لا يؤمن الاخلال
بما هو صلاح لنا فصار الاحتياط في قبوله والعمل به كالاحتياط في قبول من خبرنا ان في الطريق سبعا او في
الطعام سما الى ما اشبه ذلك وهذا غلط لان جانب المنع في ذلك اقوى من جانب العمل به لانا اذا لم نعلم انه يتضمن مصلحة
جوزنا ان يكون بعينه مفسدة فلزم التحرز منه من حيث كان الاقدام على ما لا يؤمن فيه القبح كالقطع على ثبوت القبح فيه فصار
الاحتياط في ضد ما قالوه ولو استدل به من خالف لكان بذلك احق ولو جاز ان يسلك هذه الطريقة لوجب القبول
من المدعي للنبوة ولا معجز له عملا بالاحتياط واما خبر من يخبرنا ان في الطريق سبعا او ما شاكله فقد بينا ان المطلوب
هناك غالب الظن ولذلك استوى فيه احوال المخبرين ومما قالوه الاجماع الواقع من اصحاب النبي صلى الله عليه على العمل بخبر
الواحد وبيان هذه الجملة ما روي من رجوع عمر الى خبر عبد الرحمن بن عوف وكونه دليلا من ادلة الشرع
في اخذ الجزية من المجوس وقال لا ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرا سمع من النبي صلى الله عليه فيهم قولا
الا رفعه الينا فقال عبد الرحمن سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ بذلك عمر وكذلك رجع الى
خبره ايضا في قصة الطاعون فانه لما اراد دخول الشام ووبا الطاعون اجتمعت اراوهم على دخولها حتى جا عبد الرحمن
بن عوف فاخبره انه سمع النبي صلى الله عليه يقول اذا كان الطاعون في بلد وانتم فيه فلا تخرجوا واذا بلغكم انه في بلد
فلا تقدموا عليه فقال عمر سمعت النبي صلى الله عليه يقول ذلك وكذلك رجع الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي في توريث المراة من دية زوجها فانه كان يرى
ان الدية لا تورث وكذلك رجع الى خبر حمل بن مالك في الجنين فقضى فيه بغرة عبد او امة
وقال لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير ذلك وكذلك كان يرى المفاضلة في دية الاصابع
احتهادا منه فلما روي له ان النبي صلى الله عليه قال في كل اصبع عشر من الابل ترك ذلك وكان يقول في الابهام
خمسة عشر وفي التي تليها عشرة وفي الوسطى عشرة وفي البنصر تسعة وفي الخنصر ستة ثم ترك
ذلك لما بلغه الخبر على قدر تفاضلها في النفع

لكتاب عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه كتب له في الديات فقال في كل اصبع مما هنالك عشر من الابل وانما
كثر هذا الجنس لئلا يظن انه لا يفقد رجوع عن غيره مثل ما روي عنه فان ابا بكر رجع الى خبر المغيرة
ابن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة بعد ما قال ما اجد لها في كتاب الله شيئا وسال المسلمين عنه
ثم اخبراه ان النبي صلى الله عليه فرض لها السدس وقد رجع عثمان الى حديث فريعة في امر السكنى على ما
تقدم ذكره وقد رجع امير المؤمنين عليه السلام الى حديث ابي بكر وغيره فانه يقول كنت اذا سمعت من رسول الله صلى
الله عليه حديثا نفعني الله به ما شاء ان ينفعني واذا حدثني غيره استحلفته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال قال
رسول الله صلى الله عليه ما من رجل اذنب ذنبا فتوضا واحسن وضوءه ثم صلى ركعتين الا غفر الله له وقد رجع هو ايضا الى
خبر المقداد فيما رواه له في شان المذي فانه قال كنت رجلا مذاء فاستحييت ان اسال النبي عليه السلام لمكان ابنته مني فسالت
المقداد فسال فرجع الى ما رواه له عنه فهولاء الائمة كما ترى قد رجعوا الى اخبار الاحاد ولما كان في ذلك منهم
رجوعهم الى ازواج النبي صلى الله عليه في التقاء الختانين وغير ذلك من
فقه هذا الخبر الذي عمل به الكل حين قال انا معاشر الانبياء لا نورث وغيرها وحال اعيان الصحابة وجدنا
الاحكام ورجوعهم الى ما روى لهم ابو بكر في دفن الانبيا حيث يموتون وعلى هذا كان ابن عمر كان يخابر
واحيانا حتى خوفه ابن عباس وابن عمر وغيرهما وقال لا نشاحح على شي من ذلك واذا صح
جاز فيه على مثل ما جرى عليه حال اكابرهم ان النبي صلى الله عليه نهى عن ذلك
ولا ندري به باسا حتى اخبرنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه نهى عن ذلك فقد حصل الاجماع على جواز العمل بخبر الواحد ولا افتقر
ان بعضهم كان يعمل بذلك ويقبله والباقون لا ينكرون عليه فهذه الطريقة منفية عن
اطباقهم على الخطا لان من عمل به وقبله قد اخطا ومن كف عن النكير ايضا فقد اخطاه لانه قد انضاف الى
الامة باسرها في كل عصر وبهذا يسقط قول من يقول ليس فيما ذكرتم الا عمل البعض
سكوت الاخرين عن الانكار وذلك طريقه الاجماع فلا بد من معرفتهم من جهة الرسول صلى الله عليه بان ذلك واجب
فانه معدود في الدين والشرع واعلم ان ذكر هذه الافعال هو للتنبيه على طريق العلم الضروري بحالهم في عملهم
بخبر الواحد لا انا نريد ان نجعل كل واحد من هذه الاخبار حجة في العمل بخبر الواحد حتى لا نقول فايده الاخبار التي
رويتموها هي اخبار الاحاد فكيف تستدلون بالشي على نفسه فقد من ينظر في حالهم يعرف ضرورة انهم كانوا يعملون باخبار الاحاد
وان بعضهم كان يرجع الى البعض في ذلك فيكون الجملة من هذا الباب في علومهم باضطرار وان خفي علينا تفصيلا من هذا الوجه
ولا يمتنع مثل هذا اذا كانت الاخبار كلها تنبي عن حوادث من جنس واحد فانه لكل كما ذكرناه قد اقتضى العمل بخبر الواحد ولسنا
نحتج بخبر بعينه فيكون قد عولنا على خبر الواحد وان كان البعض من ذلك فما يحصل العلم الضروري بعمل الصحابة به كخبر
عبد الرحمن في حديث المجوس وما شاكل ذلك وصار منزلة ما قلناه في انه دلالة على تفصيل الجملة الضرورية منزلة الاخبار
الواردة في سخا حاتم وما جرى مجراه لانه لا طريق للقطع على تفصيل الجملة فكذلك الحال ها هنا وكذلك لو اخبرنا مخبر
منزلة الاخبار الواردة كل واحد منها بعينه ولكن جملتها قد تضمنت الاخبار عن جوده فان العلم الضروري
ان فلانا شاتم فلانا واخر قال بل ضاربه واخر قال بل انكر عليه او اخرجه من الجامع الى ما اشبه ذلك فان العلم الضروري
حاصل بوقوع فتنة ووحشة وان كنا لا نعرف التفصيل فيه وهكذا الحال فيما نعرفه من رجوع العوام الى العلماء في الفتاوي
فان ذلك معلوم من حالهم على جهة الجملة وان كانت الاخبار دالة على التعيين لتعذر فلان في زيد بعينه انه يرجع الى العالم
فيما يفتيه وكذا في غيره من هو في مثل صفته فان قيل فهلا كانت هذه الاخبار متواترة عندهم

فلاجل تواترها عملوا بها فاما لو كانت احاداً لعلموا لحقيقة ما كانوا يعملون بها . بل [illegible] ما انكرتم من كونها
مطابقة لما عرفوه فيذكرونه عندما روي لهم هذا الخبر فيكون حكمهم لاجل ما تذكروه لا لاجل الخبر
الذي روي لهم من طريق الاحاد وليس وقوع الحكم عند الخبر ما يقتضي ان الحكم وجد لاجله فهلا جاز
ان يجوز ذلك عن اجتهاد يوافق الخبر . ويبين صحة ما قلناه انه لو كان علمهم بهذه الاخبار مستنداً
اليها لكانوا قد عرفوا بدلالة من جهة الرسول صلى الله عليه وجوب العمل بها فكان ينبغي ان يعرفوها ويعرف
اجماعهم على ذلك لاجلها وكل هذا متعذر . قيل له اما دعوى التواتر في هذا الباب فمما يتعذر لان جلة الصحابة
واعيانهم خفيت عليهم هذه الاخبار حتى دفعوا الى المناشدة . وما طريقه طريق التواتر فليس يجوز خفاؤه
على هؤلاء الكبار والعلماء وكيف يجوز ذلك ولم ينقل الا عن الاحاد منهم فقد كان يجب ذكر غير هؤلاء الرواة . وبعد
فقد كان بعضهم يعمل بالخبر المنقول بالاحاد والبعض لا يعول عليه لبعض العوارض عنده في ذلك ولم يكن من القائل نكير
على الراد ولا كان الراد لقوله يقول انه خبر واحد لا يجوز العمل به وانما يذكر علة ما نعرفه ولو كان طريق هذه
الاخبار التواتر لكان القائل لها يقول لصاحبه قد رددت ما طريقه العلم وهذا لا يسوغ خلافه بحيث لم ينكر ما دلالة
طريق قبوله الاجتهاد . واما القول بان هذه الاخبار طابقت النصوص التي كانوا قد عرفوها فعملهم بها لاجلها
دون نفس هذه الاخبار فقد احاله على مجهول وادلكنا انا عرفنا وقوع الحكم بها عند هذه الامور المعلوم فلا
وجه لتركه الى غيره كان حكم الحاكم اذا وقع عند شهادة شاهدين لم ينصرف الى غير ذلك ولم يقل لعله وجد الاقرار
او يذكر الحاكم يحكم بعلمه وهكذا الحال في مسألتنا . ولو ذهبنا هذه الطريقة لما امكن ان يعرف تعلق الاحكام باسبابها
وادلتها وعلى هذه الطريقة قال عنه كذا نعتمد فيه بتاتيها . وما قالوه من موافقته ذلك اجتهادهم فبعيد لان في
جملة ما حكموا عنده بخبر الواحد ما لا مجال للاجتهاد فيه فكيف يصح هذه الدعوى . وما قالوه اخر الفصل مما لا يجب
لان اجماعهم يغني عن طلب الدلالة الجامعة لهم وان كان من الجائز ان يجعل الاصل فيه انفاذه صلى الله عليه الامراء والسعاة
الى البلاد على ما نفصله من بعد . فان قيل فهم كما قبلوا اخبار الاحاد فقد ردوها في بعض المواضع نحو ردهم خبر فاطمة بنت
قيس ونحو رد ابي بكر خبر المغيرة حتى انضاف اليه محمد بن مسلمة ونحو ردهم خبر عثمان في باب الحكم ورد خبر ابي موسى
[illegible] عند استكثار ... فليس يجوز على كل حال وانما يجوز عند [illegible]
لا يستبدوا بما اشتبه . قيل له انا اذا اوجبنا قبول خبر الواحد فليس يوجبه على كل حال وانما نوجبه عند
... ثم لا يدل عدمه على بطلان القول بالتواتر
في ما لا يمنع كما ان من ذاع التواتر تقديم ... وعند بعض الموانع
... ولا يدل ذلك على انه لا يعمل بخبرها اذا سلمت الاحوال وكذلك القول
فكما ان من يراعي خبر الانثى فقد يرد خبرها لبعض العلل ولا يدل ذلك على انه لا يعمل بخبرها اذا سلمت الاحوال وكذلك القول
في ما يذهب اليه من خبر الواحد . ويبين ذلك انه قد لا يعمل الحاكم بشهادة شاهدين لبعض العلل وقد يحكم بعض الحكام بشاهد ويمين
ونحو الحكم بالشاهدين غير ثابت في الشرع فهذا خبر الواحد اذا رد لبعض الوجوه .
وعليه لا يحكم بالمنع لا يدل هذا على ان الحكم بالشاهدين غير ثابت في الشرع بعد . فاذا ثبت هذه الجملة . قلنا ان
هذا هو منعهم من الحكم ببعض الاقيسة . ثم لم يدل على بطلان القياس في الشرع . وذلك كان فيما يرويه دون الموضع الذي رده كانت هناك
في الموضع الذي قبلوه فلم يرجعوا الى الشي سواه . وذلك انه خبر واحد كانت انه لا يقبل في شيء من المواضع وقد بينا خلافه وقد
علل ما لاجله رد وانه لو كان الرد حيث رد لانه خبر واحد كان ... دينا ولا سنة نبينا بقول امراة لعلها شبهت عليه فاوهما
دونها حيث فاطمة بنت قيس ان عمر بن الخطاب قال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت
وقد روي عنه بغير هذا اللفظ وهو قوله لا ندري اصدقت ام كذبت . فلولا اعتماده على ... انها لم تضبط . وهو قد روي انه
الراد انها لم تضبط ويجب ان يكون المراد بهذا هو المراد بالاول ... فلو ذلك عند ف

الراوي لكان لا يقبل في كثير من المواضع اخبار الاحاد وقد بينا في باب العموم والخصوص ان خبرها ما يتخ لا يخص وشرط خبر
الواحد ان لا يكون ناسخاً وقد رد امير المؤمنين عليه السلام خبر ابي سنان واشار الى الوجه في ذلك فانه ينبئ عن قلة
الضبط . وسنبين عند الكلام على ابي علي الوجوه التي لاجلها ردت الصحابة اخبار الاحاد في بعض المواضع حتى انضاف
الثاني الى الاول . فان قيل فهم كما قبلوه في ابتداء الاحكام فقد قبلوه في النسخ على ما روي في اهل قبا . قيل له قد بينا الجواب عن
ذلك من قبل وان هذا كان جائزاً في صدر الاسلام ثم منعنا منه للاجماع على ما قاله الشيخ ابو عبد الله . وذكر في الكتاب
ان هذا اولى مما كان يقوله ابو علي انه كان من الرسول توقيف لهم عليه لانه انما يحتاج الى هذا التأويل لو كان في العقل ما يحيل
التعبد بخبر الواحد في النسخ فاما وذلك مما لا مانع منه فيجب ان يكون الجواب ما قاله الشيخ ابو عبد الله . وههنا بين وهذه
الطريقة من الاجماع قد سلكها الشافعي وعيسى بن ابان وغيرهما ممن تبع لهما واعتمد اجماع التابعين ايضاً نحو ابن المسيب
وعروة بن الزبير وعبد الرحمن بن عبد القاري وعلي بن الحسين ومحمد بن علي والقاسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم ويزيد بن طلحة وابي سلمة بن
عبد الرحمن وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار فهؤلاء من اهل المدينة . ومن اهل مكة عطاء وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة وابن الحريث
ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة الاسود وعلقمة ومسروق فهؤلاء
ومن اهل الشام مكحول وعبد الرحمن بن غنم . ولم يحك عن احد انه انكر عليهم فيجب كونه اجماعاً
كلهم عملوا باخبار الاحاد وتحروا عنها وبنوا عليها الاحكام والفروع
وقد استدل الشافعي وغيره ايضاً على ذلك بما قد ثبت من بعثة الرسول صلى الله عليه عماله وسعاته الى البلاد ليدعوا الى الله
عز وجل وبيان شريعته ولا بد من ان يكون قد اداه على المبعوث اليه بهذا الواحد فلولا وجوب العمل بخبر الواحد والرجوع
اليه فيما يخبر به من مقادير الزكوات واحكام العبادات لما صح الاقتصار عليهم . وهذا نحو ما بعث ابا بكر اميراً على الحاج
وعلي بن ابي طالب لتأدية سورة براءة الى الموسم وارسل ايضاً الى نجران ... والعلاء الحضرمي الى اهل البحرين
ومعاذ الى اليمن وعثمان الى الطائف ودحية بن خليفة الكلبي الى قيصر وابا موسى الاشعري الى اليمن
وعتاب بن اسيد الى مكة ... الى النجاشي . وحمل الشرع الذي لا بد من ان يعرف
ونحن نقول ان في كل هذه المواضع لا بد من قيام الحجة على هؤلاء بالاعلام المعجزة وحمل الشرعيات . وعلى هذا قال صلى الله عليه لمعاذ ادعهم الى
البحرين . ونحن نقول ان في كل هذه المواضع لا بد من قيام الحجة على هؤلاء بالاعلام المعجزة وحمل الشرعيات وعلى هذا قال صلى الله عليه لمعاذ ادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ثم اعلمهم وجوب ما يجب عليهم . وهؤلاء انهم لو وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
لين تعليمهم الفروع لا يتم الا مع العلم بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه . وقد وقعت وفادة الكثير منهم اليه فلم ينقل
لما الزمهم ان يسألوه عما نقل اليهم من الاخبار لانه قد نقلت اليهم على شروط الصحة بل قد وقع في حديث على عليه السلام انه بعثه لتأدية
سورة براءة مع جمع عظيم كما روي ... وذلك لان النبي صلى الله عليه
انهم سألوه عن ذلك وليس لاحد ان يقول ان النبي صلى الله عليه كان يبعثهم مع جمع عظيم كما روي في حديث على عليه السلام
ايضاً انها حين ادى استشهدوا من كان معها فثبت ان الرجوع كان الى قول هؤلاء
سورة براءة مع جمع كثير وكذلك لما بعث ابا بكر للقيام بامر المناسك واذا كان كذلك خرج عن باب الاحاد وذلك لان النبي صلى الله عليه
لم يحملها الشرع بحضرة الجمع الكثير . ولم ينقل ايضاً انها حين ادى استشهدوا من كان معها فثبت ان الرجوع كان الى قول هؤلاء
الامراء فقط . فان قيل فقد كانوا ينبهون القوم على ما يبطرون فيه لا دلة الشرع كما كانوا ينبهون على العقليات . قيل له
لم يحملها الشرع وحضره الجمع الكثير . ولم ينقل ايضاً ... فلا يبنا في تنبيههم على الشرعيات
انهم كانوا يبعثون الى من لا يعرف موضوع الشرع ولا ادلته ومراتبها فلا يمكن تنبيههم ولا يعتبرون في
دليس رجوعهم الى قولهم . فان قيل كان النبي عليه السلام قد عرف ان هؤلاء الامراء يودون الامانة ولا يغيرون فا نه
الامراء فقط . قيل له لو كان كذلك لنقل من حالهم ذلك فلا يجب هذا في الرجوع اليهم

منزل جنبيه والعادة في مثل ذلك هذا لا تخفى النقل بل كان يجب نقل هذه الفضيلة في اولاده كما نقلت فضيلة جعفر بان
له جناحين يطير بهما في الجنة وما اورده الشافعي ما ثبت من الحث على طلب الحديث وترغيب الناس في سماعه واداه
ولا وجه الا وجوب العمل به وهذه عادة معروفة في اصحاب النبي صلى الله عليه وغيرهم حتى انهم يتنافسون لاجل ذلك ويتطلبون
الاخبار من جهة الاحاد ويمكن ان يقوى ذلك بما روي من انكارهم على من امتنع من قبول الاخبار فقد روي عن ابي الدرداء انه شاهد
معوية وقد اقدم في الصرف على ما الاخبار ناكر عليه فلما لم يقبل حلف الا يساكنه ومما يوضح هذه الجملة ما ثبت من انحرافهم عن
القبلة عند قول الواحد الذي ابلغهم الخبر فلولا ان ذلك شرع والا كانوا لا يعدلون عن الجهة التي توجهوا اليها وهذه الجملة تنبه
على ان الشرع وارد بالعمل بخبر الواحد واعلم ان من قال ان العقل لا يمنع من التعبد بخبر الواحد ولكنه ما ورد الشرع به فما بيناه
قد ابطل قوله واذا قال بل الشرع منع منه فذلك ابطالا يبطل هذه المقالة لان ادلة الشرع لا تتناقض وانما نحتاج ان نبين الجواب
عن الوجوه التي يوردونها من الايات وغيرها فمن ذلك قولهم ان الله تعالى قد منع من ان يعمل بغير العلم نحو قوله بعد ما عدّ
المحرمات ولا تقف ما ليس لك به علم وقال في موضع اخر في نظير ذلك وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم
يعلمون فنفى كل هذا قد منع مما خالف العلم وكذلك فقد منع من اتباع الظن في قوله ان يتبعون الا الظن وطعن نفيه الجواب في الكل
واحد وذلك لانه اذا دلت الدلالة الشرعية من جهة الاجماع على وجوب العمل بخبر الواحد فقد خرجنا بذلك عن عهدة
هذه الايات لانا لم نقف الا ما علمناه وهو ان ايجاب الله تعالى علينا العمل بذلك ولم نقف الا ما علمناه وانما الظن دخل في
حال الراوي وغيره ممتنع مثله في ابواب العقل والشرع ولا امكن يلزم على هذه القاعدة التي اصلوها ان لا يعمل الحاكم بالشهادات
لانه لا يعلم بقولهما انه الا الامر على ما قالاه وكذلك الحال في المفتي والمستفتي وكذا الحال في اخبار المعاملات واذا كان في
كل هذه الوجوه لا تكون الطريقة تختلف عن الابد التي قد منعتا فيها من اتباع الظن ولا امكن احد لا بد له من العمل بظن صادر عن
امارة ويكون وجوب العمل معلوما والمفتوى مثله واذا كان كذلك فانما نهى الله تعالى عن ظن دون ظن ولهذا قال في موضع
اخر ان بعض الظن اثم وقد ذكرنا من قبل ان اصوما يتعلقون به قوله تعالى فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة وان هذا التعليل يمنع
من العمل بخبر الواحد وبينا ان ذلك وارد في شأن واحد بعينه اخبر الله تعالى عن فسقه وعلى انه احتاز عن الرده ولا
يقبل قول الواحد في ذلك وبعد فكل احد لا بد له من تخصيص هذه الاية بما ظهر يقبل الشهادات ولا كان القاضي ممنوعا من قبول
شهادة الرجلين لانه لا يامن ان يصيب غيره بجهالة وكذلك ما يتصل بالفتاوي واخبار المعاملات وذلك بين وقد حكي عن
القاساني انه احتج للمنع من ذلك بقوله تعالى ثم يحكم الله اياته واحكام الايات التي هي الادلة يقتضي ان يكون بحيث لا تجد فيها
خللا وخبر الواحد لا يعرى من تجويز خلاف ما اخبر به فيجب ان لا يكون داخلا في جملة الادلة وان يكون الذي يعد
من ايات الله تعالى ما يوجب القطع وجوابنا عن ذلك ان الدلالة اذا دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فقد صار من
الباب الذي قد احكم وجه دلالته فلا يصح هذا القدح هذا على ان الاية واردة في باب القران لقوله تعالى في اولها وما
ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والمراد ما يوسوس به الشيطان
في جملة تلاوته ثم يزيل الله تعالى ذلك فيحكم اياته ذلك الكتاب فلا مدخل في هذا الباب لاخبار الاحاد وقد
تعلقوا بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولا يثبت ذلك الا وقد ثبت
الخبر بشرعه ليقف عليه الكل وهذا لا يتم بخبر الواحد والجواب ان ذلك يجرد

الدعوى فلم لا يجوز ان ينقسم شرعه فمنه ما يعرف على الحد الذي قالوه ومنه ما هو من باب العمل فقط فيجوز
ان يرجع فيه الى خبر الواحد ولولا ذلك لزم ان تكون معرفة الجميع بالشرع على حد واحد في التفصيل
ومما قالوا ان ابا بكر وعمر ردا خبر عثمان في باب الحكم ولم ينكر عليهما فدل على ان الشرع قد اوجب المنع من خبر الواحد
وعندنا ان وجه رد هذا الخبر هو انه ورد في باب الحقوق المتعلقة باعيان الناس لانه كان واردا في شرع على ما نبينه من
بعد ومما قالوا ان اخبار الاحاد لا يدخلها الحصر وادلة الشرع لا بد من كونها محصورة مضبوطة فليس الا الاقتصار
على الكتاب والسنة المقطوع بها وبين ذلك انه اذا كان النصوص لا تأتي على احكام الشرع فلا بد من ان نكون متعبدين بطريقة
الاستنباط ولن يتم ذلك الا والاصول محصورة والقول بانا نقبل اخبار الاحاد يزيل عنا الحصر والجواب ان الحصر يثبت
فيها بالوصف وان لم يثبت بالعدد والتعيين فان كان القوم قد ارادوا حصرها بالعدد فذلك غير واجب وان ارادوا ان يكون لنا
اليها طريق فقد بيناه وصارت منزلة ذلك منزلة حصر ادلة القياس لان حصرها هو بطريقة الوصف والشرط لا غير ولولا صحة
ذلك لما صح التعبد بالشهادات وفتوى العلماء وما هو جوابهم فهو جوابنا فان قيل فالاستنباط والقياس لا يصح الا وقد عرف
القايس الاصول وقبول خبر الواحد يجعله اصلا من الاصول فاذا لم يبلغ القايس بعض الاخبار لم يصح سلوك طريقة القياس
لتجويزه ان ها هنا اصلا ما بلغه قيل له يجب الاستنباط لا يفتقر الى العلم بسائر الاصول وانما يجب ان يعلم الاصل الذي
يستنبطه فيه ولولا صحة ذلك لما صح ما روي عن الصحابة من استعمالهم لطريقة الرأي مع تجويزهم ان يكون ذلك خطا فكانوا
يقولون نقول فيها برأينا فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا فمن الشيطان قالوا هذه الاخبار قد تتنافى والعمل
بالمتنافي لا يصح قيل لهم اذا امكن طريقة البناء فهو الواجب والا فطلب الترجيح او النسخ عند معرفة التاريخ او التخيير
عند عدم ذلك فيصح بهذه الجملة ان العمل بخبر الواحد واجب في الشريعة ثم اختلف شيوخنا من بعد فراعى ابو علي خبر
الاثنين فان لا يعمل بخبر الواحد الا عند وجدان امر ينضاف اليه نحو احتجاجها داو غيره والذي قاله ابو هاشم وهو قول عامة الفقهاء
انه يقبل قول الواحد اذا جمع شروطها واوصافها وهو الصحيح والدلالة على ذلك ما تقدم من اطباق الصحابة دون بعضهم على
الرجوع الى اخبار الاحاد من دون ان يمكن ان يدعي اقترانها بامر اخر بذلك اذ لو كان لنقل ومعلوم انه لم ينقل الا انضياف الخبر
بل كان في جملة هذه الاخبار ما لا مجال للاجتهاد فيه بل كان اجتهادهم خلافه فصح ان العمل بالخبر يجب
وان كان الراوي واحدا وان لا يعتبر في ذلك العدد على ما قاله ابو علي والذي احتج قال ابو علي بذلك انه دال انهم قد ردوا اكثر
الاخبار حتى انضاف الى الراوي الاول اخر قال وهو يدل على ان الراعي خبر الاثنين نحو خبر ذي اليدين في سهو
النبي وخبر ابي بكر خبر المغيرة في سهم الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة
كثير من المواضع اخبار الاحاد لانه لم يقبل حتى سال ابا بكر وعمر فسلم ثلثا ثم انصرف لما لم يجب فسأله عمر عن ذلك فقال
الرسول صلى الله عليه في ذلك في الاستيذان فاتى بابي سعيد فقبله ومنع عمر ايضا من خبر فاطمة ابنة قيس ومنع امير المؤمنين
محمد بن مسلمة ورد عمر لخبر ابي موسى في الاستيذان فشهد معه ابو سعيد فقبله ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم لانه كان ممن ينتقض العهد فاذن فلم
كذبت رسول الله صلى الله عليه فلم يقبله عمر في المفوضة ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان انه استاذن له عثمان في العود الى المدينة فلم يقبل قوله وقيل له
عليه السلام من قبول خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة لظهور التهمة
عليه والده اطهر ما يشبه الردة فطرده النبي صلى الله عليه وآله فلم يرده ابو بكر ولا عمر وشهد عنده كل واحد منهما ولهذا عد ذلك في جملة احداثه
يتفق فرده في حياته صلى الله عليه وآله فلما آل الامر اليه رده الى المدينة
انما انت شاهد واحد

والجواب انا اذا اوجبنا العمل بخبر الواحد فلسنا نمنع من ان يعرض علة توجب ان لا يقبل بعض الاخبار كما يقول ابو علي
مثله في خبر الاثنين وكما يقول من يذهب الى التواتر وعلى الجملة يعلم انه لو كان المانع من ان لم يقبلوا بعض الاخبار
انه خبر واحد لكانوا لا يقبلون اخبار الاحاد في شيء من الحوادث على ما فصلنا القول فيه والمنازعة في
ذلك لا يمكن الا بان يدعي الخصم شيئا اخر الحيل ولا فلا امر فيه اظهر من ان يخفى وقد ابطلنا هذه الدعاوى وفي
نقول في الجملة قلنا ان في كل واحد مما تقدم ذكره علة تخصه ففي خبر ذي اليدين انما لم يعمل النبي صلى الله عليه لانه
كان من باب المشاهدة التي لا يجوز ان يختص الواحد بمعرفته ويجوز ان يكون اراد ان تحصل له ما يجري مجرى اليقين لانه كان
من حكم الصلوة ان ترد على هذه الطريقة وقيل وبعد فلذلك ان قدح في قولنا قدح في قول ابي علي ايضا لانه يقتصر على الاثنين
والنبي صلى الله عليه اعتبر الثلثة فاذا تاولا على بعض الوجوه سلكنا مثل هذه الطريقة واما حديث المغيرة فقد يجوز ان يكون عند ابي
بكر انه ليس بذلك الامين الضابط وطريق قبول خبر الواحد الاجتهاد فقد يجوز ان يحتاط فضل احتياط كما يحتاط الحاكم عند شهادة
شاهدين فيطلب ثالثا في كثير من الاحكام لتهمة تعرض ونحو هذا الجواب عن حديث ابي موسى وعلى هذه الطريقة قال عمر لابي موسى
ما اتهمتك ولكن اردت لئلا يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه ولا يتسارعوا الى الرواية ونحوه ذكر عيسى بن ابان في ذلك
ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى وامرنا ان لا نستفيد من هذا الباب وهذا بنا على اصولهم وسنبين القول فيه ولكن على
تسليم هذا الاصل يقال لمن تاول هذا التاويل ان خبر الاثنين عندكم ايضا لا يقبل بل يراعون التواتر وعمر بن الخطاب اقتصر
فيه على خبر الاثنين واما خبر فاطمة بنت قيس فقد قدمنا انه اقتضى النسخ وقد روي ان عمر قال ما يدل على انه اتهمها
بقلة الضبط على ما تقدم وحديث ابي سنان الاشجعي فلو كان رد الخبر فيه لما قال عبد الله بن مسعود الحمد لله الذي وافق
قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وغير ممتنع ان يغلب على ظن هذا المجتهد من حال الراوي ما لا يغلب على ظن
صاحبه ليس قبول خبر الواحد طريقه الا الاجتهاد ولهذا قال علي بن ابي طالب عليه السلام اعرابي بوال على عقبيه فاتهمه بقلة الضبط
واما حديث الحكم بن العاص فقد قيل فيه وجهان احدهما انه متعلق بالحقوق التي تختص احاد الناس لانه وارد في شرع يشتركون
فيه واجروه مجرى الشهادة التي يعتبر فيها العدد ويدل عليه قولهما له انما انت شاهد واحد والوجه الثاني انه جعله
تهمة للقرابة التي بينهما فقد كان الحكم عمه وجرى مجرى التهمة التي تلحق الاب في شهادته لابنه وان كان عدلا مقبولا فلما ولي
عثمن حكم بعلمه فيه ورده الى المدينة واحد ما يحتج به ابو علي انه يرد ذلك الى الشهادة فيقول انها على اختلافها تراعي العدد
فيها واقله اثنان وهذا الراوي يشهد على رسول الله صلى الله عليه فلا بد من العدد كما لا بد من العدالة والفرق بينهما ظاهر لانه يعتبر
في الشهادة من الاوصاف ما لا يعتبر في الرواية فلهذا لو روى الخبر امرأتان عن امرأتين لقبل وكذلك عبدان عن عبدين وتلك لا يصح في
الشهادة من الاوصاف ما لا يعتبر في الرواية وبعد فالشهادات مختلفة في باب العدد ايضا فان
الشهادة المتعلقة بالحقوق فاذا جاز افتراقهما في ذلك فكذلك في العدد وشهادة القابلة عند العراقيين تقبل وهي واحدة وفيما يتعلق
الشهادة على هلال رمضان وبالسماء علة مقبولة وان كان واحدا والمحكي عن ابي علي انه لم يجر على القياس فلا تقبل شهادة الواحد
بان زيدا لا يقبل الا اثنين فهلا قستم الاخبار ايضا على هذه القسمة ولكن لا نسلم
اصلا حتى في طهارة الماء ونجاسته ايضا ويراعي في الخبر الوارد في احكام الزنا ان يبلغ العدد اربعة
من خرق الاجماع في هذا الباب فهذه جملة القول معه وقد ختم الباب بالكلام على من يوجب العمل بخبر الواحد
عقلا والقول فيه قد مضى فلا وجه لاعادته

باب الكلام في المراسيل

اعلم انه قد يجري في الكلام ذكر المرسل ويجري لفظ المنقطع ومعناهما واحد وانما يراد بها ان يذكر الراوي عن رجل
الراوي عن زمانه من لم يلقه ولم يسمع منه اصلا ولا يذكر الواسطة بينه وبينه

وربما يراد بذلك ان يروي عمن لم يسمع منه هذا الحديث بعينه وان كان قد سمع منه غير ذلك من الاحاديث وقد اختلف
الناس في قبول الحديث الذي هذا حاله فمذهب الظاهرية والذين يتسمون باصحاب الحديث ان المرسل من الحديث لا
يقبل اصلا واجروا الارسال مجرى عدم العدالة والضبط وربما نسب هذا القول الى الشافعي واصحابه ولكن الظاهر من
مذهبه ومذهب المحصلين ان مراسيل الصحابة مقبولة وانما يقع الخلاف في مراسيل من عداهم فمذهب الشافعي في باب
المراسيل انه لا يقبل مجردها الا اذا اعضدها غيرها وجعل الوجوه القاعدة لذلك ان يرسله غير هذا الراوي مع
ان رجاله غير رجال هذا الراوي او ان يسنده غير من ارسله او ان يعمل الواحد من ايمة الصحابة بذلك او ان تكون
فتوى اكثر العلماء بما يقتضيه او ان يكون المعلوم من حال هذا المرسل انه لو سمى من روى عنه لم يسم الا من يرضى عنه
وان فيه علة تمنع من قبول خبره فبهذه الوجوه تقوى المراسيل عنده فيصح قبولها فاما اذا انفردت عن ذلك لم يجز
قبولها ثم يقول مع هذا انه لا يقوم بطالب الحجة ما يقوم بالمتصل وقد فضل ايضا بين كبار التابعين وبين غيرهم فمنع من
قبول مرسل غيرهم لمن تجوز خلاف من عداهم وعلى هذه الطريقة قال ان مراسيل سعيد بن المسيب يجوز قبولها
تفصيل لكن عيسى بن ابان قد حصر بذلك مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين اذا كانوا ائمة نقلة مسانيدهم
على الاطلاق من دون تفصيل وقال الشيخ ابو عبد الله انه يقبل مرسل كل من لو وصل لقبل موصوله بمجرد
ومن نزل عن هذه الطبقة لم يقبل مرسله الا اذا كان اماما وقال الشيخ ابو علي على العكس من قول من منع من قبول المراسيل اصلا
لا اسنادا يجري تعديله ومن ليس بهذه الصفة لم يقبل مرسله فكان مذهبه هو على العكس وان كان في الاكثر
وقد اشار في كتاب الحجة الى التوقف في هذه المسألة لانه قد ذكر ما ينصر به كل واحد من القولين ان يبطل فقال
وقد اشار في هذا الباب ان القول بان المراسيل تقبل او لا تقبل على الاطلاق غلط بل يجب ان ينظر فقال
تميل الى ما يقوله الشافعي وذلك انه قال في هذا الباب فالواجب قبول مرسله ثم لا فرق بين ان يكون قد عهد هذا من
ان كان المعلوم من حاله انه لا يروي الا ما سمعه من الثقات كما يروي عن غيرهم لم يجز العمل بمرسله واذا
طريقه وبين ان يجد من جهته قول يقتضي ذلك لانه مثل الحسن اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه فالظاهر انه قاطع على ذلك
وان كان المعلوم انه قد يروي عن الثقات وعن غيرهم من العلماء وعيسى بن ابان وغيره ما ذكره في قبول المراسيل والحجة
لعلمنا انه بتجرد من اطلاق ما لا يجده والحجة في قبول المراسيل انه لا فصل بين قبول خبر الواحد في الاصل وبين ان كان مرسلا
خلا من الوجهين كان طريق حسن المرسل الاجتهاد فاوجب قبول خبر الواحد في الجملة وقد روي انه كان يقول كنت اذا سمعت
اتفقوا على العمل بالمراسيل كاتفاقهم على العمل بالمسانيد فان المتعالم من حال علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان يقول
من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا نفعني الله به ما شاء ان ينفعني واذا حدثني غيره عنه استحلفته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر فيعلم بهذا انه
ونحن نبين في بيان هذه الجملة على حد ما رواه النبي صلى الله عليه وقال ابن عباس في مسنده لما قال رسول الله صلى الله عليه كان صغيرا
رسول الله صلى الله عليه شيا ما ينفعني الله به ما هو مرسل وليس يروى في مسنده الا انه قال رسول الله صلى الله عليه كان صغيرا
الدلالة على انه في جملة ما رواه عن النبي صلى الله عليه الا احاديث يسيرة حتى قيل انها بضعة عشر حديثا فانه لما مات النبي صلى الله عليه قال لا ربا الا في النسيئة فعفتش
عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه احاديث الربوا فاما النبي صلى الله عليه وآله فلا بد من
الدلالة على انه سمع من النبي صلى الله عليه الا حديثا واحدا فلا بد من
عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه بل لما ذكر حديث النعمن بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه من اصبح جنبا في شهر رمضان فلا صوم
الناس فلا بد في كثير مما يرويه لان يكون مرسلا وكذلك فالمحكي ان النعمن بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله قال من اصبح جنبا في التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم قال
عنه فقال اخبرني به اسامة بن زيد وكذلك فان ابا هريرة روى ان النبي صلى الله عليه وآله لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم قال ومن مكث الى ان
له ثم سماه لا خبر في ابن عباس وكذلك ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان
ان يعرف الباقي مما يرويه مرسلا وكذلك ان ابا هريرة روى ان النبي صلى الله عليه من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان
يدفن الميت فله قيراطان ثم قال من بعد سمعت ابا هريرة يقول ذلك عن النبي انه قال ليس
سمعته عن الفضل بن العباس ايضا وقال ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وآله سمعته منه ولكنا
فاما احد كما به عن رسول الله صلى الله عليه

لا نكارت فعلى كل هذا كان يقتضي قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان يكشف الحال فيه بل يعمل عليه ما دام في
البعث على هذا السبيل ولم يقع من الباقين نكير فقد دل على حصول الاجماع منهم على هذا ما ذكره • ومما كان فيهم
بنص هذا المذهب من ادعى في اجماع التابعين مثل الذي ذكرناه في اجماع الصحابة ولكن اذا اسلك هذه الطريقة
فالوجه ما قاله الشيخ ابو عبد الله دون ما قاله عيسى بن ابان لان الحال ظاهرة في قبول المراسيل في جميع الاعصار فلا
وجه للتخصيص • وليس يمكن ان يقال انه ما كان من جميعهم الا تجويز الرواية ونحن لا نأبى ذلك وانما الكلام في عملهم بها
وذلك لانا ما نطرق الذي به نعلم بروايتهم نعلم انهم ردوا العمل ويقبلوا لا انوى اذا ابن عباس روى حديث الصرف وحديث قطع
التلبية للمعتمر ولا عبرة • وكذلك ما رواه ابو هريرة في باب الصوم ولو ركبنا هذه الطريقة لبطل علينا العمل بخبر الواحد
مكان لقائل ان يقول انهم ما عملوا بالخبر • وانما ردوه فقط وليس لاحد ان يقول قد عابوا رواية هذه الاخبار وانكروها
على ابن عباس وابي هريرة ما روياه فكيف يدعون في ذلك الاجماع لان الذي روي ليبينوا انهم عابوا الارسال ارقاموا فلما دا ا
على ابن عباس وابي هريرة ما روياه فكيف يدعون في ذلك الاجماع • فان حديث عبادة وابي سعيد
اسنده الى رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يكن قد سمعه منه وانما هذه الاخبار مخالفة لاخبار ظاهرة • فان حديث عبادة وابي سعيد
كان على ضرب من التفصيل فكان الرجوع اليه اولى من الرجوع الى الخبر الشاهد مع احتمال ان يكون انما اراد به عند اختلاف الجنسين
وكذلك الرجوع الى رواية ازواج الرسول صلى الله عليه وآله اولى من الرجوع الى ما رواه الفضل بن العباس فيما يتصل باحكام الجنابة وان كان
يحتمل خبر ابي هريرة انه يصبح مجامعا الا ان يريد انه يصبح غير مغتسل • والذي روي من الانكار على ابي هريرة فهو من حيث اكثر الرواية
لا من حيث روى المراسيل فبطل هذا السؤال • ومتى قيل ما الوجه في ذكر كل واحد من الصحابة من روى عنه حتى يقول ابن عباس اخبرني
به الفضل بن العباس ويقول ابن عمر اخبرني ابو هريرة • وابو هريرة يقول اخبرني به الفضل بن عباس ثم على ذلك ان المنقطع لا يقبل بل
يجب ذكر الراوي لا محالة كالجواب انه متى سلكنا طريقة الترجيح فلا بد من ذكر المروي عنه ليعين من حاله وحال غيره من الرواة
على ما جرت عليه عادة العلماء عند الكلام في الاخبار فلا يقصد بذلك رد البعض فبطل ما ظنه • وليس لاحد ان يقول ما كان الذي لاجله
عملوا بهذه الاخبار انه انكشف من بعد الوصل لانه مرسل لان ما مثلناه في صدر هذه الدلالة بين انهم قد عرفوا الا انه مرسل وكانت حالهم
عند ذلك كحاله الوصل وانما استدللنا بعملهم وعدم النكير من الباقين فاذا قيل فغاية ما في هذه الطريقة ان مراسيل الصحابة
مقبولة ولا يكاد يخالف في ذلك محصل فكيف اوجبتم قبول المراسيل الصادرة من غيرهم • قيل لان الاتصال لو كان شرطا
لكانوا شرطا فيهم • ولما اختلف باختلاف الاعصار كسائر ما يراعى من صفات الراوي وشروطه • وبعد فانا نقول
اذا اتفقنا على ان احاديث الصحابة مقبولة وان كانت مرسلة فلا وجه يقتضي ذلك الا ما هم عليه من الاحوال التي توجب العمل باخبارهم
ما داوجوه تلك الصفة في التابعين ومن تراه عصرنا يجب اتفاق الكل في هذه القضية • وليس يمكن ان يقال ان العدالة شاملة لكل
الصحابة دون من عداهم لانه قد كان في الصحابة من لا يوثق به نحو معوية وعمرو والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة فكيف صح ما قالوه • وبعد
فليس الذي يحتاج اليه في قبول الخبر هو العدالة بل يحتاج الى خلال كثيرة من الضبط وغير ذلك • وعلى هذا رد خبر ابي سنان على صلوات
الله عليه وانهمه بقلة الضبط • وكذلك عمر في حديث فاطمة بنت قيس انه قال لعلها نسيه علينا فلو سلم ما قالوه لما صح ان يكون
هذا فصلا بين الصحابة وغيرهم • واحد ما يذكر في قبول المراسيل انه لو كان من شرط قبول الحديث الاتصال حتى يكون الارسال مانعا
منه لكان يجب ان يتحقق ذلك من حال الحديث وان يكون اذا لم يتحقق الوصل وجوزنا الارسال لمنع قبوله • يبين هذا ان
تجويزه كيقينه في عدم العلم بالاتصال ولا شيء من الحديث الا وهو يجوز فيه • وذلك يقتضي المنع من قبول اكثر الاحاديث
الا ما قال الراوي حدثنا فلان قال حدثنا فلان ثم كذلك حتى يقول حدثنا رسول الله صلى الله عليه اذ يكون فيه لفظ سمعت
فلانا قال سمعت فلانا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وما اقل ما يوجد في الحديث مثل ذلك وليس لاحد ان يقول لما ذا
يجب اذا جوزنا الارسال ان نمنع قبوله لان الوصل اذا كان شرطا فتجويز الارسال تحمله هذا

العلم وحمل العدالة التي لما كانت شرطا ان تجويز الجرح كالقطع عليه • وانما يريد العدالة الظاهرة لا ما يرجع الى الباطن
فكما لا بد من القطع على العدالة الظاهرة فكذلك الحال في القطع على الوصل وهذا يقتضي رد اكثر الاخبار • وبعد
فهذه الطريقة توجب رد الحديث الذي يجيء من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر لانه وان كان نافع مولى ابن عمر فقد يجوز ان
يكون قد سمع من غيره كما سمع منه ومن الخلافة فلولا هذا الطريق لبطل ما قالوه • وليس يمكن ان يقال ان الظاهر يقتضي انه اذا قال قال فلان
وكان قد لقيه انه سمعه يقول ذلك من دون واسطة بينهما فنحن نعمل على هذا الظاهر ولاجل ذلك نعمل بمراسيل الصحابة لانهم شاهدوا
الرسول وسمعوا منه وذلك لانه لا ظاهر يقتضي ما قالوه لان العادة قد جرت ان يقول احدنا قال فلان كذا وان كان ممن لم
يلقه ولم يسمع منه وعلى هذا انبأنا من حال الصحابة وغيرهم انهم ربما قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وكان الحديث مما سمعوه من
غيره وليس المعتبر في هذا بطريقة اللغة فان العرف اغلب من ذلك • واحد ما استدل به عيسى بن ابان وكثير ممن ذهب مذهبه في ان
المراسيل مقبولة هو قولهم انه لو امتنع قبوله لم يكن لذلك وجه الا انا لا نعرف عدالة المروي عنه • وعلمنا بحال هذا المرسل
وانه مع كونه من التابعين وممن لا يستجيز ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه الا وقد عرف ذلك وسمع الثقة يخبر به قد قام
مقام علمنا بعدالة هذا المروي عنه • حتى صار في المرتبة كما ابانه في ذلك وعلى هذه الطريقة قال ابرهيم النخعي اذا قلت حدثني
فلان عن عبد الله فما سمعته الا منه واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من جماعة من اصحابه • وكذلك قال الحسن البصري على ما حكى عنه
ابن يقول قال رسول الله صلى الله عليه الا وقد تحقق ذلك وعرفه بطريق مقطوع به • ومن هذه الجهة قالوا ان المراسيل اقوى حالا من
المسانيد لانه كان عندهم انا لا نخرج مع ارسال هذا العدل الى نظر في حال الرواة • وربما يقوى هذه الطريقة بان هذا القول القدح
لو لم يعرف من حال من روى عنه ما يوجب قبول خبره لبين ذلك كما روي ان الشعبي قال حدثني الحرث وكان كذابا وقال شعبة حدثني جابر
الجعفي وكان كذابا فحيث لم يوجد من التابعين وغيرهم ما ذكرناه دل على ان رواتهم استندت الى الثقات • وهذا يوجب العمل
بها • وربما يؤكد هذه الطريقة على وجه آخر فيقال ان ارسال الخبر يجري مجرى تعديله فكما لو سماه وعدله لقبل الخبر الذي قد رواه عنه وما
كل يطالب بما وجد الذي منه عدله فكذلك عند الاطلاق • وهذه الجملة يعترضها ما قد عرفنا ان احد الحاكمين اذا حكم بشهادة اثنين
ما الظاهر من حاله انه كان لا يحكم الا وقد عرف من حالهما ما يجوز معه هو قبول شهادتهما ثم لا يصير ذلك حجة في ان يقبل الحاكم
الثاني شهادتهما ان يقال لو لم يعرفهما بهذه الصفة لما حكم الا ولو علمنا بانه لو عدلهما للحاكم الثاني لجاز له قبول شهادتهما ولم يقم الاطلاق مقام
بقولهما مجرى التزكية فكذلك الحال في الراوي فلا يصح ما اعتمد في هذا الباب • وربما يقال ان الحاكم لو حكم بشيء وسجل به لم يكن لمن يجيء
بعده ان يتفحص عن ذلك بل يحمل الامر على انه اوجب في الشرع فكذلك المرسل لو لم يعلم ان هذا الراوي لو اقتى بخبر اخي نفسه لقبلت
فتياه فكذلك اذا رواه عن الرسول صلى الله عليه فهو بهذا احق ولكن ليس كما هاهنا علة جامعة بين الامرين ثم هو خارج عن مسئلتنا غير
مثبت لها • وربما قالوا ان التابعين قد عرف من حالهم الارسال فلو لم يلزم العمل بها لكانوا قد قصدوا تضييع الاخبار • ولكن للخصم ان يقول
لا اسلم اجماعهم على ذلك وفعل بعضهم ليس بحجة ومتى عرف من حال بعض التابعين انه لا يروي الا عن الثقات • فان الشافعي يوافق
في قبول مرسله على ما تقدم ذكره فالمعتمد ما تقدم • وقد ذكر رحمه الله ان الخبر يفارق الشهادة على الشهادة حيث وجب في
الشاهد الثاني ان يذكر الشاهد الاول • وان ذلك لا يجب في الراوي • وعرض بهذا ان الشافعي قد جعل هاهنا جمعا يحتج به في الجملة
المسند ولا دلالة ان يوجد ذكره الى ان يبين ما يحتج به ثم يذكر التفاوت في ذلك • فاما من نصر القول الاخر فانه يحتج بوجوه
منها قوله ان الراوي لو عرف بعينه وجهلت عدالته وضبطه لم يصح الرجوع الى روايته ولا العمل بخبره فبان ذا
جهلنا عينه فاولى ان لا يصح العمل بخبره لانه قد تضمن ذلك الجهل بعدالته وزيادة • ومنها
انه قد ثبت اختلاف الحال فيما يتصل بالاجتهاد والطريق

الا ان يوقف على الراوي في ضبطه وعدالته يحول الاجتهاد لا غير وليس يمتنع ان يجتهد احدنا في حال هذا الراوي ويؤدي
اجتهاده الى انه يجب عليه قبول خبره ويؤدي غيره اجتهاده الى ذلك وعلى هذه الطريقة قبل عبد
الرحمن بن مسعود خبرا وشبهه ولم يقبله امير المومنين علي عليه السلام حيث لم يستوثقه • وكذلك الحال في الشهود
الذين يشهدون عند بعض الحكام فيقبل شهادتهم لانه لا يجب اذا قبل هو شهادتهم ان يلزم الحاكم الثاني قبولها بل يلزمه
الاجتهاد فربما اداه الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الاول فاذا تقررت هذه الجملة • قلنا لابد من ان يذكر الراوي من سمع
منه ليبحث عن حاله المجتهد فربما عرفنا من امره ما يمنع من قبول حديثه ولا يعرفه هذا المرسل اذ ليس يجب اذا كان
ثقة ضابطا عنده ان يكون كذلك عندنا فاذا ثبت ان علينا في حال الرواة تكليفا فلابد من ذكرهم لننظر فيه • وهذا يوجب
ان المراسيل لا يصح قبولها • ومنها ما ذكره الشافعي من تشبيه ذلك بالشهادة على الشهادة من حيث تعلق الحكم في كل
واحد من الموضعين بما ينقله هذا الواحد عن غيره فلما كان لابد من ناقل ومنقول وهو الشاهد الثاني ونفس الشهادة
واحتيج مع ذلك الى ذكر المنقول عنه لان الشاهد الثاني لابد من ان يذكر الشاهد الاول • كذلك الحال في رواية الخبر
الذي لابد فيها من ناقل ومنقول فلابد من ذكر المنقول عنه ايضا من حيث تعلق في كلا الحالين الحكم بما ينقله هذا الناقل فهذا
الوجه يجمع بينهما • ويوضح ذلك بان هذا الراوي الذي اذا ارسل فهو شاهد على الرسول صلى الله عليه بذلك فحل محل الشاهد
الثاني في وجوب ذكره للشاهد الاول الذي يشهد على المشهود عليه • ومنها ان المراسيل لو كانت مقبولة لم يكن في
كتب الحديث ومعرفة الرجال وضبط الاسانيد فايده وقد عرفنا بالاتفاق ان ذلك مطلوب فليس الوجه الا ما نقوله ثم انهم
فصلوا بين ما يلزم العمل به وهو المسند المتصل وبين ما لا يلزم العمل به وهو المنقطع ولو كانا سوا لم يكن في ذلك فايده • وربما يقال
قد عرف من طريقة كثير من المحدثين انهم قد يروون عن الثقات وعن غير الثقات • وكان الواحد منهم يروي الحديث فاذا ا
ومعلوم ان في جملتهم من لا يجوز العمل بخبرهم فكيف يجوز قبول المراسيل والحال هذه • وبعد
يوجب بقوله حدثني به اهل الحق وهذا ينقض اخا احدنا وهو في هذا العصر لو قال قال رسول
فليس بعض الرواة ان يعمل بهذا الخبر مع حذف ذكره اولى من بعض • واعلم ان هذا المذهب يمكن ان ينصر
الله صلى الله عليه انه عن رسول الله ان يقبل خبره مع تركه للاسناد جملة وقد عرفنا خلافه • فانه لا يمكن على ما تقدم
يوجد الا القول بان مراسيل الصحابة ليس مقبوله بعينه فاما ان يسوى بين المراسيل كلها ولا فالتفرقة
وحين نذكر بعد هذا ما يختص كل وجه من هذه الوجوه اقسام الوجه الاول فقد قيل فيه ان رواية عند تقوم مقام تعديله
اذا عرف من طريقته انه لا يروي الا عن الضابط العدل فلا يكون في ذلك عاملا بخبر من جهلنا عينه او عدالته فكان هذا
الراوي يعرف كونه على الصفة التي تقتضي العمل بخبره باحد وجهين اما ان يعرفه بعينه ويعرف طريقته • واما ان يرد بعد هو ثقة
ضابط قد عرف من حاله انه لو لم يكن من سمعه منه ثقة لبين حاله فيقوم مقام الاول واذا كان كذلك بطل القول بانا نكون عاملين بخبر
يجهل عدالته ويجري مجرى تعديل المزكي انه لا يطالب بالوجه الذي منه ذكره بل يتنزل تزكيته منزلة الوقوف على ما به صار عدلا وان
كان لمن خالف ان يقول ان التزكية انما يصح قبولها واذا لم يقع المطالبة بالوجه الذي منه ذكر لمعرفة عين الشاهد • واما الثاني
فهو مبني على تكليف علينا في كل واحد من الرواة ان يعرف عدالته وعلى ان ارسال هذا لا يقوم مقام تعديله ولا شبهة في
وجوب العلم بعد التمييز على جملة او تفصيل ليس للاحتياط في ذلك من حيث يشتمل على امر ديني ادلة للاحتياط للشاهد
ولكن يقع الكلام في ان ارسال هذا هل يجري مجرى تزكيته ام لا • وعند من يرى قبول المراسيل يجعل ذلك تزكية ومعنيا للناظر عن نظر
تجديد في حاله ونظرة بين ذلك وبين شهادة الشهود من حيث لم يعتد بحكم احد الحاكمين بشهادتهم وجعلها في تزكيته اياهم بل احتيج
الى الاجتهاد في حالهم ولم يحتج هاهنا الى ذلك بان يقول ان الحاكم يلزمه تجديد النظر في حال احوال الشهود في كل وقت
فلذلك ما لزم الحاكم الثاني ان يجتهد في حالهم وليس كذلك الحال في الرواية فجعل الرواية محل التزكية
اذا تعرى عن الوجوه التي بها صار عنده عدلا فكما لم يلزمه ا ف

بين للحاكم الوجه الذي له يجوز العمل بشهادتهم وان جاز ان يختلف الحال عند المجتهدين فيما به يقبل قول الشهود بل كون
مجرد التزكية فكذلك الحال في ارسال هذا الراوي وهذا قريب • ولعل اقوى الوجوه في المنع من المراسيل هو هذه الطريقة لولا ما
يعترض من مراسيل الصحابة • واما الوجه الثالث فانه يوجب على المستدل ان لا يقبل شيا من المراسيل والا لم يستقيم القياس على
الشهادة بل ينتقض • والذي يورده اصحاب ابي حنيفة على ذلك من الفرق يعتبرونه لانهم يقولون ان الشاهد الثاني هو كالوكيل
للاول بل لابد له انه ما لم يحمله لا يجوز له ان يشهد على شهادته • والعكس من ذلك حال الرواية لانه يجوز له ان يروي بلا تحمل بل لو
منعه من الرواية به لساغ له ان يروي • وربما قالوا في الشهادة تعبر بلفظ مخصوص دون رواية الحديث • وربما قالوا ان الحكم يقع
بشهادة الشاهد الاول فلابد من ذكره والحكم هاهنا يثبت بنفس الخبر • وربما قيل ان القياس يقتضي ان لا يذكر الشاهد الثاني
الاول ولولا الاجماع لاجريناه حكمه على حكم الخبر • واذا اقتضى القياس ذلك وورد الشرع بخلافه فالقياس عليه لا يصح انما على ظنهم
في انها خالفت الاصول لا يقاس عليه • وربما قيل ان الشهادة تتعلق بحقوق الادميين فلابد فيها من احتياط زايد واخبار الاحاد
خلاف ذلك وان كان هذا عكس الواجب لان مصالح الدين بان تحتاط لها احق • وربما قيل ان شهود الاصل اذا رجعوا عن الشهادة
وجبت الغرامة عليهم فلابد من معرفتهم وذلك مفقود في الاخبار والوجه الذي جمع فيه بين الشهادة وبين الخبر لا يوثر في هذه
الفروق لا فائدة في هذا الجمع فالوجه ان يقال انه يبطل بمراسيل الصحابة • ويقال هو قياس دافع لاجماع الصحابة • ومن ما قال اصحاب ابي حنيفة
هلا جاز ان يكون المخبر كالمزكي فاذا جاز ان تقبل تزكيته وان لم يتبين الوجه الذي منه ذكاه • كذلك المرسل لا يطالب بذكر من ذكر
له • وهذا مما قد اختلف فيه ومنهم من اوجب ذكر الوجه الذي اوجب عدالته كما لو جرحه لوجب ان يذكر الوجه الذي منه
جرحه وان كان اهل العراق لا يوجبون ذلك ايضا خلافا للشافعي فانه يوجب ان يبين سبب الجرح • وقيل وبعد فان مسلمنا
بالشهادة على الشهادة اشبه من حيث يروي الراوي عن غيره ويشهد الشاهد على غيره والمزكي يخبر عن غالب ظنه عن غيره
فاين احدهما من الاخر • فيجب ان يكون وجه الكلام على ما قدمناه • واما الرابع فوجه الكلام عليه ان المسانيد هي الاصول
والمراسيل تبع لها وهي ايضا مسنده ولكن حذف ذكر الاسناد فيها والاختلاف الحال في باب الاجتهاد الواقع في كل واحد
منها فلذلك كتبت العناية بذكر لا لما يرجع الى قبول البعض دون البعض وهو نظير كلامهم في اخبار الاحاد اذ ا
طلبوا من طرق مختلفة وان كان الواحد منها يكفي في لزوم العلم به فاذا لم يقدح ذلك فيما قلناه فكذا ما قالوه • واما الذي
قالوه اخرا فليس يمنع فيه فسلم ان من يوثق بدينه يروي عن غير الثقات ثم لا يبين فهذا انما يقع ذلك من قوم لا يعتد بهم وجملته
ان كل من عرف ذلك من طريقته فقد قال الشيخ ابو عبد الله ان حديثه لا يقبل • واما قبول الحديث من الواحد منا مع حذف
الرجال جملة فقد يرتكبا اذا كان الرجل ممن يوثق به وكان من اهل العلم وممن لا يتجاوز في الحكاية • فمنها بهذه الجملة فتو ل
المراسيل وما يتصل بذلك • وقد ختم الباب بان من كان من كبار التابعين قد عرف من حاله انه لم يسمع الا من قوم عدول كالحسن
وابرهيم وغيرهما لم يمتنع قبول مراسيلهم ويتفاوت حالهم في حال غيرهم • واكثر من هذا ان يطلقوا الاطلاق فقالوا
قال رسول الله صلى الله عليه فاما من نزل عن هذه الطبقة فربما روى عن العدول وعن غيرهم وربما طلب بذلك الاستكثار
من الحديث والتشرف به • وربما اعتقد في بعضهم انه من اهل الرواية عنده ولا يكون كذلك فيجب ان يكون طريق قبول مرسله الاجتهاد
ويزاد بذلك اجتهاد زايد على ما في المتصل ولا فهاشوا في ذلك • فهذا طريق القول في هذا الباب • ولا وجه لا دخاله في هذه
الجملة وانما الباب مبني على اخبار الاحاد فان ادرجت تسميه المقطوع من الاخبار لا يجد فيها الا ان يقطع به او لا يقطع به فان
فتشتمل سائر الاخبار فلا يخلوا
حال الخبر من احد امرين اما ان يقطع به او لا يقطع به فان

باب ذكر ما يرد له الخبر وما لا يرد له

قطع به نقل ضربين احدهما يلزم العمل به والاخر لا يلزم العمل به فالذي يلزم العمل به ما ينقطع فهو على ضروب فاما الذي يلزم العمل به وحده فهو كاخبار الاحاد اذا تكاملت شروطها ولم يكن من قبوله مانع • واما الذي يلزم العمل به وبغيره معا فهو [illegible] كالخبرين اذا تنافيا وتعذر البنا وعدم الترجيح فانه يكون على التخيير • واما ان يكون العمل به اولى وهو ما يترجح على غيره • واما ان يكون الاولى ان لا يعمل به وهو ما غيره ارجح منه • واما الذي يلزم رده ولا يجوز العمل به

ثم الوجه الذي يرد لاجله لا يعدو ثلثة اشيا اما ان يكون لما يرجع الى حال الراوي او لامر يرجع الى متن الحديث او لامر يرجع الى كيفية النقل فما يرجع الى حال الراوي ان يكون مجروح العدالة او يثبت فيه التساهل او يكون فيه تدليس وان كان في ذلك خلاف نذكره من بعد • واختلفوا في البطانة هل يؤثر في قبول حديثه اذا نقل عن المعنى • واختلف فيه اذا روى من كتابه حدثنا وليس هو بحافظ فيه نعتمد على انه قد شهد مع علمه بانه حفظه وكتابته • واختلف اذا روى الحديث مذكرا به الى غير ذلك مما يجي تفصيله

والذي يرجع الى المتن فهو ان يرد مخالفا للدليل من الادلة المقطوع بها نحو دليل العقل والكتاب والسنة والاجماع ثم لا يمكن تاويله الا على وجه متعسف • والذي يرجع الى كيفية النقل فهو على ما تقدم من النظاير التي تقتضي انه لا يكون للحديث اصل بان يكون مما الدواعي تقوى الى نقله • ثم يعرف ذلك على الاحاد والحق بذلك ما تعم به البلوى • وان كان هذا مما يجب نقلوه الدواعي من جهة العادة لم البعد الى نقله • ثم نذكر ما لا يرد الحديث لاجله ولا بد من ان نعود ها هنا الوجوه التي ذكرنا الخلاف متى كان يجب نقله العلم او عملا لا ينفك عن علم • ثم نذكر بين النفي والاثبات • ولكن الذي زاد ها هنا هو ان يلحق الراوي بعض الغفلة لانه من لم يغلب في عمله ولا [illegible] وفعت [illegible] فيه من قبل لا يعلم

الظن انه قد لحقته الغفلة في هذا بعينه فلا يجب رد حديثه • وكذلك اذا لم يكن موصوفا بشدة الضبط في كل ما يرويه او يرد به • وكذلك فلا يرد اذا كان حديثه بخلاف قياس الاصول • ولا بان يكون الواحد من الصحابة يرده [illegible] ولا بان يعمل رسول الله صلى الله عليه بخلافه لانه يجوز ان يكون هو مخصوصا به ولا بان يكون الرجل ممن لا يلابس اهل العلم ولا يعرف بحمله ولا بان لا يعرف حديثه الحفاظ بل يخالفونه • وتفصيل ذلك كله يعود ان شا الله تعالى

باب ذكر ما يرد له الخبر

لامر يرجع الى حال الراوي والدلالة عليه

فقصد رحمه الله الباب بان قد قدمنا القول في ان ليس كل ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه صدق وليس كلما يقطع على صحته يكذب راويه بل يجوز صدقه ولا يعني بان رد التكذيب كان الحاكم قد لا يعمل بشهادة الشهود ولا يقتضي ذلك تكذيبهم • فاذا تقررت هذه الجملة وكان الخبر يلزم العمل به تارة ولا يلزم العمل به اخرى فلا بد من ذكر الشروط التي معها يجوز قبول الخبر فيما يرجع الى حال الراوي فيجب العلم بخبره ان يكون عدلا ومعنى العدل اذا استعمل في الفعل ان يكون كل فعل حسن منقول على سبيل توخي الحق واستيفايه ولا يكاد يدخل التابع الحقوق المتعلقة بالغير فاما اما فاحده يدخل في الكتاب بفعله للانسان بنفسه فلو يسمى عدلا • وكذلك ما يفعل ابتدا لا يستعمل ذلك فيه • وهذا الحد هو الذي ذكره في العمد على ما الظن ان العدل هو كل فعل حسن يقع المفعول به او مضرته • لين هذا بعيد ان ما يبتدي الله تعالى به من الاحسان يسمى عدلا وذلك لا يكون وانما يسمى عدلا ما كان في الثاني من حق يثبت للغير او عليه وهذا يبين • وكما يستعمل العدل في هذا يستعمل في الفاعل للعدل فيكون الفاعل مسمى باسم فعله للمبالغة • فيقولون رجل عدل ولا يثنى ولا يجمع كما قالوا رجل صوم وفطر • وقال الله تعالى الذي وزن السموات والارض • وفعله النور • ويقال فيه انه الحق • وقد صار هذا الاسم منقولا بالشرع والذين الى من يستحق الثواب والمدح فلحق بقولنا فاضل وبر وتقي ومومن الى ما شاكله • وها هنا وضع اخر وهو ان يستعمل فيمن تجوز قبول شهادته وخبره في الديانات • وان كان في الشهادة يشترط ما لا يشترط في الخبر نحو الحرية وانتفاع نسب مخصوص ببعد من المشهود له بان يكون ولدا او والدا او لكن تثبت فيه العدالة المطلوبة في الشهود بانه يكون متى ارتكب لمن تقبل شهادته • وبان يكون ممن لولا هذه الغفلة لقبلت شهادته • فالذي يجمع العدالة

المطلوبة في هذا الباب ان يكون مع كونه فاعلا بما يرد به غير كافر ولا فاسق سوا كان الكفر منصوصا عليه او متاولا وكذلك الحال في الفسق وان يكون مجانبا للكذب وللامور المنفرة المستخفة صغائر كانت او غيرها لو كان لنا الو معرفه طريق ولما سقطت المروة من الاخلاق والافعال ويدخل في ذلك ضروب الخلاعة والمجانة • ونحن نفصل ذلك فان الذين وان لم يختلفوا في ان الكفر والفسق المنصوص عليهما باتفاق من قبول الشهادة ومن قبول الحديث للذي يرويه عن النبي صلى الله عليه فقد اختلفوا في ان اهل الاهوا وان بلغوا في الخطا ما بلغوا لحديثهم مقبول وشهادتهم كمثل بعد ان يكون سالكا لطريقة التدين ولا افعال الظاهرة التي قد اوجب علينا في الشريعة وهذا هو مذهب عامة الفقها الا انهم استثنوا من جملة ذلك الخطابية وهم فرقة من الواقفة يرى بعضهم ان يشهد لبعض بمجرد قوله ودعواه ولا يبالون بالكذب بل يعدونه ديانة • فاما شيوخنا فانهم لا يفرقون بين المنصوص عليه وبين المتاول في وجوب رد الحديث والشهادة لاجله وهو مذهب بعض الفقهاء والاقرب انه لا يكون من العلما خلاف في ان مع القول بان الخطا قد يبلغ بالانسان حد الكفر من جهة التاويل انه لا يجب قبول شهادته وانما يصح ان تقبل شهادته بعد ان لا يعتقد انه قد بلغ الكفر • فاما مع القطع على كفره فلا يجوز ان يكون بينهم خلاف في المنع من قبول حديثه وشهادته • ويجوز ان يقولوا اذا بلغ خطاوه في الاعتقاد حد الفسق يجوز قبول شهادته وخبره لين الاشتباه قد يدخل في الكفر نحو شهادة الخوارج والبغاة واخبارهم • والذي يدل على صحة ما نقول انه لا خلاف ان الكفر المنصوص عليه وكذلك الفسق الذي هذا حاله يمنعان من قبول الشهادة والخبر ولم تكن العلة في ذلك الا كونه كافرا او فاسقا وهذا المعنى اذا ثبت ولم تخرج بالتاويل عن الكفر والفسق فيجب ان يمتنع من قبول شهادته وخبره ايضا لوجود العلة فطريقه القياس في ذلك ظاهرة • ويبين صحة هذا الوجه لنا متى عرفنا من شخص بعينه انه معتقد لما ينافي الاسلام لم يقبل حديثه وشهادته وان اظهر لنا الشهادتين نحو الزنديق والمنافق فعرفنا ان العلة في رد حديث الكافر الاصلي ما ذكرناه • وهذا يقتضي انه لا اعتبار باظهار الشهادتين فبطل قولهم ان العلة في الكافر الاصلي عدم ذلك من جهته وكذلك فلا يمكنهم ان يقولوا ان الفاسق المنهتك المرتكب لهذه الافعال التي يعلم كونها فسقا بالنص انما رددنا شهادته وخبره لين السكون الى قوله لا يقع ويفارق حاله حال من اقدم على فسق من حيث الاعتقاد وهو قاطع على انه صواب وحق لانه لم يفارق طريقه التدين وذلك لين هذه العلة توجب تنويع الفساق وان ارتكبوا هذه الفواحش لانا نعلم ان فيهم من لا يخرجه ارتكاب هذه العظائم من صدق اللهجة ويتورع عن الكذب وضروب الخيانات حتى انه في المعاملات ربما [illegible] قبول حديثه وشهادته فسقه تركوا الى من يظهر النسك • فثبت ان العلة المانعة من قبول حديثه وشهادته بعد ذكرنا الى من هذا سبيله خلاف ذكرنا الى من يظهر التنسك فثبت ان العلة المانعة من قبول خبر الفساق المتاولين هو انه قد عرض من حال الصحابة بعد ما ترك الى كثير ممن هذا سبيله لا غير • والوجه الذي يجوز ان ينصر به قول الفقها في قبول خبر الفساق بتاويل هو ان يقال قد عرض من حال الصحابة ان الواحد منهم كان اذا روى خبرا عن النبي صلى الله عليه وعن الامام العادل المعروف على الطايفة من الخارجة الى معوية وغيرهم ممن حروب الفرقة • ووقوع البغي من الطايفة وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم من هذه الطبقة ان ذلك امر او شهد بحق كان يقبل لا محالة كنحو طلحة والزبير وحواري هريرة • والذي يعترض به على هذه الطريقة ان ذلك امر كان يقبل لا محالة • والذي يعترض به على هذا ما هذا سبيله • والذي يعترض به على انه صلى الله عليه خبرا او اخبر عن النبي صلى الله عليه خبرا ما طبق فدلت هذه الجملة على ان الفسق بالتاويل لا يمنع من قبول شهادة العادل عند الطائفة العادلة شهادة او اخبر عن النبي صلى الله عليه خبرا ما طبق مقطوع به لا يصح مقدور غير ثابت • وليس معنا ان الواحد منهم شهد عند الطائفة الاخرى وما لم يثبت ذلك بطريق مقطوع به لا يصح الكل على قبوله والعمل به في حال ماهم ثابتون على هذه الحالة المذمومة وكان يراه على حق بل كان احتجاجهم • وليس كل من كان يدخل الى معوية كان يرضى بطرايقه وافعاله وكان يراه على حق بل كان الناس مختلفين الاحوال في ذلك • وعلى هذا كان الحسن بن علي صلوات الله عليهما يدخل اليه وياخذ امواله وكذلك حال ابي هريرة • واما عبد الله بن عمرو فانه كان قد خرج لطاعة ابيه • وهو الذي لما

من اعمال ذوي الزمن صلى الله عليه وآله حيث قال لعمار تقتلك الفئة الباغية حتى قال معاوية ما قال. فثبت بهذه الجملة ان الكفر والفسق
ما نعلم من قبول الاخبار والفتيا والشهادات. وان الواجب ان يكون ظاهره ما ينبئ عن استحقاق الثواب من فعله الواجبات
واجتنب المحرمات. ويجب ان يكون مجانبا للكذب فلا يكون ممن جرب ذلك عليه لان هذا يقدح في خبره وشهادته. وان لا يكون
ممن يتدين بوضع الاحاديث ويشتم السلف الصالح لان هذه الخلال اذا منعت من قبول اخباره في الدنيا فكذلك في الدين الا ترى ان
من لا يبالي بان يكذب لا نرجع اليه في منافعنا ومضارنا فكيف نرجع اليه فيما يتصل بالشرع وعلى هذا قال ابو يوسف
اذا كان شتمه لجاره تخرجه عن العدالة فشتم السلف بذلك احق. ويجب ان لا يكون ساقط المروة وان كان من باب المباحات
واما المجانة والخلاعة فلا شبهة في انه تخرجنا عن الثقة بقوله لتجويزنا ان يكون قد يجيء بذلك وهكذا الحال في نبل الشاهد عنه
والغرض يوقف ان لا يعني بما يرويه ليبين ما يشتبه عليه مما لم يسمعه فلا يؤمن فيه. والحال هذه ان يقع منه الكذب ولاجل هذا ترد شهادة
الشاهد اذا عرف بهذه الطريقة. فيجب ان يكون متيقظا موثوقا بما يقوله. فاما من لا يضبط ففيه تفصيل فان كان ذلك هو الغالب
عليه لم يقع السكون الى قوله وجرى وان يكون نوادره ولم يحفظه ولم يضبطه. وصار كالشاهد الذي هذه صفته وان كان قد يضبط
الشيء ولا يضبط ما عداه وقف قبول خبره على الاجتهاد فاذا غلب في الظن انه قد ضبط هذا الواحد قبل حديثه ولا يرد
واشد ذلك ما يفعله في الشهود فكما لابد من ضرب من الاجتهاد اذا كان بصفة التي ذكرناها فكذلك الرواية بل الاحتياط في هذا اولى
فاما خبر المجهول فيجب ان يكشف عن الغرض بهذه اللفظة لانها لانه قد يقال ان الراوي مجهول على معان مختلفة ويجيء
القول في تفصيلها. ولكن المراد بما ذكره في هذا الموضع ان لا يعرف من حاله الا ظاهر الاسلام دينه في المعرفة
بعد وطريقته في الضبط. وهذا هو مبني على اختلافهم في ان العدالة المطلوبة في المخبر والشاهد ما هي
تعدا جعفر انه لا يكفي ذلك دون ان يعرف الاحوال الزائدة على ظاهر الاسلام. فاذا اعتبرنا في الشاهد صفة زائدة على
ظاهر الاسلام يجب مثله في الخبر على مذهبه. ولا وقد يحتمل ايضا ان يكون حق دون ذا عند الشافعي خاصة الى شهود النكاح لانه مع
اعتباره في العدالة ازيد من الاسلام الظاهر يكتفي في شهود النكاح العقد دون ما عداه من العقود والحقوق. والذي يقتضيه مذاهب
شيوخنا اعتبار البحث عن طرايقه حتى اذا علم سداده وتمسكه بالواجبات واجتنابه المحارم فانما نقبل خبره. والطريقة في ذلك
ان ينبه على اعتباره في الصفة للشهادات المتصلة بحقوق الدنيا فلان نحتاط لما نريد ان نجعله شرعا اولى. وبعد فانه
لا شبهة في ان المعنى لابد من انه يراعي فيه صفة زائدة على ظاهر الاسلام بان يكون متمسكا بالدين ومجانبا للكبائر ومشهورا
في هذا الجليل بهذه الخلال هذا مع انه قول لا يثبت به الشرع فلان يراعي ذلك فيمن يثبت الشرع بقوله احق. ومن خالف في هذا
الباب يحتج بما كانت عليه الصحابة من قبول الاخبار العادلة عمن لم يعرفوا منه الا ظاهر الاسلام كما روي في قصة لبيد بن سنان
الاشجعي وكما روي في قصة ابي ذويب الهذلي وكما روي عن الرسول صلى الله عليه انه قبل شهادة الاعرابي في رؤية الهلال حيث
عرض الاسلام عليه فقبله. والجواب عن ذلك ان احوالهم في ذلك عند عارض ثبت. فما تلقيناه على ما قلناه من زيادة طلب منهم فاما ما كان يقوم
هذا الباب كان متعارفا فيهم لما خالف الواحد منهم يقبل وغيره يرد. فان امير المؤمنين عليه السلام رد خبر ابي سنان وان قبله
عبد الله بن مسعود. وقيل والمعتمد ان الراوي قبل يعرف من احوال الراوي سوى ظاهر الاسلام وان كان هذا الحجة ابطل احتجاجهم
ويعود لان الامور التي تنافي العدالة فيما يبطل باقعال الجوارح لم تكن قد كثرت في زمان النبي صلى الله عليه وآله كما فشت فيما
بعد. فلا جل ذلك لم يعتبر في رواة ذلك العصر ما يجب اعتباره في رواة عصرنا وسائر الاعصار. فاما الاعرابي الذي قبل
خبره في رؤية الهلال فلان لانه كان اول الاسلام واكثر منه ما ظاهرا والسلامة دينهم وقد يجوز ان يكون قد عرف من حاله قبل
الجهاد للاسلام الطرائق الحميدة ما لما تقدم من جهته الا الاسلام. فاذا اتى به فقد تكاملت شروطه. فاما المدلس
فصورته ان يذكر غيره ممن سمع منه ويذكر من هو اعلى اسنادا وانه يوهم

انه قد لقيه وسمع منه وقد يثبت التدليس عندهم بان يذكر من سمعه منه بغير ما به يعرف من
الاسماء والالقاب. وقد شدد اصحاب الحديث في ذلك فمنعوا من قبول حديثه ثم فيهم من اطرح
حديثه جملة. ومنهم من قال متى اورد الاسناد فقال سمعت او حدثني قبل خبره. ومتى اورد بلفظة اخبرني
او بلفظة عن لم يقبل ذلك الحديث هكذا قاله الشافعي ومنهم من يزيد فيقول ما لم يقل سمعت لم يقبل خبره
وحكي عن شعبة انه قال لان ازني احب الي من ان ادلس. فاما اصحاب ابي حنيفة وغيرهم فانهم يقولون متى كان الراوي ثقة في
نفسه فحديثه مقبول ولا يؤثر تدليسه فيه. وهذا منهم مبني على اختلافهم في ان الارسال هل يؤثر في قبول الحديث ام لا ثم قبل ما هو
من قبل الحديث يقول ليس في التدليس اكثر من ذلك وان كنت امنع في كل من ارسل خبره من وصفه بانه مدلس لانه ليس كل من ارسل
مدلسا وان كان كل مدلس مرسلا فكان في التدليس مزيد فائدة. وهو انه يوهم السماع ممن لم يسمع منه ولا يعقل من الارسال فلا
يلزمهم ان يصفوا المراسيل كلها بهذه الصفة اللهم الا ان يعرف من حاله انه انما يترك ذكر من سمعه منه لانه لو ذكره لاستضعف ولم
يقبل قوله فحينئذ يرد حديثه. وما ليس هذا حاله فهو يجري على ظاهر السلامة. فاما من لا يقبل المراسيل فانه يمنع من قبول
المدلس عنه لانه قد تضمن الارسال ولا مع على هذا المذهب ان لا يرد حديثه جملة كما ان ما يسنده من قديم لا يرد وانما يرد
مرسله فحسب فهذه طريقته في ذلك. فاما رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ فقد ذهب بعض الظاهرية واكثر المحدثين
الى الحديث الى ان الواجب نقل الحديث على اللفظ دون المعنى واكثر العلماء على خلاف ذلك فانه قد حكي جواز نقل الحديث
على المعنى عن ابن مسعود وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه ومذهب الشافعي. وحكي ايضا عن كثير من التابعين كالحسن ومن جرى
مجراه. ولكن لابد من اشتراط ضبط الراوي ومعرفته بمواقع الالفاظ لانه ان لم يكن بهذه الصفة لم يقبل حديثه الا اذا نقله على
اللفظ من حيث لا يؤمن فيه احالة المعنى وتغييره. والدلالة على صحة ما قلناه ان المطلوب من الخبر هو العلم به وامتثاله
دون ما يتصل بالتلاوة. وما هذا سبيله فالاعتبار بالمعنى دون اللفظ كالشهادة لان المتبع فيها هو العلم بها واذا كان كذلك
فكما يصح نقل الشهادة تلك اللغة وتغييرها لان ذلك اللفظ ويغيره من الالفاظ من اداء ذلك المعنى فكذلك يجب في الخبر المروي عن
النبي صلى الله عليه وليس لهم ان يقال ان في الشهادة ضرورة داعية الى تغيير اللفظ وليست هذه الضرورة في الخبر. وذلك
لانه لا خلاف ان المشهد لو اشهد بالعربية وعرف الشاهد التعبير جميعا لجاز له اقامة الشهادة بالفارسية عند الحاكم
الذي يعرف التعبير على سواء. وعلى هذه العلة مقصوره على ما قالوه لا يتعدى وما ذكرناه يتعدى الى موضع الخلاف
ولا يمكن ان يقال ان في الشهادة ينافي استكشاف الحال فيما اريد بها مقام هذا اللفظ مقام غيره وهذا لا يتاتى في الخبر. وذلك
لان هذا يوجب عليه ان نقل الحديث بالمعنى يصح في زمان النبي صلى الله عليه. ومن خالف لا ينفصل من الحالين. واحد ما يدل على جواز
نقل الخبر على المعنى ان هذا لو كان شرطا في حديثه صلى الله عليه لوجب ان يكون شرطا في حديث غيره اذ الوجوه التي تجوز منها نقله على
في الاخبار لا فرق فيها بين ان يكون خبرا صادرا عن الرسول عليه السلام او عن غيره. وقد عرفنا ان خبر الغير يجوز نقله
المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ فيه فكذلك الحال في خبره عليه السلام. ولسنا نمنع من ان يكون بين خبره وخبر غيره فروق
من حيث يتضمن خبره المصالح ولا يمتنع ان يعظم في تغييره والكذب عليه ولكنهما من الوجه الذي جمعناهما لا يختلفان لان كل
ما يتضمن احالة المعنى. ويجوز ان يكون المعتبر بالاحالة الى ما يتاتى كل ذلك في الاخبار متفقة فيها وليس لاحد ان يقول فاذا لم
يراع اللفظ لم يؤمن تغيير المعنى لانا نقول اذا لم يكن الراوي بحيث يوثق بمعرفته فالواجب المحافظة على اللفظ وان لا
يتعداه. فان قالوا فقد قال النبي صلى الله عليه نضر الله امرا سمع مقالتي فاداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى من هو افقه منه. فاوجب ان يؤدي السامع كما سمع

وما يقوله تحاكف ذلك قيل لهم ليس في ذلك دلالة [illegible] على ما [illegible] اذ لم لانه وان نقله
على المعنى فقد اداه كما سمعه [illegible] لو حكاه بلغة اخرى لكان مؤديا له على ما سمعه وكما يثبت مثله في الشهادة
لانه وان شهد بغير تلك اللغة فلا يخرجه ذلك من ان يكون مؤديا الشهادة على ما سمعها • وكذلك الحال فيمن حكى كلام غيره
وان كان بغير تلك اللغة فلا يخرجه ذلك من ان يكون حاكيا على تلك الالفاظ وهذا ظاهر • فان قالوا كيف تقولون انه لا تعبد
في تلاوته وقد قال تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة • ومعنى الحكمة السنة وهذا يقتضي مراعاة
اللفظ كما ثبت مثله في القرآن • قيل له من اين ان الحكمة المراد به غير ما انزل على جبريل عليه السلام بل هي السنن
التي ذكرتموها ولو سلمنا انها تتلى لم يقتض ذلك ان التعبد هي التلاوة بل المقصد بها العمل فلا يعتبر فيها اللفظ
وعلى كل حال فلا شبهة في الفرق بين السنة وبين القرآن في باب التعبد بالتلاوة • قالوا اذا كان الاذان والتشهد وغيرهما
يعتبر فيها الالفاظ فكذلك الحال في السنن • قيل لهم ان المقصد بهذه الاشياء التعبد بها وامتثال المراد فيها ولكن
ولهذا ابيح التشهد والاذان وان لم يعرف المعنى وغير جائز ان يلزم العمل بخبر الواحد الا مع معرفة المعنى فصار المعتبر
هناك باللفظ فقط وهنا بالمعنى • واما القرآن فالاعجاز منه متعلق باللفظ المخصوص فقيام غيره مقامه لا يجوز وعلى
هذه وجب ان ينقل من اخباره ما يتعلق بالاحكام الشرعية وما خرج عن ذلك فلا يجب نقله وليس كذلك الحال
في نقل آيات القرآن بل الكل سواء في هذه القضية • فاما الرواية فما وجده الراوي بخطه وهو غير ذاكر انه سمعه
على جملة او تفصيل ففيه خلاف فقال ابو حنيفة لا يجوز له ان يروي وقال الشافعي يجوز له ان يرويه اذا عرف ان ذلك
كتابه وخطه وعلى هذا قال في كتاب الرسالة ان المحدث يجب ان يكون عالما بكتابه ولو كان يعتبر [illegible]
العلم بالكتاب والخط لكان لا وجه لمراعاة الكتاب والخط وهذا هو قول ابي يوسف ومحمد وعامة اهل الحديث
وكان تحقيق الخلاف انهم يجوزون الرواية مع غالب الظن بسماعه ولا يراعون القطع • ولا يجوز ان يكون بينهم خلاف
في انه ليس من شرطه ان يذكر سماعه لا على الاحاد لانه قد يحصل له العلم على طريق الجملة بالسماع كما يحصل له ذلك
على حد التفصيل بان يعرف انه ما كان يكتب الا ما قد سمعه • وان جميع ما في الكتاب سماعه فعند هذا لا يؤثر خفاء
التفصيل عليه • وانما يكون الخلاف اذا كان يكتب ما سمع وما لم يسمع ويكون الغالب على ظنه انه قد سمع هذا الواحد
والقياس عندنا ما قاله ابو حنيفة لان المخبر اذا لم يعرف انه قد سمعه جوز خلافه فلا يامن ان يكون كاذبا ويجري مجرى
الكذب كالقطع عليه في وجوب الامتناع من الاخبار • وليس اذا قام الظن مقام العلم في مواضع يجب ان يقوم مقامه
في كل موضع فيبطل طريق المقايسة مع ثبوت التفرقة بين الحالين • ولا يمكن ان يقال ان خبره يكون خبرا عن ظنه الغالب
فلا يكون مقدما على ما يجوز كونه كذبا لان ظاهر ما يرويه اذا قال حدثني فلان انه قد سمعه على القطع وليس هو مبنيا على ذلك
الشيء فلا يجوز له الاخبار عنه ولم يدل دلالة من جهة الشرع على ان من اخبر بالخبر عند غالب ظنه يلزم العمل به فكذلك [illegible]
الوثيقة والحال في الشهادة تجري مجرى الحال في الخبر لانه متى قطع على ان المشهود عليه اشهده على نفسه بذلك جاز له
ان يشهد والا فلا • وقد يعرف ذلك بان يتحقق ان هذا الخط خطه فيتضامن اليه العلم بانه قد اشهده على نفسه • ولكن في
الكلام في كيفية قطعه على الخط واما نبه ان يكون قد زور عليه • ومن اجاز في الشهادة ان يتبع فيها الخط جوز للمحدث
مثله • وكذلك الاخبار عن النبي صلى الله عليه فهو مخالف لذلك فانه قال اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع • فاما
من خالف فانه يحتج بعمل الصحابة على ما كان يرد عليهم من كتب الرسول عليه السلام

وان لم يعلموا انه قد كتبها فاذا جاز هذا فكذلك الراوي اذا دون في كتابه ما لا يعلم انه سمعه • وهذا غلط منهم فان
المرجع في هذه الكتب الى خبر المخبرين ان النبي عليه السلام كتبها نحو كتاب عمرو بن حزم فحصل العلم فاثبتها لا الى خبر الاحاد
لا لمجرد الكتاب • وعلى انه لا يجب اذا قامت دلالة على وجوب العمل بالكتب المنسوبة الى النبي صلى الله عليه ان يعمل على ما يرويه
الراوي من كتابه من دون ذكر له ولا دلالة قد قامت فيه • ومما قالوا ان من سمع حديثا لا يرى شخص المحدث لازدحام الناس عليه • وكذلك
ان كان السامع له ضريرا لا يبصر • ومع هذه الاحوال يجوز له ان يؤدي الحديث فكذلك الحال فيما قلناه • لان في كل واحد من الموضعين انما يحصل
غالب الظن لا الخبر لاشتباه الصوت بشبه الصوت • والجواب انه وان لم يشاهده للحائل بينه وبينه او لكونه ضريرا فقد يمكنه ان
يعرف بضرب من الاستدلال والاختبار ولو قدرنا انه لا يعرف ذلك لما جاز له ان يروي • ومما قالوا ان المزكي له ان يرجع في التزكية
الى غالب الظن كما يجوز ان يرجع الى العلم فهلا كان كذلك في رواية الخبر وهذا بعيد لانه لا طريق له في تزكية الغير الا العلم فلا
بد من ان يرجع الى غالب الظن وليس هكذا الحال في رواية الخبر لانه قد يمكنه ان يعرف هل سمعه من الغير ام لا فان احدهما
من الاخر • ان قيل فما قولكم في خبر الصبي • قيل له لا شبهة في انه اذا سمعه قبل البلوغ ورواه حال البلوغ قبل حديثه
وقد اختلف شيوخنا اذا رواه قبل البلوغ فعند الشيخ ابي عبد الله لا يقبل لان الصبي لا يؤمن على ما كان من امر الدين وليس
المسلك فيه الا الشرع ولم يدل على ذلك دلالة شرعية وفي شيوخنا من يقول اذا كان من اهل التمييز قبل حديثه لان هذه كانت
حال كثير من الصحابة • ولكن لا يكاد يسلم انهم رووه قبل البلوغ وان سمعوه في هذه الحال

باب ذكر ما يرد له الخبر لمعارضة ترجع الى نسبه [?]

اذا كان الخبر واردا بخلاف ما دل العقل عليه فهو مردود اذا لم يمكن تاويله
الا على ضرب من التعسف هذه طريقة ابي عثمن [?] وغيره من شيوخنا دون ما اختاره محمد بن شجاع من طريقة التعسف في تاويل الاحاديث
وعلى هذه الطريقة رددنا قوله ترون ربكم عيانا • لان الرؤية المورد بالعيان [?]
وقد يتبرج [?] بمعنى الرد وانه لا يراد به التكذيب • ومنه رد [illegible] ابن عباس
لا يحتمله العقل • وكذلك ردت عائشة خبر الوليد وقالت من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية • وترددت [?] انها قالت [illegible]
خبر ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه • ومما قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى • ولكن على كل حال لما
عبد الرحمن انما قال ان الميت ليعذب واهله يبكون عليه • مع ان اول هذه الاخبار يمكن على ما يقع التاويل فيه وليس الاحد
خالف العقل كان مردودا لان العقل لا يحتمل الا الاخبار • ان يحمل على موافقته ويرد عند مخالفته • وذلك ظاهر • وذلك
ان يكون قد قبلتم كثيرا من اخبار الاحاد فيما خالف العقل بان يقتضي العقل اباحة شيء ويرد الخبر بحظره الى ما شاكل هذا
لانا لا نسلم ان العقل يقتضي اباحة هذه المحظورات بالشرع على الاطلاق ولا حظر ما ثبت بالشرع وجوبه او حسنه على
الاطلاق وانما نقول انه يقتضي ذلك بشرط الا يثبت فيه مصلحة في خلافه مفسدة على ما تكلم به البراهمة • والذي اوردناه كالظلم
والكذب والجهل ونحوها مما لا يرد في تشبيه او تجويز فبطل هذا السؤال • وكما يرد الخبر اذا خالف
وهو مما لا يتغير من قبح الى حسن اصلا نحو الكذب والجهل • والغرض بالمخالفة ليس ما يقتضي
العقل فانه يرد اذا خالف الكتاب والسنة المقطوع بها لان المظنون لا يعترض المعلوم • ذلك الحكم لا يصح ولا يجوز
التخصيص واما اذا قدر انه يمكن ان يرفع حكمهما الا بالنسخ او تكون الدلالة قد دلت على ان تغير • وقد وقعت الفرقة
اخراج شيء منه فيرد الخبر بما يتضمن تغييره فاما على غير ذلك فيصح قبوله • واذا ورد مخالفا للاجماع
الى مقاصدهم في القول الذي اطلقوه فالخبر الذي يخالفه مردود لا محالة • ومتى لم تقع الهداية الى مقاصدهم فيما قالوه
جاز تخصيص الخبر له والحال في اجماعهم على العمل بخبر على هذا النهج • فاما اذا رد اكثر الصحابة الخبر فلا يجب رده
لان الاجماع الذي هو حجة هو ما يصدر عن الكل • فاما اذا شذ عنه الواحد والاثنان فليس ذلك باجماع هذا هو
الصحيح • فاما على قول من يقول انه لا اعتبار بمخالفة الواحد

عليه
الحديث

او لا نتيقن تعودوا ان الاكثرين اذا ردوا الخبر فهو مردود والكلام في ذلك يتمسك بالاجماع . نسأله رحمه الله يتناول بنفسه
على قولنا ان الخبر يرد اذا خالف الكتاب وقال انكم قبلتموه في تخصيص العام وبيان المجمل وقد بينا في ذلك ما هو
الجواب لكنه حكي عن الشيخ ابي عبد الله تقسيما في خطاب الله تعالى فقال لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يستقل بنفسه في باب
الفائدة . واما ان لا يكون كذلك فالاول على ضربين احدهما لا يتعلق له بغيره كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى . والثاني له تعلق بغيره
بمعنى ان الحكم لا يثبت الا مع ذلك الغير كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية لان كل ما قد عطف بعضه على بعض
يفهم المراد بظاهره ولكن الحكم الذي يتعلق بذلك لا يتم الا بالجميع ويفارق قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانه لا يتعلق
لاحدهما بالاخر ولا يصير له في الشيء الواحد فاما هذا المجمل فالزيادة عنده في ذلك تكون زيادة على النص ومتى غيرت حكم
المزيد عليه كان نسخا فيقول اعتبار الترتيب واعتبار النية لا يصح بخبر الواحد لانه نسخ وكذلك قال في الخبر الزوى لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه زيادة في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه وعلى هذا لا يقول بخبر الشاهد واليمين ويفارق ذلك عنده ما
يقول في نبيذ التمر لانه غير ثمرة تشرع لقوله صلى الله عليه ثمرة طيبة وماء طهور فهو داخل في قوله تعالى فلم تجدوا ماء وقد قال في
زيادة الايمان في رقبة الكفارة بمثل ما تقدم القول فيه . واما الضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يستقل بنفسه فهو المجمل
ثم يقول في الخبر الوارد فيما يتصل به انه كان واردا في موضع فهو مقبول ولاجل ذلك قبل خبر القهقهة ونقضها للطهارة في الصلوة
وان كان في اصول هذا الباب لم يقبله كالنصابين في الكلوة وكان كالصلوات . فهذه طريقته رحمه الله . ومتى تاملت الابواب
المتقدمة فيما يكون زيادة وفيما يكون تخصيصا للعام وفي الزيادة التي تكون نسخا تارة ولا تكون نسخا اخرى وقفت على ما هو الصحيح
ما حكيناه دون ما لا يصح فلا وجه للتفصيل .

باب ما يرد من الخبر لوقوع نقله على غير الوجه الذي يوجب قبوله .

الاصل في هذا الباب ان الخبر متى كان من القبيل الذي لو ثبت لوجب ان يكون نقله
على حد الظهور والشياع ثم نقل بالاحاد فذلك مردود ولا يخرج ذلك عن امرين احدهما ان يكون الذي يوجب الاستفاضة في
نقله ما يرجع الى التعبد . والثاني ان يكون ما يرجع الى الدواعي والعادات . فاما فيما يرجع الى التكليف والتعبد فلا بد فيه من
شروط احدها ان يكون التكليف فيه العلم او عملا لا بد فيه من علم . وثانيها انه لا يكون هناك ما يغني عن نقله . والثالث ان
يعم التكليف فيه في الاوقات والاعيان . فاذا اجتمعت هذه الشروط ولم ينقل نقلا ظاهرا دل على انه لا اصل له لانه لو كان له
اصل لنقل على حد يوجب العلم وقد عدم ذلك من حيث نقل بالاحاد . وقد مثل شيوخنا ذلك بالنص الذي يدعيه الامامية على
غير مخصوص لان طريقه العلم والتكليف فيه علينا كالتكليف على من قبلنا وليس هناك ما يغني عن نقله وهو عندهم ايضا من جملة
اركان الدين التي تلو النبوة بل عندهم ان الشرايع انما يمكن معرفتها من جهة المنصوص عليه . وما هذا حاله قد وقع في الاصل
جليا ظاهرا وتعلق الفروض الى المقصد الرسول صلى الله عليه واله فيه يجب استفاضة نقله فاذا لم يكن كذلك وجب رد الخبر
الوارد فيه وعرضنا بقولنا انه ليس هناك ما يغني عن نقله ان تحترز عن كثير من المعجزات التي تقدم القران مقامها واغنى
عن نقلها وعن الشرعيات التي قد حمل الاجماع عليها ما اغنى عن نقل الاخبار التي تدل عليها نحو اصول الزكوات وما شاكلها
ومثال هذه الطريقة لا يمكن ان يدعي في النص الذي قالوه وليس يمكن ان يقال انه مع قيام شيء اخر مقامه هلا وجب نقله لان الدواعي
يدعو الى نقله فلم يترك لان نقل الى ذلك وقد حملت العبيد عنه على ذكرناه . فاما ما يتصل بالعادات والدواعي فهو على ما يتولد في
وقوع المعارضة للقران لو كانت لا يخلو من جهة العادة لا بد من ان ينقل نقلا ظاهرا وكذلك ما يدعى من الزيادة في القران على ما يدعيه ابن المسلمين
لا انه كان يجب قوة الدواعي الى نقله وان كان له حظ من وجوب نقله للدين ايضا وعلى هذه الطريقة قال ابو علي ان الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
لو كان مستمرا الاستمرار الجهر بالفاتحة او كان لا يشتهر اشتهار الا اخفاء بالاستفتاح لكان نقله نقلا ظاهرا . واذا لم يكن كذلك
في ما حدث من الحالين دل على انه صلى الله عليه كان يفعل كلا الامرين لتثبت طريق نقله التخيير وحمل الزائد
على الفاتحة انه لما لم يتعين في سورة لم ينقل نقلا ظاهرا . ونظير ذلك من احوال البعثة

لم وقوع فتنة في الجامع ثم ينقل بطريقة الاحاد مع قوة الدواعي الى نقلها لان ما هذا سبيله لا بد من ان ينتشر نقله وعلى
مثل هذه الطريقة نقول ان من جهة العادة كان يجب ايضا نقل النص لان التولية اذا حدثت من الرسول صلى الله عليه واله
في واحد بعينه فلا بد من قوة الدواعي الى نقلها . وقد ذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة الى ان ما تعم البلوى به تخصيصه الخبر
الذي ذكرناه في وجوب طهوره نقله ولا يجوز الاقتصار فيه على اخبار الاحاد . والحقوه بما يقوي الدواعي الى نقله
فمنعوا لذلك خبر بسرة في الوضوء من مس الذكر وما ورد في الغسل من غسل الميت . والوضوء مما مست النار وما شاكل ذلك
هذا الذي قاله عيسى بن ابان والبه ذهب ابو الحسن وشيخنا ابو عبد الله وجعلوا الاصل في هذا الباب ان الفعل وما شاكله
لما عمت به البلوى وجب ظهوره نقله وكذلك ما كان من اركان العبادات . وقالوا ان العادة تقتضي ان لا يقتصر في نقل مثل
هذا على الاحاد كما يقال مثله في فتنة واقعة في الجامع انهم لما اشتركوا في المعرفة اشتركوا في الاخبار . وقالوا ان ذلك
وبين خبر القهقهة في الصلوة لان البلوى به لا تعم . وكذلك الرعاف وما شاكله في نقض الطهارة . واشبه هذا عندهم تحريم
الكلام في الصلوة واحتساب لان لانه قد يجوز ان يبتلى بالانسان الدهر الطويل فلا يضحك في صلوته ولا يتكلم . فاما اصحاب الشافعي فانهم
قد خالفوا في هذا الاصل واجازوا فيما تعم به البلوى ان ينقل بالاحاد . ولابي العباس بن سريج عليهم كلام طويل والذي عند
شيوخنا ان عموم البلوى لا يقتضي شيئا لنقل الخبر على حد التواتر لانه ان يكون من باب العلم او العمل الذي لا بد فيه من علم . وقد
يجوز ان يكون من باب العلم ويختص العلماء بمعرفته دون العوام ويكون تكليف العامي الرجوع الى العلماء . واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون
الصلاح تارة يتعلق بالعلم وتارة بغالب الظن الصادر عن خبر الواحد وتارة بغالب الظن الذي يصدر عن الاجتهاد وفي كل ذلك
تزاح علة المكلف فاما ايجاب نقل الخبر على الاستفاضة لاجل عموم البلوى لا يصح ولا وجه يقتضيه . ولسنا نقطع العادة التي ادعوها
الا فيما يعظم من الامور دون ما يخف فيكون من هذا الوجه منسبطا لاصول الشرايع وذلك ما لا يرجع فيه الى الاحاد . فاما فيما كان من باب الفروع
فلا يجب لا جاعموم البلوى ان ينقل نقلا ظاهرا . ولو لا صحة هذه الطريقة للزمهم ما لا قبل به من الامور التي عمت البلوى بها ولم يظهر نقلها للاول
ان ما رواه ابو موسى في باب الاستيذان كان مما تعم به البلوى ولم ينقل على حد الانتشار والتواتر بل ما شهد له غير ابي سعيد ولا يمكن ان يدعي
مشاهده كل الصحابة له على ذلك لانه لو كان لنقل . وكذلك فالوتر مما يعم به البلوى ولم يظهر وجوب نقله على ما ارادوه ولا يمكنهم ان يقولوا
انه لم ينقل على هذا الحد صفة الوتر لا نفس الوتر لانهم اذا ادعوا عموم البلوى فلا فرق بين نفس العبادة وبين صفتها . وكذلك وجوب
المضمضة والاستنشاق في الغسل من الجنابة وغيرها عندهم ولم ينقل على هذه الطريقة وكذلك سهم الجدات قد رجعوا الى اخبار
الاحاد . وهكذا القول في امثال الحيض والاحكام التي تتعلق بالجنابة وسائر الاحداث وعلى هذه الطريقة قد رجعوا الى ادراج النبي
صلى الله عليه في الغسل من التقاء الختانين وهو جار مجرى مس الذكر ومن هذا الباب الاخبار الواردة في تكفين الميت وتجهيزه
والمشي خلف الجنازة او امامها وكثير من احكام الصلوات في السهو وغيره مما تعم به البلوى ولم ينقل نقلا ظاهرا ولو لم يكن في هذا
الباب الا ما يتصل باحكام المياه والحمامات وما يتصل بطهارتها ونجاستها لكفى ولم ينقل فيها شيء على وجه الاستفاضة واما
وجوب الوضوء من القيء والرعاف وغيرهما وابطال القهقهة للوضوء فذلك وان كان دون مس الذكر في عموم البلوى فليس بينهما من التفاوت
ما يجب الاقتصار في ذلك على الاحاد دون ما قد اوجبوا نقله على حد التواتر فثبت لك بهذه الجملة انه لا وجه يوجب ما
ذهبوا اليه والله التوفيق .

باب ذكر ما يرد له الخبر وما يتصل بذلك .

قالوه لا على الشرط التي ذكرناها وبالله التوفيق . كما لم يكن هذا الا جاء في قبول شهادة الشاهد
اما الراوي اذا لحقته الغفلة في بعض الاحوال فلا يجوز ان يجعل ذلك قدحا في قبول خبره . واما اذا كان الغالب
الذي هذا سبيله لا لو تركنا هذه الطريقة لبطل الرجوع الى خبر الواحد اصلا اذ لا احد يعرى عن الغفلة فيجب في ذلك حملها قدحا في قبول خبره وشهادته
عليه الغفلة او كان يتطرق به في حديث بعينه قدر ما انه لا يكاد يحصل غالب الظن فيه ولما اذا كان مستيقظا في

في الرواية والفقه فلحقه في غيرها فانه لا يؤثر في قبول خبره ووقف ذلك على الاجتهاد والحال
الضبط تجري على نحو ما تجري في الغفلة في التفصيل الذي ذكرناه ولا يرد الحديث اذا لم يعرف
الراوي معنى ما روى اذا كان ناقلا على اللفظ لان اكثر الرواة لا يعدون في الفقها ولولا ذلك
لسقط اكثر الحديث فان فقها الصحابة معدودون حتى ان ابا سعيد الخدري ومن يجري مجراه
لا يعدون في جملتهم ولا يرد خبره وعلى هذه الطريقة قبلوا من الاعرابي الذي لم يشتهر بما
لزوم العلم وتحمله ولهذه الجملة قال صلى الله عليه وعلى اله نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها وليس الغرض بقولنا انه لا يعرف معنى ما روى انه لا يعرف العربية اصلا لانه متى لم يعرفها لا يتاتى
له اداوه على ما سمعه فلا بد من معرفته بمجاري الكلام ومعانيه الا ان يثق بحفظه الذي كتبه من لفظ الراوي له فلا
يمتنع قبوله وقد ذكرنا من قبل ان تحمل الصبي للحديث قد يجوز وان اداوه يتوقفان على البلوغ على ما ورد به السمع وعلى ما تقرر
عليه حال الشهادة فلا يصح ذلك قد حاجي قولنا انه لا يجب ان يعرف معنى ما يرويه لانا اذا منعنا من قبول خبر الصبي فليس لانه
لا يعرف معنى ما رواه وليس يرد لكونه مقلا من الحديث لانه اذا حصلت فيه شروط قبول خبر الواحد فلا تاثير للاقلال فيه كما
لا يؤثر في شهادة الشاهد اقلاله منها وعلى هذا قبلت الصحابة خبر الاعرابي الذي لم يستكثر من الرواية وقد ذكرنا من قبل ان
النعمن بن بشير لم يسمع الاحاديث واحدا واحدا وان ابن عباس لم يستكثر من الاخبار المسموعة عن رسول الله صلى الله عليه وهذا كله طائفة
والعلماء واصحاب الحديث من خالف في ذلك والذي قاله عيسى بن ابان ان خبر المجهول الذي لم يشتهر بالرواية والنقل مردود
فليس يريد به الاقلال من الرواية فقد جعل الاجماع على ما قلناه فاما الراوي اذا كان في اسمه او كنيته او نسبه اختلاف
بين اصحاب الحديث فيرد خبره ويكون مجهولا عندهم بذلك وما ذكر العلما على ان هذا لا يؤثر متى عرفناه على بعض الوجوه
اما بلقب او بما قد الى بلد او قبيلة لان الغرض ان يكون معروفا به وما يجري من الضبط والعدالة وهذا الحمل مع الاختلاف
الذي حكيناه في اسمه واسم ابيه ولولا صحة ذلك لكان الجهل باسم الراوي او بكنيته او نسبه يخل بجواز العمل بخبره
وقد عرفنا خلافه لان في الرواة من هو معروف بلقب كنحو الاعمش ومنهم من يعرف باسمه كنحو شعبة
ومنهم من يعرف بالكنية كنحو ابي ذر وما اقل من يعرف بان الاعمش يكنى ابا محمد ويسمى سليمن بن مهران وان شعبة
يكنى ابا بسطام وان ابا ذر يسمى جندب بن جنادة وعلى هذه الطريقة لم يؤثر اختلافهم في الاشجعي الذي يروي حديثه في
بروع بنت واشق فمنهم من قال هو معقل بن سنان ومنهم من قال هو معقل بن يسار بعد ان عرف بانه شاهد
الاشجعي وكذلك قال اصحاب ابي حنيفة ان حديث نبيذ التمر لا يؤثر فيه جهلهم للراوي الذي حكى عن ابن مسعود قد اختلف في
اسمه فمنهم من قال هو ابو زيد مولى عمرو بن حريث ومنهم من قال هو ابو زيد لان كونه مولى لعمرو بن حريث قد عرفا ومقامه موقفه باسمه
فان اتفق في شخصين ان يشتركا في اسم به يعرفان واحدهما ممن يقبل حديثه والاخر لا يقبل حديثه فهذا الضرب من الالتباس
لا يمتنع ان يؤثر في قبول خبر الحديث الذي ينسب الى المسمى بهذا الاسم الى ان يعرف انه منسوب الى الثقة منهما ولكن هذا
ليس من الباب الذي قلنا من الاختلاف في اسم الراوي وقد ذكر من بعد انه لا يرد الخبر الذي رواه من لم يعرف بمجالسة العلما وتحمل العلم
وهذا قد مضى في الفوائد ولبس يشبه رواية الحديث فتوى المفتي حتى اذا لم يكن المفتي من اهل العلم ترد فتواه دون المحدث لان المفتي
يخبر عن اجتهاده فيجب ان يكون مشهورا بالاجتهاد موجودا فيه والراوي حاكٍ عن غيره فلا يحتاج ان يكون معروفا بجالسة العلما
وذلك بين واما عمل الاكثر من الامة بخلافه فلا يجيز جهة في ترجيحه على خبر اخر على ما نذكره فاما قول
العقر فليس بحجة لا يمتنع ان يحمل عمل الاكثر على خلافه فيجب ان نعمل
به فاما اذا عمل الرسول صلى الله عليه بخلافه فيجب ان نعمل

القول منه فاذا لم يقم دلالة على ان حكمه وحكم غيره سوا فلا بد ثم عمله خلاف هذا الخبر يبين لنا ان المجوز ان يكون لهم دليل على
تخصيص ذلك الفعل واذا قامت دلالة على ان ذلك الفعل منا فنا لهذا القول كالذي قاله في الكتاب انه يرد الخبر لاجل
ما يقتضيه ذلك متى كان فعله مقطوعا به والخبر لا يكون بهذه الصفة فاما اذا استويا في نقلهما بالاحاد فالصحيح ما اشار اليه في الشرح
من انه يطلب بينهما طريقة الترجيح فينزل قوله وفعله منزلة خبرين متنافيين فكما لا يؤثر ذلك من طلب الترجيح فكذلك الحال
في مسئلتنا فاما ما ذكره اذا روى الراوي الحديث ثم ذكر انه لم يذكره وذهب عن العلم به فقد اختلفوا في ان ذلك هل يقدح في قبول
الحديث ام لا فالذي قاله ابو الحسن ان ذلك يمنع من العمل به والذي يحكى ذلك حسب الزهري عن عروة عن عائشة ان النبي صلى الله
عليه قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ذكر الزهري انه لم يذكره وكذلك خبر الحكم بالشاهد واليمين لانه
ذكر به وسيل عنه فلم يذكرهما وحتى كان يقول من بعد حدثني ربيعة عني واكثر اصحاب ابي حنيفة على ما حكينا عن ابي الحسن وقالوا
لو كان له اصل لكان هو اولى بان يذكره عند التذكير ولو كان ذلك في القليل من حديثه لجاز في جميع ما رواه ان لا يذكر منه شيا
والعادة جارية بخلاف ذلك وربما يشبهه بالحاكم انه اذا لم يذكر ما حكم به لم يلزمه قبول من يشهد به غيره عليه وكذلك شهود
الاصل اذا قالوا انا غير ذاكرين لما قاله شهود الفرع انا اشهدناهم عليه والخبر جار هذا المجرى لان روايته هذا الثاني متعلقة
بروايته كالاول كما ان شهادة شهود الفرع معلقة بشهادة شهود الاصل وبعد فليس بان يوجد النسيان الى الاول اولى من ان يوجد
الغلط على الثاني فيجب ان لا يصح العمل بما جرى هذا المجرى من الحديث واما الشافعي وجماعة من اصحاب ح فانهم لا يردون الحديث
لاجل ذلك وهذا هو الذي نصره رحمه الله في الكتاب وفي غيره من كلامه وهو اختيار الشيخ ابي عبد الله والاصل في ذلك ان المرفوق
يجوز ان ينسى ما يكون منه من روايته لحديث خاص اذا كان مكثرا من الرواية معتادا لها فلا يكون ذلك من باب ما يمتنع من جهة العادة
ان ينساه احدنا كالامور العظيمة والحوادث التي يبعد نسيانه لها كما تكلم به اصحاب التناسخ ولهذه الجملة يصح من المدرس ان
يذكر حال في مسئله وشيوا على دلاله ولما كان ذلك منه عادة جاز ان ينساه ولذلك تكون حاله في كثير مما يسمعه من احوال الغير
واحوال غيره والذي يبعد في جهة العادة نسيانه ان تتفق الجماعة فاما اذا لم يكن كذلك فهو جائز فما المانع ان ينسى
الراوي ما رواه ان يكون هذا الثاني متى عرف ضبطه وعدالته يقبل منه ما يرويه ويعمل عليه كما كان يقبل لو مات المروي عنه او جن
يجد ذلك ان الشاهد الاصل ادعى عادته ان يشهد عند الحكام ثم تحمله ان يثبت انه كان يشهد عند الحاكم بشي قد سجل به وامضى حكمه فيه
ولو اعتبرنا علم الراوي الاول لا محالة لوجب ان لا يقبل من هذا الثاني وقد ثبت ان الاول لو زال عنه العلم بموت او جن وقد عرف
خلافه وقد دخل تحت هذه الجملة الجواب عن قولهم انه لو كان له اصل لكان هو اولى بان يذكره لانا قد بينا اختلاف العادة في
ذلك فقد يجوز ان يكون ذاكرا له وان كان قد رواه اذا المتنع ان يكون ذلك جائزا على الجماعة العظيمة او على الواحد في الشي الذي
يكرر عليه او في الامر الذي لم تجر العادة بمثله وكذلك فقد فرقت العادة بين البعض مما يرويه وبين الكل على ما مثلناه واما
ترجع في مثل هذا الى ما نجده في انفسنا واما الشهادة فان الحكم يتعلق فيها بشهود الاصل واما بعد اذا شهود الفرع للعرفيه
فاما اذا لم يذكر شهود الاصل ذلك لم يكن لشهود الفرع حكم والرواية ليست كذلك فان مع وجود الراوي الاول فقد يصح قبول
الثاني فكذلك مع نسيانه واما الحاكم فاذا شهد وقد ذكرنا انه ينشر الحكم للاستشهاد فلو اقاموا الشهود الشهادة عند الحاكم الثاني
لصح الحكم عنده واما لا يقبل الحاكم الاول من الشهود لانه يراد منه في ذلك الالزام وله الى الذكر طريق وان كانت في ذلك خلاف
بين العلما فمنهم من يوجب استيناف النظر في ذلك للخصومة ومنهم من يجيز ان ينفذ الحكومة بشهادة الشاهدين فيما
قالوه احتيوا لا يصح لانه اذا كان هذا الراوي على ثقة من انه سمعه فالرجوع الى قوله اولى من الاول اذا ما يقول اذكر اني رويت
لانه قاطع على انه لم يروه وعلى هذا نقل الزهري حدثني ربيعة عني ونحن كما نوجب العمل بهذا الحديث علينا فكذلك على
هذا الذي نسي ما رواه اذا كان على ثقة من امره هذا الثاني واما مخالفة الحفاظ فقد جعله اصحاب الحديث طعنا على الحديث
الذي رواه هذا الراوي وعند عامة العلما متى استكمل الراوي شروط قبول الخبر فمخالفتهم له لا تؤثر
اذا كان المرجع في مخالفتهم الى عدم العلم بذلك الا انهم لا ان يروا ما

بخلافه نجيبه بطلت فيه طريقة الترجيح وهذا خارج مما نحن فيه واما رده بخلاف قياس الاصول فعندنا باب مفرد من
بعد ان شاء الله تعالى ما قولكم في الضرير هل يعمل على خبره قيل له ان العمى لا يؤثر في ذلك كما لا يؤثر في الشهادة لانا لا نحتاج الى
البصر في الرواية لا نحتاج الى البصر عند التحمل ولا عند الاداء وعلى هذا قبلوا اخبار ابن عباس وقتادة وغيرهما هذا
اذا ادى من حفظه فاما ان روى من كتابه فلا سبيل له الى النقل على انه لا يأمن ان يزيد قد سمع لا محالة بل يجوز خلافه ولا شبهة في
ان الخبر ليس يشترط فيه في الرواية ولا الاكثر فيه بخلاف الشهادة ولا يشترط ايضا ان لا يكون الراوي محدودا في القذف فان
كان في الشهادة خلاف ما

باب في الحديث اذا ورد بخلاف قياس الاصول هل يجب رده او قبوله او الوقف فيه للاجتهاد

اعلم ان خبر الواحد اذا ورد بخلاف الاصول فانه مردود لان الغرض به ان تكون الشريعة قد
استقرت في ذلك الحكم على وجه مخصوص بدلالة من الكتاب او السنة او الاجماع فيرد خبر منقول بالاحاد بخلافه فهذا
لا شبهة في دفعه ورده. واما اذا كان قياس الاصول يقتضي شيئا ويرد الخبر بخلاف القياس ففيه اختلاف فعند مالك
ان القياس مقدم على الخبر وان الواجب العمل به دون الخبر. واما اصحاب ابي حنيفة والشافعي واصحابه فانهم يجعلون الرجوع
الى الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول هو الواجب ويتركون القياس لاجله ولا بد لاصحاب ابي حنيفة في كثير من مسائلهم من ذلك نحو
قولهم في جواز الوضوء بنبيذ التمر فان القياس يقتضي ان تكون حاله كحال سائر المائعات ما عدا الماء. ونحو قولهم بنقض الطهارة
بالقهقهة في الصلاة مع ان القياس يقتضي انها لو كانت من نواقض الطهور لم تفترق الحال بين ان يقع في الصلاة او خارج
الصلاة. ونحو الحج عن الميت ولكنهم في كثير مما يجري هذا المجرى يدفعون الخبر. ويزعمون انه وارد بخلاف الاصول نحو خبر
المصراة وخبر القافة وخبر القرعة ويزعمون انه لا تناقض فيه حيث لا تفرقة لانه ان كان في الموضع الذي قبلوه خلاف قياس
الاصول فهو نظير ما ردوه. وان كان في الموضع الذي ردوه هو خلاف الاصول فهو نظير ما قبلوه. ولا يظهر الفرق اصلا
وقد قال اكثر العلماء بان الاكل ناسيا لا يفطر وكان القياس يقتضي وقوع الفطر به فرجعوا فيه الى الخبر الوارد بخلاف
القياس. فاما عيسى بن ابان فانه قال ان كان الراوي مشهورا بقوة الضبط لخبره فمقدم على قياس الاصول وان لم يعرف بهذه الصفة
كان طريق قبول خبره الاجتهاد حتى لا يمتنع تقديم القياس على خبره الذي يرويه. ولهذا حكي انه ... في هذه ... لما كان
يرد لغرب من القياس لما لم يعتقد فيه شدة الضبط. والى هذا المذهب اشار اخرا في الكتاب. وان كان الصحيح
ما عليه جمهور العلماء من تقديم الخبر على القياس وان الذي ذكره عيسى بن ابان في ذلك لا يستقيم لانا نرى ان طريق قبول
خبر الواحد هو الاجتهاد سواء ورد بخلاف قياس الاصول او ورد في ابتداء شرع ما دام لم يعتقد في الراوي ضبطه لما قد رواه
رد حديثه وتقدم القياس عليه ولا يتغير بان يكون خلاف القياس او لم يكن الا ان يريدوا بالمنتشر الحال في الراوي
فيكون لفضل الاجتهاد في ذلك من المدخل ما ليس في غيره ثم لا يمتنع ان يؤدي الى ترجيح القياس عليه فيما لا يتحقق فيه
الخلاف بموضع ذلك فانه يقدم القياس على الخبر اذا خالفه الخبر. فان قال قائل اتجعلون هذه القضية عامة في كل موضع كان
هناك قياس وخبر ام تفصلون. قيل له بل انما يتقدم متى لم تكن علة القياس منصوصا عليها بل كانت مستنبطة. فاما اذا
كان منصوصا عليها فقد حلت هذه العلة محل خبر اخر ولو تعارض خبران لكان يطلب بينهما ترجيح وكذلك الحال في هذا
الخبر والقياس الذي يخالفه. فاما الذي يدل على صحة ما قلناه فهو ما ظهر من اجماع الصحابة في ترك القياس لاجل الخبر الذي نقل
بالاحاد نحو ما فعله عمر في حديث الجنين فقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا. ونحو ما صنعه ايضا في توريث المرأة من دية زوجها ونحو
ما علمناه من التسوية في دية الاصابع وقد كان القياس يقتضي التفاضل بحسب تفاوت الانتفاع بها. فلما كان منه الرجوع
الى ذلك وكان من الصحابة مشاهدة له عليه ولم ينقل عن احد فيه نكير دل على انه اجماع. ولا يمكن ان يقال ما كان قد
قوي في نفسه وجه الاجتهاد في هذه المسائل لكن ما نقل من قوله كذا

تقتضي فيه برأينا فيه فوقف الحال فيما اذا اراد الحكم به وقد ذكر في الكتاب ان ابا بكر نقض قضيته عن اجتهاد حين نقضها حديث سمعه
من بلال. وذكر غيره اخبارا اخر. وهو ان خبر الواحد اصل للقياس كما ان نص الكتاب اصل له وكذلك السنة المقطوع
بها فكما ان القياس متروك لهذه الاصول فكذلك يجب ان يترك لخبر الواحد اذا خالفه فقد استوى في كونه اصلا مستقلا بنفسه ولهذا
لا حد ان يقول ان العلة في الكتاب والسنة كونه مقطوعا بها دون خبر الواحد لان هذه العلة لا تمنع من الجمع بينها وبين
ما عللناه به فالنص الوارد في الكتاب مقدم على القياس لكونه معلوما ولكونه اصلا للقياس وخبر الواحد قد شارك
في كونه اصلا للقياس مستقلا بنفسه وعلى انا ما جعلناه علة اولى لانه قد ثبت الشيء مقطوعا به ويصح ان يعترض القياس
فان قيل ما اخذ القياس ... كلا من المعروف عقلا ان اختلافهم يعرف بقياس شرعي حظرا فيجب ان يكون علة التقديم ما ذكرناه. فان قيل
لو كان كذلك فان القياس لا اول قد يكون ذا اصلا للقياس اخر فقد صار القياس كالخبر وهذا يمنع من الترجيح الذي ذكرتم. قيل له وان كان كذلك فان القياس
يستند الى الخبر فيصير الخبر اصلا للقياسين وان كان في احدهما بواسطة وفي الاخر بلا واسطة وان الخبر على كل حال لا يفتقر
الى القياس. فان قيل فهذا الخبر هو اصل القياس اخر لا لهذا القياس واصل هذا القياس هو نص معلوم فيجب ان يكون اقوى
من خبر الواحد. فاما اذا استند القياس ... قيل له ان الفرع الذي ذكرته لا يؤثر وذلك لان المطلوب بالقياس الذي يقع على اصل معلوم كالمطلوب
من خبر الواحد وانما يجب ان يقال انه يكون الخبر اقوى من القياس اذا كان في كل واحد من الحالين لا ان طريق واحد
الى نص معلوم كان اقوى من خبر الواحد. قيل له ان الفرع بهذا لا اصل اقوى فيلزم العمل في كل واحد ... وبعد فالتعليل واقع على الجملة
بالقياس الواقع على اصل مظنون وهو غلبة الظن بان يشبه هذا الفرع ... ولم يؤثر فيه كون الاصل في حاله معلوما دون اخر. وبعد فالرجوع اليه
منهما العلم والقطع. واذا كان كذلك استوى حال القياس في ان لم يكن اصلا لهذا القياس كان نص الكتاب وان لم يكن اصلا لهذا القياس فالرجوع اليه
في قولنا ان خبر الواحد يكون اصلا للقياس الشرعي لانه يكون اصلا لهذا القياس هلا اجريتم القياس والخبر مجرى
هو الواجب دون القياس فاجرينا هذا الخبر هذا المجرى وبالجملة التي قدمناها يسقط سؤال السائل ... على كل حال اقوى حال نص الكتاب
الخبرين يتعارضان فيستعملون فيهما طريقة الترجيح دون الاسقاط لانه اذا كان الخبر ... فكل هذا يوجب تقديمه على القياس وذلك ظاهر. ان قال قائل
وهما يبين قوة الخبر انه من كثرة اوجب العلم بالمخبر وليس هكذا حال القياس ... من حيث لم يبن حاله على اللفظ فلم يدخله المجاز والحقيقة
ما انكرتم ان الرجوع الى القياس احق لانه لا يعزل عن الاحتمال والتخصيص ... لا يستقيم لانه ممن يجوز تخصيص
والخبر معرض للاحتمال فالرجوع الى ما لا احتمال فيه اولى من الرجوع الى ما يحتمل. قيل له هذا على اصل ... وبعد فانه يبطل عليه بنص الكتاب
العلة التي عند ... مع الفاظ على الالفاظ التي هي معرضة للاحتمال والتخصيص. ومع هذا فلا اشكال في وجوب تقديمهما
والسند المقطوع بل يبين بنا على الالفاظ التي هي معرضة للاحتمال والتخصيص سواء في مجيء التخصيص فلا ترجيح من هذه الجهة. وبعد
على القياس وترك القياس لاجله. قالوا ان خبر الواحد يجوز عليه وايد الغلط والكذب. وقياس الاصول يبعد عن الغلط
فلا يصح ترك ما لا يدخله طريقه الغلط الى ما هو معرض للغلط. قيل لهم ان خبر الواحد قد اوجب الشرع الرجوع اليه مع تجويز الغلط
علي راويه كما اوجب العمل بالاجتهاد عليه الغلط. وما دل على وجوب العمل به من الاجماع هو الدال على تقديمه على القياس والاجتهاد
ولو اعتبرنا هذه الطريقة للزم ان لا يرجع الى خبر الواحد اصلا وان ورد في ابتداء الاحكام فعرفت ان لا اعتبار بما قالوه. قالوا اذا كان
خبر الواحد دليلا والقياس ايضا دليل وتعارضا ثم كان احدهما يحتاج الامر فيه الى اعتبار حال نفسه في حصول غالب ظنه فهو
اولى من الدليل الذي يحتاج فيه الى اعتبار حال غيره وهو ما عليه الراوي من الصفات التي توجب قبول خبره. قيل له ان هذا
الغير الذي ذكرته لو اوجب تساوي حالهما لانه في الخبر لا بد ايضا من ان يغلب على ظنه ان الراوي هو على الصفات
التي توجب العمل بخبره كما وجب في هذه القضية في القياس فبطل ما قالوه. قالوا هذا القياس واقع على اصل معلوم وهو نص
الكتاب والسنة المقطوع بها وخبر الواحد مظنون فيجب تقديمه عليه. قيل لهم انها
شبابانه في ما قد دلاله القاطعة على وجوب العمل بهما

وعوضنا ان الخبر مزيته من حيث كان اصلا للقياس ومستلائمة ومن حيث اجمعوا على الرجوع اليه عن القياس. قالوا ليس اذا
كان هاهنا خبران متعارضان ثم عضد احدهما قياس ان ذلك يوجب تقديمه على الخبر الاخر ولا وجه يقوي القياس فقد صار
الخبر متروكا لاجله فيجب مثله اذا كان هناك قياس وخبر. قيل لهم ان ما اوردتم يترك احد الخبرين للخبر الاخر ولكن القياس
جميعا فيصير ذلك شيئا في الترجيح حتى لو انفرد من دونه لما كان حجة فاما ان المتفق ليس القياس مع الخبر. قالوا ان خبر معاذ يدل على ما نقوله
لانه ذكر فيه يرجع الى الكتاب والسنة ثم ذكر الاجتهاد ولم يتعرض لخبر الواحد فلو كان مقدما على القياس لذكره اولا. قيل لهم
فهذا ان دل على ما قلتم ليدل على ان خبر الواحد لا يجوز قبوله في اثبات شرع مبتدأ لان كلام معاذ لم يشتمل عليه واذا جاز ان يقبل
في ابتداء الشرع فكذلك تقديم القياس. قالوا ان الصحابة ردت اخبار الاحاد لمخالفتها للقياس كرد ابن عباس حديث ابي هريرة في الوضوء
مما مسته النار ومن حمل الجنازة لا احتياط فيه من حيث جاز التوضؤ بالحميم وهو مما مسته النار فلو وجب الوضوء مما مسته النار لما صح التوضؤ
به. وكذلك قد رد امير المومنين عليه السلام خبر ابي سنان في قصة بروع بنت واشق لما كان الاحتياط عنده يقتضي الا مهر للمفوضة
قيل لهم ان السنة توجب قبول كل خبر ورد بخلاف قياس الاصول كما لا توجب قبول كل خبر ورد في ابتداء الشرع وليس
في ذلك في بعض المواضع ما يدل على ما قالوه كما كلمنا به من قال ان خبر الواحد لا يقبل في الشرع بل اذا علمنا تركهم للقياس
في مواضع ورجوعهم الى خبر الواحد ثم وجدناهم عادلين عن الخبر في بعض المواضع طلبنا لذلك علة من امر يرجع الى
حال الراوي او متن الحديث الى ما شاكله لا انهم تركوه لمجرد القياس. وقد نقل عن امير المومنين عليه السلام الطعن في ابي سنان بقلة
الضبط. ويروى ان ابن عباس وغيره ان النبي صلى الله عليه اكل كتف شاة ولم يتوضأ وقام الى الصلوة. وانما انه توضأ من الحميم
على ان اهل النقل بعد متفقون على خلاف ما رواه لا على ان ذلك لهذا الوجه في عدوله عن خبره. فثبت بهذه الجملة صحة
ما قلناه من العمل بخبر الواحد وان خالف قياس الاصول.

باب في اخبار الاحاد اذا انفرد احد الراويين بالزيادة دون الاخر ما حكمه

قد ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الراوي اذا انفرد بزيادة في حديثه دون
غيره من الرواة فذلك مردود ولا يجوز العمل به وعامة اهل العلم من الفقهاء والمتكلمين على ان الراوي اذا كان معروفا بالصفات التي
لاجلها يجب العمل بخبره فواجب قبول هذه الزيادة منه اما ان تغير حكم المزيد عليه او لا تغيره فان لم تغيره فالشبهة زايلة في جواز قبولها
ما كان بعد فيما نقل من العبادات الا ان الزيادة مغيرة للحكم الشرعي لكنه لا يلحق بعض الاحكام ان ينقل في خبر بسبب الحكم في
بعض الاسباب او ان لم يكن تاكيدا فاما اذا
يعقل الا بنقل هذا السبب. ومعلوم ان التعبد لا يختلف بنقله وعدم نقله فيكون كالعقوبة في هذا الباب واعرابه وصورته واما ان تكون
غير حكم المزيد عليه فلا يخلو من احد امرين اما ان تكون منفصلة من المزيد عليه ولا تغير صيغته ولفظه في قصد واحد ولكن عوض
متصلة بحال فيما تغير في هذه الامة فاما لم تغير الصيغة التي قد اختصر بها الكلام امكن ان يقال انهما حديثان في قصد واحد متى كان الراوي
في احدهما منع من سماعه ونقله ولم يعرض في صاحبه ذلك وقطعنا منها نقلا على ما سمع نهايتها فلا بد من قبول هذه الزيادة ولكن احدهما زاد
في العبادات التي لا يغيرها ذلك نحو قوله فرض رسول الله صلى الله عليه صدقة الفطر صاعا من بر فاللفظ واحد في الخبرين ولكن احدهما زاد
وهذه الزيادة لم ينقلها صاحبه. فاما الضرب الثاني فهو ان يغير صيغة الكلام
قوله من المسلمين والمعنى يتغير بذلك لا محالة فهذا الموضع لا بد من ان يكون في قضيتين متغايرتين
ويروي احدهما ادوا صدقة الفطر صاعا من بر ويروي الاخر نصف صاع من بر واذا كان كذلك حملا على خبرين
او لو كان مناقضة واحدة لما تغاير الصورة فيما يتصل باللفظ على حد يغير اللفظ ولا اعراب. ولا يجوز ان يجعل ما يقتضيه النقصان لاجل الزيادة اللفظ اولى
متعارضين فيطلب ما لاجله يكون احدهما بالمصير اليه احق ثم لا يمتنع ان يجعل ما يقتضيه النقصان لاجل الزيادة اولى من الثقات. فانه قبل
كانما يقتضيه تخصيص العام اولى من العام فقد صادفت هذه الزيادات على كل حال يصح قبولها من الثقات
ما قولكم في القصة الواحدة اذا رواها جماعة واسند احدهم بزيادة دون جماعتهم اتجعلون هذه الزيادة مقبولة اجوزتم على
ايضا. قيل له اذا كانت القصة واحدة ثم تفرد الواحد منهم بزيادة على ما نقلوه فالغلط على هذا الواحد اجوز منه على
العدد الكثير. وعلى ذلك حال العراقيين ان انفراد جابر في الخبر الذي تفرد به عن النبي في الصلوة في الاوقات الثلث
يقول لا يوم الجمعة لا يقبل وهكذا قول من قال لا في
هكذا

الشاهد لا يقبل في خبر اليمين على المدعي والبينة على من انكر لما كانت روايته لا تشترط خلافه واما ان يروى بلا الزيادة من طريق
ابن عباس ومن طريق محمد بن شعيب عن ابيه عن جده ويفارق ان يروي واحد هذه الزيادة ولا يرد بها الا واحد او من يجوز
عليه الغلط او الموانع التي نذكرها من بعد لبين في هذا الموضع نقل هذه الزيادة. وكذلك لو روى هذا الواحد في قصة غير
القصة التي يتذاكر الجمع الكثير في نقلها لكانت الزيادة مقبولة فيجب اجراء الكلام على هذه الطريقة. فاما الذي يدل
على ان الزيادة مقبولة على طريق الجملة فهو ان هذه الزيادة لا يمكن ان يقال ان احد الحديثين يجوز ان يكون قد سمعه
دون صاحبه فلا حاجة لما قبل هذا. وذلك لا ينافي في الزيادة لانا نقول بها اجرت انه يكون قد انفرد بسماع هذه الزيادة دون
صاحبه للعلل التي نذكرها من بعد فهما سواء. وايضا فان خبره قد اوجب زيادة وما جاء هذا المجرى فالرجوع اليه
اولى ولاجل ذلك عمل الفقهاء على ترجيح شهود الجرح على شهود العدالة وقدموا شهادة من شهد بقضاء الدين على
من شهد ببقائه وقدم الناسخ على الخبر المنسوخ لان في كل واحد من هذه الجملة قد اثبت علما لم يعرفه الاخر
وهذا قايم في الخبر الذي تضمن الزيادة. وبعد فقد ثبت انه لو ادعى واحد على غيره احد عشر درهما وشهد له شاهد
بعشرة دراهم واخران شهدا باحد عشر درهما وهما بحيث لو انفرد بالشهادة لقبلت شهادتهما فان الحاكم يلزم
المدعى عليه احد عشر درهما لما كانا قد اثبتا زيادة على ما اثبته الاولان وكان لا يمتنع ان يقول ان الزيادة مترو كه
دانا يلزمه المجمع عليه فكذلك يجب مثله في الخبر اذا انفرد احدهما فيه بزيادة. يبين هذا ان خبر الواحد جاري مجرى
شهادة شاهدين فما اقتضى قبول شهادتهما بهذه الزيادة فكذلك ما يزيده هذا الواحد في الخبر. وبعد فقد ثبت ان احد الراويين
لو روى خبرا فيه شيء تروي صاحبه بحكم غيره اثباتا فيها هذا الواحد لكان يقبل خبره وكان لا يقال انما نرد الترجيح في خبريهما الى
ما اتفقا عليه وهو هذا الواحد ويطرح الزيادة فهكذا مثله في مسئلتنا وعلى الطريقة التي اوجبنا ها قبلت
الصحابة الزيادة المروية في حديث عبد الله بن مسعود في قصة المتبايعين لا من رواه والسلعة قائمة. وفي خبر غيره لم يذكر
هذه ان قالوا لو كانت هذه صحيحة ثابتة لرواها غيره من الرواة وكان لا يجوز ان يستبد هذا الواحد بروايتها لانا لا نتهم
الراوي للاخر بنقله الضبط ومتى سمعا على حد واحد لم يجز ان يعرفه احدهما دون الاخر ولان يكون مع العدالة لا يروي هذه
الزيادة ويروي الاصل. قيل لهم ان هذا الراوي اذا روى الزيادة فقد اثبت ما سمع وليس الاخر لاجله لم يرو صاحب الزيادة ما
ظننتم من عدم الضبط والعدالة ولكن قد يجوز انه يعرض فيه ما لم يعرض في الاول من غفلة عن هذه الزيادة او عارض شغل فيه
او عطاس او نعاس او يكون عنده ان المتعمد قد لحق فيقوم من مجلسه او يكون احدهما اقرب مجلسا من الرسول عليه السلام او سمع الزيادة
ثم يتنبهوا عنها لبين هذه الوجوه كلها جائزة على الواحد والاثنين واما يبعد تجويز وقوعه في الجمع العظيم. ولذلك قد قلنا ان
الحالين قالوا ان هذه الزيادة قد رواها الواحد ونقلها ما صاحبه لا تنضاده على هذا الاصل وهذا يقتضي ثبوت التعارض بين خبريهما
دون ان يقدموا خبره على كل حال. قيل لهم ان الراوي الذي لم يرو هذه الزيادة لم ينف ان يكون قد ثابته فلم يرو في مقابلتها ما خالفها
وبنا فيها واما اخبر عن انتفا علمه بها وهذا الراوي الثاني قد اخبر عن علمه بها فوجب الرجوع الى روايته ويسلم الخبران
عن التعارض بين ذلك انه انما يثبت التعارض متى روى احدهما ما ينافي رواية الاخر اما بان يجعل المضاد له او فيما طريقه النفي
والاثبات. وهذا غير موجود في مسئلتنا. قالوا قد ثبت ان مخالفة الحفاظ توجب رد الحديث وهذه الزيادة بما قد خالفوا
فيها فيجب ردها. قيل لهم قد بينا ان الراوي متى كان ثقة لم يرو في قبول خبره مخالفة الحفاظ بل يلزمهم الرجوع اليه. وعلى
ان هذا لا الحفاظ قد يجمعون ان ينتهي اسانيدهم الى الراوي الذي يروي بلا هذه الزيادة فلذلك خالفوه ولا يصير هذا اشتباها
لكون الرجوع اليهم اولى. قالوا قد كان النبي صلى الله عليه اذا اخبر بداخل استانف القصة فكيف يجوز
مع حضور هما المجلس واستماعهما الكلام مع انه عليه ان ينفرد احدهما بالزيادة.
قيل لهم لو كان المانع هذا الوجه فقط لكفى ما ذكرناه

الزيادة

فاما اذا اثبت وجه عجزه لم يطعن فيما انه رد هذا وقد كان صلى الله عليه يفعل ذلك احتياطا لا وجوبا ومن الجائز
ان يخفى عليه في بعض الاحوال دخول داخل او خروج خارج فيبطل ما ظننته قالوا قد ثبت في الصحابة انهم في كثير من المواضع
ردوا [illegible] الا لمن يقويه قولهم واذا كانت هذه حالتهم فان انفراد هذا الواحد بالزيادة يوجب ضعفها
قيل لهم فهذا يوجب انه لو انفرد هذا الراوي بخبر ابتداء على ما رواه صاحبه ان لا يقبل فاذا لم يجب هذا لا اعتبار وكانت
الزيادة جارية مجرى خبر مبتدأ فالواجب قبولها لا محالة وسقط ما طعنت به قالوا هذا الاصل معلوم لا نقبل فهو عليه
وما عداه مشكوك فيه فيجب اطراحه والعمل بما تيقنه قيل لهم هذه تدل على غير مشكوك في العمل باخبار الآحاد
او لا شيء منها الا والشك يدخله وينتفي عنا العلم به فاذا كان في الاصل [illegible] فالحال ما ذكرنا فكذلك في الزيادة فصح
بهذه الجملة ما ذهبنا اليه وسنبين في الباب الثاني اذا روى الراوي حديثا تارة بلا هذه الزيادة وتارة اخرى مع
زيادة

باب في واحد الراويين اذا ارسل خبرا ووصله الآخر ما حكمه

هذا الباب متصل بالباب المتقدم لان الاول هو زيادة في المتن وهذا زيادة في السند وهو مبني على قول من يقبل
المراسيل فعندنا ان احد الراويين اذا ارسل ثم اسند الراوي الآخر لم يؤثر ارسال الاول في اسناد الثاني ولا قطعه
في وصله وهذا هو قول عامة العلماء والشبهة في ذلك اقل من الشبهة في المسألة الاولى لان هذا الراوي لا يروي الخبر مفردا
عن الزيادة الا لعارض من اغفال وغيره وقد يجوز ان يرسل مع انه قد سمعه متصلا ولكنه ارسله لبعض الاغراض
بان يكون المسموع منه صغير السن او هو من اهل زمانه وقد جرت عادة كثير منهم ان يقول حدثني الثقة
ولا يسمي وقد خالف قوم من اهل الحديث في ذلك وزعموا ان ارسال الاول يقدح في اسناد الثاني ورجاله
واصله لانه لو كان قد سمعه متصلا لساقه كالآخر في الوصل ولما قطعه ودليلنا في هذه المسألة على نحو ما تقدم
لانا نقول اذا كان الراوي ثقة وجب قبول خبره ارسله او اسنده كما لو اسند حديثا من الاحاديث وليس هناك
راو آخر ارسله وليس يجب ان يقال لو كان سمعه متصلا لوصله كما وصله غيره لانه قد يجوز ان يستويا ومع ذلك
يرويه احدهما مسندا والآخر منقطعا وعلى ذلك جرت عادة الصحابة في الارسال وحذف الاسناد على ما تقدم
فكذلك اذا وصله غيره ولا يمكن ان يقال ان ارسال غيره
ذكره وبين هذا ان نفس المرسل لو وصل لقبل منه فكذلك لا كذلك فبطل ما قالوه والحال في هذا
في نفي الانفصال فيقع بينهما تعارض لانه لا يتضمن ارساله انه غير ما سمعه [illegible] فكما يصل ومن وصل منهما فكذلك وصل هذا الراوي نفسه
الراوي الواحد اذا ارسل تارة وارسل تارة لغرض من بعد ذلك الغرض فيصل
اذا وصله بعد ان قطعه وهذا ظاهر والعلة ما تقدم لانه يجوز ان يرسل تارة
فاما اذا كان الراوي يروي الحديث بلا هذه الزيادة ثم يرويها من بعد فقد ذكر الشافعي هذا الكلام في الحديث الذي
رواه سفيان بن عيينة في موضع الجوائح عن المشتري لانه قال كان سفيان يحدث بهذا الحديث كثيرا ولا يذكر فيه بعد
قوله نهى عن بيع السنين انه امر بوضع الجوائح ولا يزيد على الاول ثم زاد من بعد هذه الزيادة وجعل ذلك طعنا
في الحديث ولا اصل في ذلك ان الراوي اذا كان قد رواه في كل الحالين من كتابه ثم زاد في حال آخر ذلك التهمة
فان رواه في الحالين في حفظه لم يمتنع ان يتذكر من بعد ما كان نسيه في الاول ولا يفترق في ذلك طول المدة وقصرها
وان كان قد اشار في الكتاب الى خلافه وكذلك ان رواه اولا من حفظه ثم استدرك الزيادة من كتابه ولا يؤدي ذلك الى التهمة
يلزم قبول الزيادة على ما تقدم ذكره فاما اذا روى احد الراويين الحديث عن بعض الصحابة موقوفا ورواه
الآخر عنه موقوفا فعندنا ان ذلك لا يقدح في رفع من رفع ومن اصحاب الحديث من يذهب الى ان هذا يقدح في رفع
من رفع والحجة فيما نقوله انه ليس يمتنع ان يكون الصحابي قد قال هذا الحكم تارة مطلقا من دون ان يسنده الى النبي عليه
السلام فسمعه هذا الراوي وقال مرة اخرى فرفعه الى النبي صلى الله عليه وسمعه الراوي الآخر فيروي كل
واحد على ما سمع ونظير ذلك ان يكون الراوي الواحد يروي مرة موقوفا على

الصحابي ومرة يسنده الى النبي صلى الله عليه لان من الجائز ان يكون قد سمع الصحابي يقول ذلك عن نفسه فيرويه عنه ومرة
يسمع الرسول صلى الله عليه فيسنده اليه فهذا شيء من ذلك لا يقدح في صحة الخبر ووجوب العمل به وبالله التوفيق

باب [illegible] يقبل فيه خبر الواحد [illegible]

الاخبار على ضربين احدهما
مقطوع والثاني لا يقطع به والمقطوع به ربما كان من باب العلم وربما تبعه العمل وليس يخرج على كل حال عن ان يقتضي فاما
ان تكون الحجة على المكلف فيه ومن يعرف العلم وهذا حكم ما كان الطريق الى تحصيله القصد ولا يجوز ان يكون من بابه ما الحجة فيه الخبر نفسه
وهو ما يحتاج الى الاستدلال به على صحة مخبره وذلك مما قد تقدم فاما الذي لا يقطع به فعلى وجهين اما ان يلزم العمل به وانما الاول
وان كنا اذا ابينا ما يلزم العمل
العمليات والوجوه التي تقتضي رد الحديث ومنع من لزوم العمل به مما قدمناه فلا وجه لاعادته
والثاني لا يكون كذلك فالاول يشتمل على اخبار الآحاد الواردة امر الحجة ام لا وجد الجملة باخرها فهو الشاص
به فاخرج عنه لا يلزم العمل به ولا يوجب العلم مع ذلك والثاني
في الشرع اذا تكاملت شروطها ويشتمل على الشهادات ايضا لانها لا تخرج عن ان يلزم العمل بها
بهما الا اعتبار فيه بغالب الظن ويدخل فيه اخبار المعاملات والمراسلات وقبول الهدايا وبين الطريقة لم تفترق الحال بين خبر العدل
والفاسق والصبي والبالغ ولذلك جاز العمل عند حصول الظن لا عن قول مثل شرب الماء الموضوع على الطريق وجواز التصرف الغير
فيما يعطى البريد كل هذا تحصل غالب الظن ولا اعتبار به وفارق الشهادات لانه لا اعتبار فيها بالظن اصلا لان الشاهدين اذا شهدا
عند الحاكم وزكيا لزم العمل بشهادتهما وان لم يغلب على ظن الحاكم صدقهما بل غلب خلاف ذلك وفارق ايضا اخبار الآحاد
الواردة في الشرع لانه لا بد فيها من صفة الولاية والعدالة وغيرهما مع اعتبار غلبة الظن في ان الامر على ما اخبر به فاما اذا كان خبرا عما
له تعلق بالشرع نحو الاخبار عن القبلة ودخول الوقت وطهارة الماء وكون المسلم محدثا فلا شبهة في ان خبر المشرك فيه لا يقبل
وحكي في الكتاب اختلافا بين العلماء في ان خبر الفاسق هل يقبل فيه ام لا وان كان الظاهر من مذهبهم انه لا يقبل الا خبر من
تكمل فيه العدالة وربما كان في الناس من يعتبر العدد كما يعتبر الصفة الحاصلة بالشهادات فاما الخبر عن هلال رمضان فقد اختلفوا
فيه ايضا فعند مالك وواحد قولي الشافعي انه لا يرجع فيه الى الآحاد على ما قاله
اذا كان بالسماء علة او لا علة بها ففيهم من يقول مع زوال العلة والآفات ووجود القلب
العراقيون وفيهم من اجاز قبول الآحاد واما اذا كان بالسماء علة فانهم يقبلون في هلال رمضان عند العلة العارضة
مجرى الشهادات ولا يعتبر بالواحد بل لا بد من اثنين عدلين والباقون على ان الواحد يقبل في ذلك على ما قاله الشافعي لانه جعله
فيجرونه مجرى اخبار الآحاد ولاجل هذا الاختلاف صح من بعضهم ان يمنع من قبول خبر العبد والامراة في ذلك واذا التهمة الا ما حكي عن ابي ثور انه
كالشهادات واجازه غيره واما في هلال شوال فاعتبر الكل شهادة الاثنين لقربه من الاحتياط فيما يقتضي اثبات شرع
اجاز الرجوع الى قول الواحد في ذلك ايضا ويعود الى ذكر خبر الواحد الذي يلزم قبوله فنقول انه انما يصح قبوله ووجوه البينات وان
تستوي احوال الناس فيه دون ما يوجب ثبات حق لواحد او سقوط حق عنه لانه سبيل ذلك ان يرجع فيه الى الشهادات
كان عند بعضهم فيدخل في ذلك قبول الواحد كشهادة القابلة وما شاكلها وليس ينقض هذه الجملة باثبات الصحابة ميراث الجدة بخبر
الواحد وكذلك اثبتوا احكام المجوس بخبر عبد الرحمن لان في كل هذا اثبات الشرع المخصوص الذي تستوي فيه احوال الجماعة اجمع
حتى لا يكون للواحد مزية على صاحبها وحتى لو لم يعن في الدية لم يخرج ذلك من كونه شرعا فبطل ان يكون حقا لمعين وهكذا
الحال فيما شاكله من المسائل ولاجل هذه الطريقة لم يقبل ابو بكر واحمد خبر غيره في زوال الحكم وقالوا انما اثبت شاهدا واحدا وانما
رده في زمانه عمله بعلمه فدل ذلك على ان ما طريقه المخاصمة والمحاكمة يرجع فيه الى الشهادات على اختلاف من ابطل ويعاد في
اخبار الآحاد التي يجعلها سببا في اثبات الزائد وهذا ظاهر فان قيل فهل يجب قبوله في كل ما يتضمن اثبات شرع وان خالف
بها فيه القرآن قيل له اما ما كان ولا دليل في تخصيص العام فالقول فيه قد تقدم وكذلك ما كان مقطوعا به ما يقتضي النسخ
وانا نذكر ها هنا خلاف الخوارج لانهم يقولون انما لا نقبله وان كان مقطوعا
وتفصيل

به وإذا كان ظاهر القرآن بخلافه وإن منع من منع من حصول العلم بما خالف ظاهره ظاهر الكتاب ولكن المشهور عنهم هو القطع
على ثبوته والمنع من وجوب العمل به وحملهم على أن النبي صلى الله عليه كان المخصوص به كما فعلوه في الرجم والمسح وهذه الطريقة
إنما يمكنهم في الأفعال فأما القول إذا كان من حقه أن يتعدى فلا يتأتى فيه إلا القطع بالمنع من ثباته على ما حكي عنهم في جواز نكاح
المرأة على عمتها وخالتها وأنه لا يقع حرمان للوارث بالقتل وما أشبه ذلك فقد علموا أنه إذا كان قد بعث مبينا لم يجز أن يأتي بإباحة
ما حظره الكتاب أو بحظر ما أباحه وقووا هذه الطريقة بما قال صلى الله عليه إذا أتاكم عني خبر فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه
فاقبلوه وما خالفه فاتركوه وفي بعض الألفاظ فإني لا أحل إلا ما أحل الله ولا أحرم إلا ما حرمه الله ولا طريق في هذا الباب أقوى
الأقوال نحو قوله صلى الله عليه فيما شرعه قولا مع أن حكمنا وحكمه سواء في الأفعال لا يجوز أن يقال إنا نقبل البعض منه دون البعض
بل لا يتأتى إلا أن يقال إنه غير مقطوع به أو أنه غير صادق فيما يقوله أو أن أفعاله حجة وعلى هذه الطريقة أوجب الله تعالى
طاعة رسوله صلى الله عليه بقوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال صلى الله عليه السلام
خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا وليس قد ورد في هذه الأخبار من جهته مانع من كونه مبينا لأنه قد يأتي البيان وطريقة التخصيص
كما نقل مثل ذلك في بعض الآيات مع البعض في النسخ والتخصيص وقوله صلى الله عليه فاعرضوه على كتاب الله تعالى لا يدل على ما قالوه
لأنه إذا نطق الكتاب بأنه لا يؤدي البهيمة عن وجه فقد صار لا أحل إلا ما أحله الله ولا أحرم إلا ما حرمه ويحتمل أن يريد به ما
يرد خلاف المعقول فثبت بهذه الجملة بطلان قولهم فإن قال قائل فقد اختص بعض الشرعيات في منع إثباته بخبر الواحد
دون بعض أو الكلام في هذا الباب قيل له إن أكثر أصحابنا جمعه على ما حكي عن أبي الحسن وغيره يقولون إن ما يسقط بالشبهة كالحدود
لا يجوز أن يثبت بخبر الواحد وكذلك ما يجري مجرى الكفارات وكذلك قولهم في المقادير والمواقيت وحكي في ابتداء النصاب دون ما بعده
معلق ذلك أبو الحسن بخبر الواحد في ابتداء النصاب في الفصلان والعجاجيل وأجاز أن يثبت ما بعد الأوقاص بخبر الواحد لأنه
ليس من باب الابتداء وقالوا إنه فيما يقتضي إسقاط الحد يقبل دون إثباته وأما أصحاب الشافعي فإنهم يجوزون إثبات ذلك أجمع
الواحد وقد حكى هذا المذهب الشيخ أبو عبد الله عن أبي يوسف في كتاب الرجوع عن الشهادات والذي نختاره أن كل ما لم يعرف طريقه
العلم بخبر الواحد فيه مقبول إلا عند منع ولا يختص بعض الأحكام دون بعض يبين هذا أنه دليل من أدلة الشرع فيجب أن
يصح استعماله حيث ما يرد ما لم يكن هناك مانع من قبوله وعلى هذه الطريقة رجعت الصحابة في مقادير ديات الأصابع إلى خبر
عمرو بن حزم وهو أنه جعوا ... كان معلوما أن كتاب عمرو بن حزم
ليس العلم هناك إلا أنه على طريق الجملة بأن النبي صلى الله عليه كتب له كتابا فأما عين الكتاب وتفصيل ما فيه فلم يكن معلوما بل رجعوا
فيه إلى الآحاد فقط وبعد فإذا صح إثبات الحدود ما يشابه مع أن طريقها غالب الظن فهلا جاز إثباتها بأخبار الآحاد وبعد
فإنهم يثبتون الحدود بطريقة من الاستدلال وإن لم يكن قياسا ومع ذلك فإنه لا يقتضي العلم بل يفيد غالب الظن فلم لا يجوز إثباتها بأخبار
الآحاد فقد صار القوم معترفين على مجرد الدعوى وبعد فإن من شأن الحدود أن تدرأ بالشبهات فلو أثبتناها بخبر الواحد لكنا قد
أثبتناها مع قيام الشبهة لأن خبر الواحد ليس يقتضي العلم بل يجوز خلافه وبعد فإن من حق أن نقام على طريق العقوبة
والاستحقاق قصدا والإهانة وما هذا حاله فلا بد من القطع على استحقاقه وخبر الواحد لا يحصل اليقين قيل لهم
إنا لم نقبله ولا من دفع الحدود بالشبهات ما دام لم يمنع ذلك من جواز إثباتها بالبينة وإن كان طريقها غالب الظن وكذلك
لا يمتنع ثبوتها بأخبار الآحاد ولا يمكنه أن يقول ذلك لهم ولا الإجماع ولولاه لما جوزناه ولا إجماع في مسألتنا فإنا نقول
له فقد بطل التعليل الذي أوردته فإذا قال عندي أن تخصيص العلة يجوز بالإجماع أو غيره من أدلة الشرع قلنا في ذلك
أيضا خلاف وعلى أنه كان الغرض أن يتركه أنه لا نا يجوز العول أن من جق

الحدود فإن تدرأ بالشبهات يجب أن لا يثبت بطريق مظنون لأنا إن بيان إثباتها بطريق مظنون مع أن من حكمها ما ذكرناه
فإن قيل فإن فيما الحد دفعه إنما هو إثباته في موضع الحد وإنما امتنع من إثباته أصلا الخبر لا بطريق مقطوع به قيل له لا تأثير
لما ذكرته لأن عند قيام البينة نظن أن المحدود مستحق للحد وكونه فإنه لا يدرأ بالشبهة لم يجز وجهان وبعد فإذا جاز أن نقام
على واحد مع غلبة الظن أنه مستحقه فما المانع من إثباته في الأصل مع غلبة الظن أنه يستحق بها الفعل إذ كلاهما سواء
وكما يسقط طريقه فيهم لا أولى بذلك فكذلك ما قالوه ثانيا لأنه قد يثبت الحد بالبينة وليس طريقها القطع فكذلك خبر الواحد
والوجه في الجميع واحد وهو أن الحدود تقام على أحد طريقين فإنه يكون عقوبة فسبيله أن يكون مقطوعا به معلوما
في ما علمه أنه مستحق له فأما سبيله لا يصح أن يفعله الإمام ويقصد وجه الاستحقاق مع أنه تثبت في الأصل خبر الواحد
فأما إذا لم يكن مفعولا على هذه الطريقة فهو كالحد الذي يقام على التائب
ومع أنه ثبت في هذا المعنى بالبينة بل لا بد من أن يقطع به لأنه في ذلك لا يقصد تو ... ما يستحقه من العقاب عليه ولا يقصد وجه
على جهة الامتحان فيصح إثباته بأخبار الآحاد وبالبينات فيمليه على أن المقادير لا يصح إثباتها بخبر الواحد
الاستحقاق والإهانة فبطل ما قالوه فأما طريقهم في الكفارات فمبني على دعوى مجرده فيثبت ... فليس للاقتصاد شبهة وجلها فيه
وعلى ذلك بنوا أيضا ابتداء النصب ولا أعرف لهم في المقادير خاصة ... من المسائل

باب في ذكر أحكام الراوي فيما يرد به

بهذه الجملة ما يتصل بالكتاب من المسائل وكيفيته الجملة على أي وجه يجوز أن يروى عنه وعلى أي وجه يجب أن
لا بد من أن نبين لأنها صفة الراوي وحاله من يتحمل ويمتنع وكيفية الجملة على أي وجه يجوز أن يروى عنه وعلى أي وجه يجب أن
يعلم به إذ ليس الغرض في سماع الأخبار ما يتعلق بروايتها بل الغرض الأكبر هو وجوب العمل بها إن كان من باب العمل أو حصول
الاعتقاد إن كان من بابه أو نوع لا تعلق به إنه نقص ذلك ولو جعلت الرواية تبعا لجاز والشروط التي إذا كان الراوي عليها يقبل
خبره قد قدمت ولا عتبار في ذلك الشروط وهو حال الأداء والرواية لا في حال السماع فقد يجوز أن يسمع وهو صبي وإذا بلغ وذكر
يقبل منه بعد أن يكون تحمله تحملا صحيحا وكذلك فلو كان كافرا في حال السماع ثم صار مسلما عدلا في حال الأداء قبل منه وحل محل
الشهادة في هذا الباب فإذا ثبت هذه الجملة قلنا ليس يخلو حال الراوي من أحد أمرين إما أن يتولى قراءة الحديث بنفسه أو إملاء
عليه وما خرج عن ذلك فإنه من باب ما يدخل طريقه للإجازة وبعضه يكون أقوى وبعضه يكون أضعف فإذا املا أو قرأ
وإما أن يقرأ غيره عليه وما خرج عن ذلك فإنه من باب ما يدخل في طريقه الإجازة ولهذا أن يقول أخبرني لأن هذه المعاني كلها تقع فيه
فله أو أن يقول سمعت وهذا أقوى أحواله الرواية وله أن يقول حدثني وله أن يقول أخبرني ولا يضره أن سمع معه غيره أن يقول
ثم إن كان سمعه وجده فلا يجوز له أن يقول سمعنا أو أخبرنا أو حدثنا لأنه يوهم سماع غيره معه ولا يخلو حاله من أمرين أما أن يقول له
سمعت لأنه ليس في سماعه ما يأتي بسماع غيره وهذا ظاهر فأما إذا قرأ عليه وهو يسمعه فليس يخلو حاله إذا أقر به فلا شبهة في جواز الرواية
البتر فيقول أخبرك فلان بكذا فيقر بذلك وأما أن لا يسكت أو يسكت ولا يقع من جهته الإقرار به فإن إذا أقر به فلا شبهة في جواز الرواية
ولا يجوز له إذا ورأى أن يقول سمعت فلانا يقول كذا لأنه ما سمعه في التحقيق يقول ذلك ويجعل محل الشاهد الذي يقول للمشهود عليه أليس
الأمر على ما في هذا الصك فيقول نعم لأنه لا يجوز له أن يقول عند الشهادة سمعته يقول كذا وكذا على التفصيل وله أن يقول أخبرني أو حدثني
هذا قول عامة الفقهاء والمتكلمين وحكاه الشيخ أبو عبد الله عن أبي يوسف عن أبي حنيفة وهو مذهب أبي يوسف أيضا وذهب بعض
أهل الحديث والظاهرية إلى أنه لا يجوز أن يقول أخبرني أو حدثني ولكنه يقول قرئ عليه أو قرأت عليه فأقر به لأن هذا هو الذي جرى
سبيلها فيجوز له أن يحكي ذلك وعندهم علم بحديث بأن الأخبار والتحديث قد عملوا أنه قوله نعم لا يكون إخبارا ولا تحديثا فعندهم أنما
في ذلك إذا سمع الحديث منه والدلالة على صحة ما قلناه أن قوله نعم مع تقدم السؤال الذي وصفناه يجري مجرى ابتداء الخبر والحال
في ذلك ظاهر يعرف اللغة وعرف الشرع لا فرق بين أن يقول القائل ما كتبت هذا الكتاب ودليت فلانا ودخلت
الدار وما أشبه ذلك وبين أن يقال أنت كتبت هذا الكتاب وهل رأيت فلانا وهل دخلت الدار

فيقول بلى او فيقول نعم لانه في حكم الحاكي يجوز لنا ان نقول اخبرنا فلان بكذا وهكذا الحال في البيع لانه لا فرق بين ان يقول بعت كذا
وبين ان يقول وقد قيل بعت هذا الثوب فيقول نعم وعلى هذه الطريقة تجري جميع الاقرارات لانه لا فرق بين ان يقول
المشهود على نفسه بكذا وكذا وبين ان يقول الشاهد له اشهد عليك بجميع ما في هذا الكتاب فيقول نعم لانه يقول في الحاكين جميعا
اشهدني بكذا وكذا وهكذا القول لما ادعى عليه بحضرة الحاكم مال او عتاق او طلاق فسأله الحاكم عن ذلك فقال نعم
جاز له ان يقول اقر عندي بكذا فاذا ثبتت هذه الجملة جاز للراوي ان يروي عنه بلفظ الاخبار والتحديث كالامثلة التي ذكرناها وليس
لقائل ان يقول كيف شبهتم مسئلتنا بذلك ومعلوم ان في هذه المواضع التي ذكرتموها لا تفتقر الى اذن القائل نعم في جواز التحديث
والاخبار عنه والشهادة به وعليه وفي الحديث يحتاج الى الاذن من جهته لانهما لو افترقا في هذه الجهة لم يصح الجمع الذي ذكرناه
بينهما وما ماله ان لا يحتاج اليه في جواز الرواية والاجازة لانا نرى ان الصحابة كانوا يسمعون الاحاديث من النبي صلى الله عليه وسلم
ولذلك قال صلى الله عليه رحم الله امرأ سمع مقالتي فاداها كما
وبعضهم كان يؤدي ايضا لبعض ولم يعتبر في هذا الباب منهم استيذان وقوله فاداها ليس بمقتض الاذن فقد كانوا يروون عنه قبل هذا القول وانما منع من الزيادة والنقصان عليه فيما
كما سمعها معلقة بالسامع ● وقوله الذي يقول للمحدث اليس قد قرأت عليك واذنت لي في الرواية عنك واحدا من جملة الحاضرين فيكون
بذكره لهم وعلى هذه الطريقة يجوز ان يكون الذي يقول للاخبار والتحديث هو فعل الحديث والخبر وما كان من جهة هذا الرجل فعلا ينطلق
الاذن ما شابه ويجوز للباقي الرواية ● فان قيل ان قوله قد بينا قوله نعم مع تقدم السؤال يفيد ما يفيده قوله حدثني فلان او سمعت فلانا وعبر
على هذا اللفظ فكيف يقال حدثني واخبرني قيل له قد بينا وذكرنا انه لو قال زيد لعمرو لقيت بكرا كان لعمرو ان يحكي عنه فيقول قال
ممتنع اتفاقه لنظيره في الفايدة على هذه الطريقة التي لا فرق عندنا بين لفظ الاخبار والتحديث على ما تقدم خلافا
لبعض اهل الحديث وقد دخل الجواب عن شبههم تحت الجملة التي اوردناها ● فمن رايه التحديث عنه بلفظ
لا تخلو عن بعضهم من الفرق بينهما هذا كله فهو اذا اقر به فاما اذا قرئ عليه ولم يوجد ذلك من جهته
الاخبار والتحديث لا يجوز لانه لم يوجد منه نفس هذا اللفظ ولا ما يقوم مقامه جملة او تفصيلا فاذا قال الراوي عند هذا القول فقد
كذب عليه ولا يحكى انه قال في ذلك ما يقوم مقام قوله للاخبار او مقام ان يقول نعم ● وقد سأله عنه ويقوى ذلك بان اصحابه
للحديث قد قرئ عليه ما قد جرت العادة فيه انه لا يرد او لعله لا يترك ما يجب ان يجوز له ان يقول حدثني او اخبرني وان كان لا يجوز ان
يقول سمعت ● وذلك لان الوقت لا يتسع للكذب ولا يجعله صدقا ما اكثر ما في ذلك انه حدثه وكاتبه ● وهذا لا ينقض ما قاله السايل
لكل امر وذلك لجواز العمل بما اذا كان فقد وحيث لو لم يكن ذلك حدثه لانكره ● وما اقر القادر على فراينه بحمل محل الغيبا وخبره ممتنع
ان لا يجوز له ان يحكيه وان جاز له ان يعمل به لانه يرى انه لو اسر اليه بشيء وحظر عليه اظهاره لبعض الموانع لكان العامل به جايزا مع
ان الجائز ما قلناه فقد تبين في الكتاب اذ له ان يقول حدثني قراءة عليه ولا يطلقه ● فاما اجازة ذلك لانه قد ازال الايهام بقوله قراءة وبين
انه ليس يريد بقوله حدثني ما يقتضيه ظاهره وهذا اقرب والذي بعد هذه الجملة هو المناولة او المكاتبة او الاجازة ● ولعوا لها
المناولة وصورة ذلك ان يشير المحدث الى كتاب بعينه فيقول هذا هو سماعي من فلان فاروه عني فقد اذنت لك فيه فيقوم
ذلك مقام ان يقرأ عليه فيقر به ● فعند هذا له ان يقول اخبرني وله ان يقول حدثني الا ان يتوجه عليه فيرتلها بقوله مناولة
ولا يقول سمعت على نحو ما تقدم ● والمحكي عن مالك انه جعل المناولة اقوى حالا من القراءة عليه واقراره بما فيه وبلي المناولة في
القوة المكاتبة وصورتها ان يكتب اليه بنفس الحديث على ما جرت به عادته او يكتب اليه فيقول ان الكتاب الفلاني هو سماعي
فاروه عني وهذا اذا تحقق فيه الكتابة ● وكان الكتاب مشهودا فهو كالمناولة فله ان يقول حدثني واخبرني على ما
بيناه لان العادة قد جرت فيما يتضمنه الكتب ان يجري مجرى المشافهة في ذكر الاخبار والتحديث ● فاما اذا لم يتحقق
ان ذلك هو خطه فلا بد من الرجوع الى الخبر من خبره فيحتاج الى ذكر الا شطه فيضعف حال الشد من هذه
الجملة الاجازه ● فاما الاجازة فهي اضعف حالا من الجملة وليس تخلو ا

اما ان يشير الى شيء بعينه فيقول اجزت لك ان تروي عني فهو من هذا الوجه بمنزلة المناولة الصحيح اذا تحقق ذلك واما
ان يقول له قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من سماعاتي فاقرب ما يحمل هذا عليه ان يقوم مقام ان يقول ان كذا وكذا
سماعي فاروه عني فاشبهه في جواز العمل بما هذا سبيله دون الرواية لانه لا يجوز ان يقول سمعت ولا حدثني او اخبرني مطلقين ولكنه
يقيده بالاجازة ثم لا فرق في جميع ذلك بين لفظ الاخبار والتحديث على ما حكي عن بعض اصحاب الحديث ● وذهب ابن داود
الى انه يجوز فيها اطلاق التحديث دون الاخبار واجراه مجرى ما قلناه اذا اقر اعلى عليه فاقر به وليس ذلك ببعيد ● وان كان اطلاق لفظ
الاجازة لا يفيد معنى الخبر والتحديث فاذا لم يقع منه ذلك لم يكن قوله اجزت لك مبيحا له في ان يكذب ● فهذه جملة القول
في هذا الباب

باب في الصحابي اذا قال امرنا بكذا ونهينا عن كذا او كانوا يفعلون كذا وعلى ما ذا يحمل وبماذا يكون الصحابي صحابيا

اول ما في ذلك ان نبين معنى الصحابي ما هو فقد اختلفوا فيه والذي
عند شيوخنا المتكلمين ما ذكره ابو عثمان ايضا انه من لازم النبي صلى الله عليه فطالت صحبته له واخذ العلم عنه فاما من لقيه
مرة واحدة لو كان من الوافدين عليه او سمعه مرة واحدة يقول شيئا لم يعد بذلك صحابيا فعلى هذا فسره ابو عثمان بانه يختص بالنبي صلى
الله عليه اختصاص الصاحب بالمصحوب ولا مزية في ذلك ظاهرة لمن خدم الرجل لا يعد صاحبا له ومن يدخل عليه مرة لا ستفادة
العلم لا يعد من اصحابه فثبت ان العرف يقتضي ما نقوله وان كان من حيث اللغة لا فرق بين طول الصحبة وقصرها وبين ان ياخذ
العلم عنه او لا ياخذه ولهذه الجملة لم يعد المستفتي من الصحابة المنسوب الى المعتمد ومن يلازمه ويأخذ عنه العلم فهو موصوف
بذلك وقد ذهب بعض اهل الحديث الى ان الصحابي هو من لقي النبي صلى الله عليه وسمع منه فقد يقال وبين من لم يلقه او لقيه ولم يسمع منه
ومتى كان مقصدهم بذلك النفر فقد بين هذين الشخصين فقد ثبت كلاهما فرق اخر بين من لقيه مرة واحدة وسمع منه شيئا وبين من لازمه
واستكثر منه فلا بد لهاهنا ايضا من نفر قد بينهما في الاسم اذ هم ذاتا قد اتفقنا على ان هذا الاسم ليس جاريا على طريقة اللغة فالوقت
فيما ذكرناه اصح مما قالوه فيجب ان يكون الغرض بما قالوه التفرقة بين الناس بعين الذين لم يدركوا النبي صلى الله عليه وبين من ادركه
وتسمع منه وهذا مما لا يمنعهم منه فاما ان يكون ما ذكرناه اول في العرف واما ان يعود له عرفان وعلى كل حال فالغرض الذي يتعلق
بهذه المسئلة انما يكون على ما نفسره به وذلك لان فايدة هذا ان الصحابي اذا قال قد امرنا او نهينا او كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون
كذي فما الذي يفيده ● واذا اختلف العلماء في تخصيص العام لمذهب الصحابي الذي يروي الحديث فالفايدة راجعة الى ما قلناه ايضا
واذا قلناه هل يثبت بقول الصحابي ما دخل امرا او امة دنا نميز عمن الصحابة من غيره من الاعصار واذا دنا ان نتكلم في المقاطع والمراسيل
ففي هذا كله يحتاج الى معرفة الصحابي ولا بد من ان يفسر بما ذكرناه فاما الطريق التي به يعرف ذلك فمتى كان في زمن النبي صلى الله عليه فالمشاهدة
تاتي عليه وقبلها بعد ذلك قد يعرف بطريقة النقل المتواتر الذي يوجب العلم الضروري او بالاسناد الا لي وقد يصح ان يرجع في انه من الصحابة
الى قول واحد من الثقات واما ان اخبر هو عن نفسه انه لقي النبي صلى الله عليه واخذ العلم عنه مع انه ثقة في نفسه عدل في طريقته فقد اختلف فيه فمن اهل
الظاهر من قال لا يقبل ذلك منه لانه في حكم الشاهد لنفسه بما يجر اليه نفعا ● وظاهر قول شيوخنا على ما قاله الشيخ ابو عبد الله انه يقبل ذلك
منه لانه في حكم الشاهد لنفسه اذا كانت تقتضي نفسه اذ لا فرق بين وجوب قبول نفس ما يرويه من الخبر وبين وجوب قبول قوله
انه سمع النبي صلى الله عليه يقول قد تضمن هذا المعنى وفي كل واحد من هذين انما يرجع الى غالب الظن لا انا نقطع فيه
بالقطع على جهة الاخبار ● وانما نعمل به ونعادف على كل حال الشهادة اذ لا خلاف ان خبر الواحد مقبول من الراوي اذا
كان على صفات مخصوصة وان كان يجر نفعا اليه ولذلك يقبل خبر الواحد عن امر شرعي وان كان له اتصال بولده ولا يصح ذلك في الشهادة
فاما المقصود بالمسئلة وهو ان يقول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فان الناهي او المبيح او الحاظر اذ احتمل ان يريد به غيره ● لم يجب حمل ذلك اعلى ان
الامر هو النبي صلى الله عليه وكذلك

فاختلفوا فيه فقال ابو الحسن الكرخي ان اطلاق ذلك لا يقتضي اضافته الى رسول الله صلى الله عليه وهو قول بعض الشافعية ومنع ابو الحسن من ان يكون المفهوم من قولهم امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة ما يقتضي اضافته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي يحمل ذلك على انه هو الامر كان صادرا من جهة الرسول صلى الله عليه وهذا قول الشيخ ابي عبد الله وهو الصحيح • وذلك لانهم انما كانوا يعتدون بامر من كان امره حجة في الشريعة ومعلوم انه لا يجب الاعتداد بامر غير الرسول صلى الله عليه فيجب صرف ذلك اليه • ويبين هذا انهم كانوا يوردون ذلك مورد الحجاج على وجه يلزم العمل به • مذهب الشافعية وليس غير امر الرسول عليه السلام مختص بهذا الحكم • فاما انه يورده مورد الحكاية التي لا يتعلق بها حجة فلا فيجب ان يكون الامر هو النبي صلى الله عليه • وحمله على ان الامر هو الله عز وجل لا يخرجه عن مقصودنا وان كان هذا الراوي انما يذكر ما لا يظهر للكل وحمله على ان ذلك امر الامة يقتضي كونه حجة وقد … ان امر الامة يكون ظاهرا للجميع لا يختص بمعرفته واحد دون غيره • وبعد فلا ينعقد الاجماع في زمان النبي صلى الله عليه • وانما يستقر حكمه بعد موته صلى الله عليه واللفظ يقتضي اخبارا عما مضى لا عما في الحال وليس ذلك الا في زمان النبي عليه السلام وقد دخلت الجملة التي قدمناها ان يقال كل الامر مضافا الى امر … لا يقوم به الحجة ولا يلزم في الشريعة حكم والكلام في قوله ابيح لنا او حظر كالكلام فيما تقدم او اظهر لانه لا يقولهم قال اباح لي زيد دخول داره الا واباحته موثرة • ومعلوم ان اباحة غير النبي صلى الله عليه لم تكن موثرة فثبت جميع ما قلناه في هذا الباب • وما بيناه قد ابطل قولهم ان ذلك يحتمل ان يريد امره وامر غيره • فاما اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا فقد جعله الشافعي كالاول لانه انما يورد ذلك على وجه الحجة ولم يتركوه والعادة فيجب ان يكون ذلك عن امره صلى الله عليه وعن اقراره عليه فلذلك احتج الشافعي بقول ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر صاعا من بر … يكون هذا اذا ادي في عصر النبي عليه السلام بامره والكل فرجعوا الى قول عائشة كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه • ولقد اراد بذلك الحكاية عن اجماع الامة الذي يتعلق بفعلهم الحجة وهو مما يصلح التعلق به ايضا • وحكي نحوه عن ابي الحسن الكرخي … اذا قال الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه … ما الحكم فيه وهل يقتضي … قيل له قد ذهب بعض الفقهاء الى انه لا يجب ان يقطع بذلك بل يجوز … ان يطلقه فيما ثبت عنده … وعلى هذا … انه … بعض الادلة … فلا بد من كونه مامورا به من جهة الرسول صلى الله عليه … في رد حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا … امر رسوله صلى الله عليه به ولولا صحة ذلك لما جاز … ان يكون هو … بينا اذ لم يكن هناك نص … عن النبي صلى الله عليه والذي عند عامة العلماء في هذا القول … ان يكون عالما بانه صلى الله عليه … من الرسول عليه السلام … التابع وقد يجوز عند بعضهم ان يكون قد سمعه ممن سمعه من رسول الله صلى الله عليه وان كانوا قد سمعوه من غيره ولكن لم … قد قال ذلك او سمعه لانه قد جرت عادة الصحابة باطلاق الخبر عن رسول الله صلى الله عليه بما ثبت عندهم بالاجتهاد • وبهذا يبطل قولهم انه ما ثبت ببعض الادلة … واما قصة عمر … عن رسول الله صلى الله عليه … فاما اذا قال الصحابي عن رسول الله … فاطمة … ولعل الاول اقرب … فيجب حمله على انه مضاف … فاما اذا قال الصحابي في الشيء انه سنة فهو اقوى من قوله امرنا بكذا … من السنة ان … الدليل • فاما اذا قال الصحابي … وحكي عن بعض الحنفية … وكما قال من الرسول الله صلى الله عليه … الخلفاء الراشدين • … عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين … ان مطلق … الطاعة … تقييده …

كالعلم لله تعالى … فاما اذا ذكر الصحابي تفسير اثر في بعض العبادات فهل يجب حمله على انه قال ذلك توقيفا او لا • فالصحيح انه ينظر فان كان ذلك مما لا مجال للاستنباط فيه على شيء من الوجوه فلا بد من قوله به عن توقيف سواء كان من اهل الاجتهاد او لم يكن وان كان للاستنباط فيه مجال فيجوز … عن غيرهما • واما تجويز ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك من حيث انه قد يجوز ان يكون اخذه عن بعض المجتهدين فلا يجب على كل حال ان يضاف ذلك الى التوقيف • وقد ذهب بعض الحنفية الى انه يجب ان يكون فيما لا بد فيه عن توقيف اذا لم يكن من اهل الاجتهاد • حكاه شيخنا ابو عبد الله عن ابي الحسن • وعلى هذا حملوا ما روي عن انس انه قال الحيض ثلث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر انه يجب ان يقوله عن توقيف لانه ليس من اهل الاجتهاد • ويفرق بين ذلك وبين ما احتج الشافعي به مما يروى عن عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة لانه يجوز ان يكون قاله عن اجتهاد حيث كان اهلا لذلك • … اصحاب ابي حنيفة لا يقبلون هذا التفصيل بل يقولون على كل حال يجب ان يكون فيما لا بد فيه عن التوقيف والاول هو ما ذكرناه من قبل •

باب ذكر ما يتعارض من الاخبار وما لا يتعارض

التعارض بين الاخبار يقع في معانيها كما قد يقع في الالفاظ ايضا فاذا اقتضى احد الخبرين تحريم شيء ما اقتضى الاخر تحليله او اثبت حكما … وجملة ذلك ان الاخبار اذا لم تتناف على احد … فقد وقع التعارض كما يقع التعارض اذا اثبت احدهما غير ما نفاه الاخر • فاما اذا تنافت وامكن حمل البعض على موافقة البعض بطريقة البناء وطريقة التخصيص … هذين الوجهين فالعمل بالجميع واجب • … ان الزهري اذا … حديث اسامة لا ربا الا في النسيئة … لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب حمل على موافقة … وغيره فهذا هو الواجب ليصير مستعملا لهما جميعا … اختلاف الخبرين ليوافق ما رواه عبادة وغيره من اباحة الانتفاع … وليس الغرض ان يحمل احدهما على موافقة الاخر وان … الاهاب دبغ فقد طهر فيكون المراد لا تنتفعوا قبل الدباغ • … فلا يخرج بذلك عن طريق اللغة • … كان الثاني ناسخا للاول وان … في التوفيق بينهما بهذه الطريقة التعسف • وانما نريد اذا كان السبيل الى ذلك سهلا … فان تعذرت … وكان هناك تاريخ اخذنا بالمتاخر • وان استويا في الترجيح ولم … وسنذكر القول في ذلك … هذا اذا تنافيا … عدم التاريخ فهو التعارض الحقيقي وينظر فان ترجح احدهما على الاخر … فلا بد من ان يحملا على ذلك وان حمل مانع فهما مطرحان لا محالة • الاصل في هذا الباب … الاخذ بهما على التخيير مانع …

باب ذكر ما يرجح به احد الخبرين وما لا يرجح به

… احدهما من القوة والغلبة ما ليس في الاخر … من بعد ان شاء الله تعالى … المنقطع به الذي يوجب العلم … الترجيح انما يراد به قوة الظن على ظن اخر … لان الاجماع حاصل على طلب … الترجيح في الاخبار المتعارضة … لقوة الامارات الداعية الى الظن واذا كان سبيل الترجيح ما ذكرنا … وليس لاحد ان ينازع في وجوب مراعاة الترجيح في الشرع اصلا … الاحاد التي يحصل بها غالب الظن … احد رجلين فمنهم من لا يقبل اخبار الاحاد في الشرع … وبعد فان ما مضى عليه زمان الصحابة يقتضي ذلك … الترجيح في هذه الاخبار … وان كانوا مختلفين في تفاصيلها … من قبلها طلب القوة لبعضها على بعض لوجوه مخصوصة … الاستيذان … لاجل ذلك … ان عليا عليه السلام كان يرجح ظنه في قبول الاحاديث التي تروى له باستحلاف الراوي … وكذلك الحال فيما … ابي بكر … انه احتاط لظنه بانضمام الراوي الثاني الى الاول … وتركوا قول … رجعت الصحابة في وجوب الغسل من التقاء الختانين الى ازواج النبي صلى الله عليه … لانهم رجحوا الاخبار ازواجه … قد اصبح جنبا … فعلوا في صحة الصوم …

صلى الله عليه وذكر ان عائشة سبقت في المسح على الخفين ما حالك على امير المؤمنين عليه السلام لانه كان اشد ملازمة له في السفارة من غيره وكل
هذا من حالهم يدل على انهم اعتمدوا الترجيح في الاخبار فاذا ثبتت هذه الجملة كان الوجوه التي بها ترجيح احد الحديثين على
الاخر مما لا بد من تعلقه بنفس الخبر وليس ذلك الا ما يرجع الى احوال الراوي او ما يرجع الى متن الحديث وما يتضمنه فاحوال السند
وكيفية النقل كانها داخلة في الكلام في احوال الراوي فلذلك لم يفرده رحمه الله في كلامه عند التفصيل فاما الذي يرجح
حاله يرجع الى الراوي فاولها ما ذكره ان يكثر رواة احد الحديثين ويزيد عددهم على عدد رواة الخبر الاخر والغرض
بذلك ليس ان ينتهي الى حصول العلم الضروري او الاستدلالي عنده لانه متى كان هكذا زال الشك بتقديم الترجيح ولكن ان يقوى
على غالب الظن وفي ذلك خلاف فان في اصحاب ابي حنيفة ومن اصحاب الشافعي ايضا من لا يرجح بكثرة الرواة والذي يدل عليه
عامة العلماء وجوب الترجيح بذلك وهو قول ابي الحسن والشيخ ابي عبد الله ومسائل العز اقتضت ذلك فانهم قد طلبوا في هلال
شوال من قوة الخبر حين راعوا التثنية ما لم يراعوه في خبر هلال رمضان فجعلوا القوة بزيادة العدد وكذلك فعندهم على ما ذكره
محمد في كتاب التحري ان خبر الاثنين عن نجاسة الماء يجعلونه اولى من خبر الواحد بطهارته وعلى هذه الطريقة قالوا في الخبر عن عزل الوكيل
انه يعتبر فيه زيادة عدد او صفة في المخبر نحو العدالة وفارق عندهم الخبر عن الوكيل والى هذا المذهب ذهب الشافعي ايضا
فانه قد نص على ان خبر التغليس بالرجوع اليه اولى من خبر الاسفار لانه قد رواه مع عائشة غيرها ... في ذلك ثلثين من اصحاب
النبي صلى الله عليه يروون معنى التغليس ولذلك قال في خبر عبادة في بيوع الربا يصف هذه الاجناس انه اولى بالرجوع
اليه من خبر اسامة لانه رواه مع عبادة خمسة من اصحاب النبي صلى الله عليه والذي يدل على صحة ذلك ما قد عرفنا ان اصل قبول اخبار
الاحاد مبني على غالب الظن وكلما كثر المخبرون فالظن اقوى في الظن ويغلب الامر ان عند كثرتهم يحصل العلم بما اخبروا به
الاحاد مبني على غالب الظن وكلما كثر المخبرون فالظن اقوى فالرجوع اليه اولى والغرض بقوة الظن ما نجده احدنا من التفرقة
به واذا كان كذلك فلا بد من ان يكون ما كان اقوى في الظن لا ما يرجع الى ذلك دون عدد الاجزاء وهذا بين
بين حالتيه في الظن ولهذا يزداد به كثرة اجزائه كالازدياد بقوة العلم وجلائه فكذلك يجب في الاخبار لبين في كل واحد من الموضعين
وايضا فاذا كان القياس بكثرة الاشباه يترجح على غيره فلا خلاف بين القايسين ان ذلك الى الشهادات فنقول قد ثبت ان عند كثرة الشهود لا يترجح
بقوة الظن فكان ما ذا اشتبه بالرجوع اليه احق فاما من خالف ما نذكره فانه يجب لما لا يترجح الخبر ايضا بكثرة الرواة فربما
شهادتهم على شهادة غيرهم وعددهم دون ذلك العدد والشهادة جارية مجرى الخبر وكذلك الحال في رواة الخبر وربما رده
رده الى كثرة المفتين لانه لا يقوى به قول على قول بل للعامي ان يرجع الى قول الاقل من المفتين وربما ردوه الى كثرة الحكام
الى كثرة ارباب المذاهب لما لا يترجح بها على المذهب الذي لم يبلغ القايلون به ذلك العدد في الكثرة وانه لا يقوى واحد منها على الاخر
باحد الحكمين انه لا يصح بها على الحكم الاخر لعله في حكمه وربما يذكر شهود التعديل او الجرح ويقول ان العلماء مختلفون في الشهادات
بالكثرة واذا كان ذلك من جملة باب الشهادات على جهة الجملة ولا اصل في الجواب عن ذلك ان الشهادة لم يبن امرها
فقد حكي عن مالك انه قوى الشهادة فيجمعها بكثرة العدد فيها واما على طريق سائر العلماء ما الفرق ظاهر وذلك ان الشهادة لم يبن امرها
على غالب الظن بدلالة ان الشاهدين اذا شهدا وركبا عند الحاكم وجب اذ حكم بشهادتهما عليه في ظنه صدقهما او لم يغلب
لم يعلم خلاف ذلك في ظنه ولذلك فان شهادة العدد الكبير من النساء والعبيد توجب من غالب الظن ما لا يوجبه شهادة رجلين ومع ذلك
فلا يجوز الحكم بشهادتهم ولاجل هذه الطريقة اعتبرت صفات مخصوصة في الشاهد واختص لفظ الشهادة واما خبر الواحد فمبني امره
على غالب الظن في الاصل ولذلك استوى الحر والعبد والانثى والذكر ومعلوم ان كثرة الاخبار تقوي الظن ولا محالة فكان
بالمعتبر البطل احق واما كثرة المفتين فقد ذكر قاضي القضاة انه لا يبعد ان يترجح بها حتى اذا وجد العامي جماعة على
مذهب وواحدا او اثنين على مذهب انه يجتهد في قبول الفتوى من العدد الكبير دون من كان اقل عددا منهم ولكان ان
لم نسلك هذه الطريقة فنقول ايضا الحوادث عما قالوه لان المعاني انما اوجب الشرع عليه بدلالة قاطعة الرجوع
فيما يقول به من احكام الحوادث الى من يختص بصفات المجتهدين ولم يعتبر

في ذلك ما يتعلق بغالب الظن فيكون لكثرتهم في هذا الباب تاثير واشد ايضا ما نقوله في الجواب عما ذكروه من كثرة
ارباب المذاهب لمن تحقيق المذاهب لا حكم له ومن الجايز ان يذهب الاكثرون عن غلط ويذهب الاقلون بها وليس
طريقها طريق الامارات والظنون والاخبار مخالفة لها ولذلك يبلغ الظن حد العلم عند كثرة المخبرين وكما يصير التقليد علما
بكثرة ارباب المذهب واما حكم الحكام فلا نوجب على الحاكم الذي يحكم بعدهم ان يقلدهم ويرجع الى قولهم بل من حكمه ان يجتهد
وقد يجوز ان يودية اجتهاده الى خلاف ما قال به الاكثرون والى موافقة الاقلين ومهما كان طريق غالب الظن فالواجب
فيه ان يصدر عن اجتهاد نفسه ثم لا يخل انه يخالفه اجتهاده الى اجتهاد غيره واما المحكوم عليه فليس له ان ينقاد لحكم من يحكم
للقضاء من دون ان يثبت له في ذلك طريق يقتضي التخيير او يرجع الى غالب الظن فكيف يشبه احدهما بالاخر وربما اجري الحكم مجرى الشهادة
وقد بينا القول فيها فثبت مفارقته للخبر على كل حال وليس يمتنع في شهود الجرح والتعديل ان يقوى بزيادة العدد على وجه
الجملة الا ان يكون شهود الجرح ينكشف بهم علم زايد فهذه طريقة القول في هذا الوجه من الترجيح والوجه الثاني مما به
يقع الترجيح ان يكون احد الراويين اضبط واعلم اما الضبط اذا كان معتبرا به في الاصل فقوته توجب ترجيحا على غيره
ان الظن عنده يكون اقوى واما ضم الى العلم اليه فانما يكون له تاثير اذا اديت بذلك ما ينقله على المعنى فاما اذا نقله على اللفظ فقد
استويا وقد قال من بعد ان احدهما اذا كان افقه فخبره بالتقديم احق وذلك ايضا اذا كان الكلام ينقله على المعنى وكان ذلك مما
له تعلق بالفقه فاما اذا انفرد احدهما عن الاخر لا وجه له والوجه الثالث مما ذكره في الكتاب هو ان يكون احدهما اعلم بحال القصة
التي يرويها من غيره ولذلك رجحنا خبر ازواج النبي صلى الله عليه في الاحكام المتعلقة بالغسل وان القايم يصبح صوما وان اصح جنبا
يرد خبر الانصار وخبر ابي هريرة لذلك وكذلك ما قالت عائشة في حديث المسح على الخفين سلوا عليا عليه السلام عنه فانه كان يلازم رسول
الله عليه في الاسفار وذكر الوجه الرابع وهو ان يكون الراوي اشد تثبتا واطلب للاحتياط من غيره فيكون خبره ارجح
وهذا ربما اشتبه بالاضبط ولكن الذي يصلح من التفرقة بينهما ان يتحرى بالرواية ما لا يحققه سماعا له على ما نقوم من الخلاف بين
ابي حنيفة وغيره ان الراوي هل يروي من كتابه ما لا يذكره سماعا له اولا فكان عادته ان لا يقرا الا ما يحققه لمن خبره يقتضي قوة في
الظن وربما يزاد بذلك شدة تحرزه من شهود غلط وغفلة تقع عليه في الرواية وذكر الوجه الخامس وهو ان يكون احدهما مرسلا
والاخر متصلا وحكي عن عيسى بن ابان ترجيح المرسل على غيره ولكن ذلك عندهم اذا قبلوا المراسيل مشروطا بان يطلق الراوي فيقول قال
رسول الله صلى الله عليه انه يقتضي عندهم القطع على انه قاله فيزيد على قول من قال اخبرني او حدثني فلان فاما ان قال عن رسول الله
عليه السلام فلا يكون كذلك في القوة عندهم ايضا وكانهم قالوا قد كفانا هذا الراوي مؤونة النظر في حال الرواة وقد احتاط وعدل حتى قطع
بذلك ولا ينبغي ان يرجحوه على قوله لو قال سمعت رسول الله صلى الله عليه لانه في القوة اذ لم يزد على قوله قال رسول الله صلى الله عليه لم ينقص عنه
فاما اذا قبلنا قبول المراسيل فلا يجيء هذا الترجيح وذكر الوجه السادس في ذلك ان يكون الراوي اعرف بالقصة التي رواها من غيره وقد مثل
وهذا قريب مما مثلناه في رجوع الصحابة الى خبر ازواج النبي صلى الله عليه لانهن اعرف بالقصة التي وردوها عن عثمان بن عفان لما كان هو السفير في عقده النكاح بينه صلى الله عليه
في الترجيح بما قاله الشافعي من ترجيح خبر ابي رافع في قصة ميمونة على خبر ابن عباس لما كان هو السفير وهذا اشبه التكرار في هذا الوجه
ونبينا ثم ذكر الوجه السابع ان يكون احدهما اعرف بالسبب الذي خرج عليه الحديث دون صاحبه ثم قال من بعد ويرجح
فكانه كنى عنه تارة بان يكون الراوي اعرف بحال من روى وتارة بالقصة التي رواها وتارة بالسبب الذي خرج عليه الحديث على الاخر لما
بانه يكون متقدما خارجا عن اللبس وخبر صاحبه فيه لبس وهذا يجب ان يعود في الوجوه التي يرجح بها احد الحديثين على الاخر ويتبع
يحصل بالمتن دون حال الراوي وعلى هذا نجده قد اعاد ذكره في هذه التسمية ايضا من بعد وقال من بعد ويرجح بان يكون اجود الاجزاء وقال
افقه وقد بينا من قبل انه داخل في قوله اعلم وانه انما يراعى هذا الوجه متى نقله على المعنى فلا وجه للتكرير وقال
من بعد يرجح الحديث اذا ارسله هذا الرجل مرة حاله غيره وحاله وذلك يدل على قول

من قبيل المراسيل يرجح على مرسل اخر وهو وجه يتقدم به الشافعي المراسيل فيقبلها في الاصل وان كانت اذا انفردت لم يقبلها وكانه يعود
الى كثرة العدد ولا جار لو كان رجالها واحدا لمن يترجح عندهم ثم ذكر في الشرح وجوها اخر قد يعود بعضها الى ما
قدمناه وبعضها لا اعتبار به فانه قال قد زعم بعضهم ان احد الخبرين اذا رواه من كان معدودا في اكابر الصحابة فهو اولى
وهذا فلا نقول له لانه لا يعتد بزيادة السن الا اذا كان هناك تقدم في المعرفة والعلم وكذلك اذا قيل يرجح خبر من كان لغيره صحبة
لانه لا يوثر في الترجيح وذكر ان احد الراويين اذا عمل بما يرويه فهو اقوى من خبر من لا يعمل بما يرويه وهذا اقرب الى
الصحة وكذلك قال اذا كان احدهما اشد توفرا على حفظ السنن رجح حديثه وهذا يعرف من كونه اعلم وقال اذا كان
قد اقترن باحدهما فتوى غيره من العلماء فهو ارجح ولكن ذلك ان ثبت كان ترجيحا لما يرجع الى المتن وذكر ان بعضهم رجح
بان يكون الراوي حرا او ذكرا ولكن ذلك لا يعتبر به في الاخبار وانما يعتبر به في الشهادات ومن هذا اجمله ما عده ان يكون
احدهما بعيدا عن الغفلة وان يكون سليم اللفظ من الاضطراب وابعد من الكذب وان يروي بعينه ما رواه بلفظ اخر وهذا اما
ان يكون تكرارا لما تقدم او لا يكون له تاثير فاما ما يرجع الى المتن من وجوه الترجيح فقد قال اذا عضد احدهما الكتاب او السنة
او الاجماع والغرض بذلك ليس ان يكون الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع يصير جهة في الترجيح مع ان طريق القطع وما يوجب
القطع لا يكون للترجيح بعده معنى ولكن الغرض ان يكون ظاهر الكتاب يتضمن حكما من الاحكام ويرد خبر من الاخبار بعضها يقتضيه على وجه
الجملة وهناك خبر اخر يخالفه حتى يكون على حد لو لم يكن هذا الخبر الاول لكنا نخصصه به فعند ذلك نجعل الخبر الذي يتضمن حكم
الكتاب على وجه نسلم معه الظاهر اولا ما يرجع اليه من الخبر الاخر ولا يقدح ذلك في تخصيص العام بخبر الواحد لانا انما
نجوزه متى لم يرد خبر اخر يتضمن اجراء العام على سلامته وبهذه الجملة بطل قول من يقول فقد صار هذا الحكم معلوما بالكتاب
دون خبر الواحد لان الغرض الذي تستفاد بانه على ذلك والحال في السنة المقطوع بها كالحال في الكتاب فاما الاجماع فانما
يصح ان يتكلم فيه متى كان اجماعا على قول ولم يقع الضرورة الى مقاصدهم فيه بحسبه اذا ورد خبران والعقد احدهما وخالفه الاخر
فالترجيح الى ما خالفه في الظاهر اولى ومما يرجح به احد الحديثين ان يعضده قياس الاصول لانا انما نقبل خبر الواحد في خلاف
قياس الاصول اذا لم يكن هناك خبر يخالفه حتى لو ورد خبر بان القهقهة لا تنقض الوضوء في الصلاة ويعضده قياس الاصول وورود
خبر بنقضها للطهارة كان العمل على الاول اقوى من حيث ان قياس الاصول مما اذا انفرد يلزم العمل به فيجب ان يصير جهة في الترجيح
والقوة ويقول ذكر عيسى بن ابان انه يرجح احد الخبرين بان يعمل به اكثر الصحابة ويعيبوا على من عمل بالاخر وهم الاقل كنحو
خبر الربا الذي عمل به اكثرهم وعابوا على ابن عباس تركه العمل به وكذلك خبر المتعة وقد قال رحمه الله في الشرح ان انكار الاكثر
لا يكون حجة فلا يمتنع ان يكون الحق مع الاقلين فيجب الرجوع الى الوجه الذي ذكرناه ولا يصح ذلك لترجيح الحديث الذي عمل به اثنان على ما عمل به
الواحد ويفارق ذلك كثرة الاخبار المخبرين لان الظن هاهنا يقوى ويجري مجرى خبر الواحد عليه والذي منعناه هو من باب المذاهب
فتبع الدلالة واما ما ذكره في الاجماع لكل ثم قال ومما يترجح به ان يكون احدهما مضطرب اللفظ والاخر سليما وهذا هو الذي احلنا به
فيما تقدم على هذا الموضع وجب ان يكون الغرض وسلامة احدهما عن اللحن والاحالة والخروج عن طريقة اللغة ودخول الاخر فيها الا
نحو ظاهر العربية وربما كان المرجح بهذه السلامة وعدمها الى ما يتعلق باختلاف المعاني واتفاقها وقال ويترجح اذا كان من عمل
باحدهما اعلم بالاخر ايضا ولا يعلم اي عمليه اسبق ونظير ذلك هو خبر المتعة لان العمل بتحريمها اولى من حيث ان ابن عباس قد كان
يحرمها كما كان يحللها فلا بد ان يكون التحريم اولى لانه لو كان قائلا بالتحريم اولا بغيره ثم صار قائلا بالتحليل لكان خارقا للاجماع وان كان
قد قال بتحليلها اولا ثم وافق الصحابة في تحريمها فقد صار ذلك ايضا اجماعا ويقرب من ذلك ان يكون احد الخبرين قد اتفقوا على
استعماله وان اختلفوا في التاويل والاخر اختلفوا في استعماله فانه يكون الاول ارجح وذلك لان احدهما قد صار بذلك مقطوعا به
والاخر مبني على طريقة من غالب الظن والاجتهاد وقد ذكر انه لبعض الحنفية ذكر خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فحكى عنهما
انهما لا يرجحان الحديث بذلك والاول هو الصحيح ثم قال رحمه الله في اخر الباب

ان هذه الوجوه قد يكون بعضها اقوى من بعض فيقع الترجيح بينها ايضا كما يقع الترجيح في الاصل بين الخبرين بهذه الوجوه
وبين ما عري عنها وذكر انه ما يتساوى الحال في جميع الوجوه فيه او وجودها اجمع فيه فالقول فيما يلزم ان يعمل له يذكره من
بعد ان شاء الله تعالى في باب النفقة

باب في الخبرين اذا تساويا في الترجيح حكم

الذي ترجم به الباب غير الذي اشتمل الباب عليه لانه في اخر كلامه فانه بين حكم الخبرين
فيهما اذا استويا في الترجيح ما الذي يلزم فيهما وذكر ما في ذلك من الخلاف والذي صدر به الباب هو انه لا يمتنع تساوي الخبرين
في الترجيح ثم يعمل باحدهما لاجل ان الدليل قد اقتضى ذلك لا لما يرجع الى طريقة الترجيح وهذا في اللفظ كالمتناقض لانهما لا يستويان
ثم يعمل باحدهما لا لاجل ... وقد قال في الشرح ان هذه الوجوه التي نذكرها في هذا الباب ما يصح منها وما لا يصح منها
اذا كان مع احدهما دلالة تلزم العمل به دون الاخر فاما اذا وجدنا القول فيه من حيث انها خارجة عن الترجيح الذي هو غالب الظن بل لو
وان اشتبهت كما قدمناه في الباب الاول والحال موقوفة على ما يتصل بغالب الظن دون القطع وما في الاول فاما ما في هذه الوجوه
بلغ الخبران حد العلم لاستفاد الكلام في هذه الوجوه فالذي بدا به من هذه الوجوه ان يتضمن احد الحديثين اثبات
وهذا التمييز لا يوجد في كلام الفقهاء بل يجعلون الباب واحدا ولكن ذلك غير صحيح على الاطلاق لانه اذا كان احدهما شرعيا
حكما ولا اخر نفيا في كلام اكثر الفقهاء ان المثبت اولى من النافي وهو الذي يلزم العمل به دون ما يقتضي حكم العقل ولا فرق في ذلك بين ان يكون
ولا اخر منفيا للحكم على مقتضى العقل ما لم يوجب الحكم الشرعي ما امكن حمله على فائدة بحدده لا تستفاد من جهة العقل فهو الواجب
مثبتا او نافيا واذا وجب هذه الطريقة لمن خطاب صاحب الشرع ما لولاه كنا لا نعرفه واذا حصلت هذه الطريقة كان الشرعي
لان المستفاد من جهة العقل قد استغنى عنه في معرفته وانما يعرف من جهته ما لولاه كان النفي والاثبات على سواء في كونهما مفيدين لحكم شرعي فليس يجوز
ناسخا او في حكم الناسخ وما هذا حاله لا يقال انا نرجح على غيره فاما ان كان النفي والاثبات على سواء وقد صار فتساويا في ان العلم بهما موقوف على الشرع
ترجيح المثبت على النافي لانه مثبت بل لا ينفصل ذلك هذا ان يرجح النافي لانه ناف والحال هذه لا بد لاله من خارج ويبين صحة
ولا يتوصل الى ذلك واحد منهما عقلا فلا سبيل الى الترجيح مثل ان يرد في قوله لامراته انت البتة انه هل يكون طلاقا اذا نوى
ذلك انه اذا افاد النفي حكما شرعيا صار من جهة المعنى كالاثبات فقد ابان ان النكاح مشروط في صحته ذلك واذا صح هذا
او لا يكون لانهما شرعيان لا ترى انه اذا روي لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فقد ابان عن الاثبات الى الجنة وقد يرجعان الى علم احد الراويين وعدم علم الاخر
بطل ما حكيناه عنهم من ان المثبت على كل حال اولى كما يرجع النفي واخبرت ام سلمة انه ما قبلها وهو صائم
فيعد من باب النفي والاثبات وذلك مثل ما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه قبلها وهو صائم فكانا لا نعرف تاريخ ذلك فيما هذا حاله لا يطلب
صايم فليس منهما انكار لجواز ذلك وانما اختلف ان هذه الحادثة لم تقع معها فكانها عرفنا عدم علمها بذلك بين هذا انه
فيه الترجيح ايضا بل هو خارج عن هذه الجملة ويلزم الرجوع الى قول من اخبر بثبوته اذا استكمل الشروط فقد اخبر عن عدم العلم
انما يتصور طلب الترجيح لو قال الراوي الثاني انه لم يقبلها لانه صايم فاما اذا قبلني في حال الصوم فقد اخبر عن عدم علمه بجلوسه فالرجوع
فقط وكذلك اذا روى احدهما ان النبي صلى الله عليه السلام صلى في الكعبة وروى الثاني انه لم يصل فقد اخبر عن عدم علمه بجلوسه فهو محرم
الخبر من اثبت العلم اولى وهذا ظاهر وقد قال في الكتاب ان ذلك يفارق ما روي عن ابن عباس انه تزوج ميمونة وهو محرم
وروي عنه تزوجها وهو حلال لان في مثل هذا يثبت التعارض على الحقيقة حيث اثبت احدهما ضد ما اثبته صاحبه فلا بد من طلب
التلفيق او البحث عن طريقة الترجيح وليس كذلك في الاول وفي مثل هذا لا يجوز ان يقال انا نجعل المثبت اولى لان كل واحد منهما
قد يقع في النكاح حال مضادة للحالة التي اثبتها صاحبها وكلاهما مما لا يعرف الا شرعا فاما الذي قاله من بعد ان الاول
احدهما اذا اقتضى حظر شي والاخر اباحته ولا مدخل في العقل بهو لا باحد فليس في ذلك اكثر من افادة شمال للعقل لكنه
من كون احد الخبرين مفيدا لحكم شرعي وافادته للاخر ما يقتضيه العقل

بين الحظر والاباحة ولا فرق بين ان يكون الحظر هو الشرعي او الاباحة لان الحكم فيه ما تقدم من ان ما افاد الشرع فهو
بالرجوع اليه اولى وان كانا شرعيين فالحكم فيه ما سنذكره من بعد ونبين فيه وجه الكلام في الوضوء من مس الذكر ان لا اصل
انه لا يلزم فالرجوع الى الخبر الذي يوجب الوضوء منه هو الواجب لانه طارئ عليه. وذكر بعد ان احدهما اذا
اقتضى اثبات حد واقتضى الاخر اسقاطه فالحكم فيه [illegible] وهذا فيه خلاف حكي ان الناس من قال ان ما يقتضي نفي الحد اولى واليه
ذهب الشيخ ابو عبد الله. وجعل العلة في ذلك ان من حكم الحدود ان تدرأ بالشبهات والخبران اذا تعارضا فاقل احوالهما ان
يصير شبهة في دفعه. وبين محمد ذلك ان البينة التي تقتضي اسقاط الحد مقدمة على ما يقتضي اثباته فكذلك الحال في الخبرين
اللذين سبيلهما هذا السبيل. والصحيح خلاف ذلك لانه اما ان يكون اسقاطه واثباته على سواء في كونهما شرعيين فلا مزية للاسقاط
على الاثبات. واما ان يقال ان المثبت هو اولى بالرجوع اليه لانه [illegible] اذا اوجد احدهما حكما شرعيا واقتضى الاخر
ما كان العقل يقتضيه فكما يلزم فيها هنا الرجوع الى ما يفيد حكما شرعيا فكذلك ما يفيد الحد اولى مما ينفيه. والذي قاله من ان الحدود
تدرأ بالشبهات فذلك هو في حد تعين على واحد واستقر لا ما لم يثبت الى [illegible] فاما الكلام في الشبهات في مسئلتنا هو في اصل اثبات
الحد بالشرع على هذا الفعل المخصوص. وكذلك نقول في البينة المسقطة لانها انما تؤثر بعد توجه الحد على واحد بفعل قد اقتضى
الشرع اقامة الحد عليه لاجله فحينئذ ترجح المسقطة على المثبتة وليست مسئلتنا من هذه بسبيل. واما اذا اقتضى احدهما
اثبات عتاق او طلاق واقتضى الاخر نفيهما فالمحكي عن ابي الحسن ان المثبت للعتاق اولى كما ان البينة التي تشهد بالعتاق اولى
مما تشهد بالرق. وربما علل ذلك بان العتاق مما لا يدخله الفسخ فكان اولى مما يصح ان [illegible] من الرق وهذا ايضا مما يصح خلافه
لانهما اذا كانا شرعيين في كونهما شرعيين فلا مزية لاحدهما على الاخر من هذا الوجه ويفارق ذلك ما استشهد به من البينة
لان [illegible] هو في شخص بعينه ومعلوم ان التعلق العتق بهما كالطارئ على الرق فقد افاد تجدد امر لم يعرفه الاخر فلذلك جعلت
اولى وصار كشهود قضاء الدين مع شهود ثبوته لان الاولين شهدوا بزيادة علم على ما شهد به غيرهم فكذلك الحال
فيهما وليست مسئلتنا من ذلك بسبيل لان الكلام في اثبات العتق او خلافه فيما يتصل باصل الشرع ما فرغناه. واما تعذر دخول
الفسخ في العتاق فهو بعد ثبوته ابتداء في الشخص المعين ثم لا يكاد يثبت شيء من الاحكام يرد الفسخ عليه وانما يكشف [illegible]
[illegible] ثم قال فاذا
وان كان كذلك صح انهما اذا كانا دليلين شرعيين مفيدين لحكمين شرعيين لم يكن احدهما احق بالمصير اليه من صاحبه. ثم قال فاذا
اقتضى احدهما حظر شيء والاخر اباحته وكانت الاباحة معلومة عقلا ولكن لا يعلم تقدمه على الحظر الا بالخبر فقد قيل
[illegible] والخبر الذي هو انتسبيله. ثم فرق بين ذلك وبين ما يعرف الاباحة
في هذا الموضع [illegible] ان الحكم يكون للاباحة [illegible] لانه صلى الله عليه لما قال له انه بضعة منك فالعلم بحكم هذا
فيه بعد الخبر ليس الحكم كما هو الذي اوجب شرعا محددا. وشبهه حديث قيس بن طلق [illegible] ان يكون حكمه وحكم ما كانت
الاصل الذي يشهد به لم يحصل بهذا الخبر لاجل ذلك كان الرجوع الى الخبر [illegible] الا ان في هذا الوجه [illegible] الا بالخبر
الاباحة والحظر جميعا شرعيين واحدا اذ لا فرق بين ان لا يعلم الاباحة الا بالخبر في الاصل وبين ان لا يعلم بقاءها [illegible] حكمين شرعيين
فاما اذا كان الحظر والاباحة جميعا شرعيين فهو موضع الخلاف فقد حكي عن عيسى بن ابان ومن قال بقوله انهما اذا [illegible] ودهما معا
ولم يعلم فيهما التاريخ فالوجه اطراحهما والرجوع في معرفة الحكم الى امر سواهما لعلمنا بانهما لا يصح ورودهما معا [illegible]
وقد عرفنا الترجيح لكونهما جميعا خبرين حكمين شرعيين وهذا قول الشافعي [illegible] ومن [illegible]
علم انه لا يصح ورودهما معا من جهة الرسول عليه السلم ولم يعلم التاريخ فوجوب اطراحهما كوجوب اطراح العقد
الذي يقع بين اثنين على امراة واحدة من دون العلم بسبق احدهما الاخر فكما نجعل كانهما لم يوجدا من حيث
تعذر العلم بتقدم احدهما وتعذر [illegible] ان يكون زوجة لهما فكذلك [illegible]

في مسئلتنا. واما ابو الحسن فانه ذهب الى انهما عند الاجتماع يجعل الحكم للحاظر منهما دون المبيح وذكر
ان في القول بترجيح احدهما على الاخر من الوجه الذي ذكرناه ما يقتضي بهما معا وان لا يؤدي الى العمل احدهما وتركه
الطريقة هي الواجبة في خطاب الحكيم. ويقول ان هو تعارض الخبرين في حكم ما قد [illegible] من الرسول صلى الله عليه وما هذا
سبيله فلا بد من العمل بهما وجلا في ذلك بحال البينتين اذا دلت كل واحدة منهما على ان الدار ملك لزيد ودلت الاخرى
على انها ملك لعمرو [illegible] نعمل بهما ولا نسقطهما لما امكن تعليق حكم الملك بهما. وربما شبهه بموت الغرقى انا نحكم في الحكم
كانهم ماتوا معا لم يترتب موت احدهم لموت صاحبه ولا يورث الاحياء منهم. ويدل على ان الحاظر اولى بان وجه الحظر والاباحة اذا
اجتمعا فالحكم للحظر كما ان وجه القبح والحسن اذا اجتمعا كان الحكم للقبح دون الحسن. وكذلك فان الجارية بين الشريكين لما حصل في كل واحد
منهما وجه يبيح الوطء ووجه حظر جعل الحكم للحظر فحرم على كل واحد منهما ان يطأها. وربما شبهه بمن طلق واحدة من نسائه ولم
[illegible] وبعد فمن حكم الحظر ان يتجنب
[illegible] فصار الحظر اقوى. وربما دل بالظواهر الواردة في هذا المعنى من قوله
[illegible] وربما قال ان الحاظر اشق والانقل فهو
بكل حال ومن حكم الاباحة ان يجوز فعله ويجوز ان لا يفعل [illegible] دع ما يريبك الى ما لا يريبك. وربما قال
صلى الله عليه الحلال بين والحرام بين وبين ذلك امور مشتبهات فدع ما يريبك الى ما لا يريبك. والمبيح يجوز ان يرد
بان يرد على حاله في العقل [illegible] وربما ادعى ان الحاظر وارد على المبيح [illegible] ذكرنا من انهما لا يجوز ورودهما معا
بان يرد على حاله في التعبد احق. وربما قال ان الاحتياط في العمل بالحظر والاقرب هو المذهب الاول للوجه الذي ذكرناه
على الحظر ويجوز ان يرد مطابقا لما في العقول اذ لا مزية لاحدهما على الاخر على ما نقوله من جواز التخيير
من الحكيم لتعذر التعبد بهما في حالة واحدة فلا بد من اطراحهما ولولا ذلك كان الكلام على الطريقين
[illegible] الى العلة الحاظرة والمبيحة فان سلموا ذلك [illegible] كما نقوله في سؤر الحمار. وكذلك
على ما نذكره من بعد. وربما يرد الكلام في ذلك [illegible] فيما يجتمع فيه الوجهان [illegible] على خبر غيره وان
واحدا وبعد فانهم اعني اصحاب ابي حنيفة لا يغلبون الحظر على الاباحة [illegible] بطهارته لم يكن لترجيح خبر من اخبر بنجاسته
فقد قالوا ان احد المخبرين لو اخبر بنجاسة الماء واخبر الاخر بطهارته [illegible] كان على اصل الاباحة. وبعد فعلى هذا
تضمن حظر شربه واستعماله. واما المراعى بالظن الغالب في ذلك حتى اذا تساويا [illegible] وبعد فان هذه الطريقة متروكة
يلزمهم قبول خبر مثل الذكر لانه فيه احتياطا وقد تضمن معنى الحظر وهو المنع من ان يصلي مع ذلك. وبعد فانه ان اخاه لا
في ميراث الغرقى وذلك انه اذا مات اب وابن بالغرق او الهدم فمعلوم اذا كان للاب اخ انه لو كان قد مات قبل ابيه
يرثه فصار في حيازة الاخ للمال وجه يبيح ووجه حظر لانه اذا جاز ان يكون قد مات ابوه قبله فقد ورث الابن عنه جميع المال
ولو كان للابن من يرث مع الاخ لم يحل للاخ جميع المال وقد عرفنا خلافه فثبت ان الحاظر لا يغلب على المبيح. فاما الذي قاله ابو الحسن
من تشبيه ذلك بالبينتين فلا يصح لانا شهدنا به البينات قد يصح ثباته للاثنين في الحقيقة وهو ان يشهد كل واحد منهما لزيد بجميع
الدار والاخر يشهد لعمرو بجميع الدار لانه لا يمكن ان يكون كذلك حال الخبرين لانا نعلم تنافي حصولهما والتعبد بهما في حالة واحدة ولهذا
[illegible] كالحال في ذلك ليس من الممكن حصول موتهم دفعة واحدة والخبران لا يصح
ذلك عليه لو اعتبرنا علية فلا يتنافى حصولهما [illegible] في موت الغرقى [illegible] فتعدد عندنا في العين الواحدة والجهة الواحدة
لا يصح العمل بهما معا والحال في موت الغرقى. واما اجتماع وجه الحظر والاباحة [illegible] في وجوه القبح والحسن
وجودهما في [illegible] على هذا السبيل. واما [illegible] ولا يشبه هذا ما نقوله في وجوه القبح
وانما يصح عند اختلاف العين والجهة تعلق ذلك لا نسلم لابي الحسن ما ادعاه وانه لم نجعل له وجها قد جعلنا به الى ما
لا ان اثبتنا للحسن ما ادعاه وجها فذلك انما يثبت عند انتفاء وجوه القبح وان لم [illegible] ولا اثبات فلا يصح على كل حال
[illegible] عن وجوه القبح تردد بين النفي والاثبات

اجماعهما • واما الجارية بين الشريكين فلم يحصل فيها الا الوجه الحاظر دون الوجه المبيح لان الوجه الذي يبيح هو الاستبداد
بالملك على شركة مخصوصة وهذا مما لم يوجد فيها مالكه • واما من طلق واحدة من نسائه بعينها فانما حرم عليه الاستمتاع
بكل واحدة منهن لان المأخوذ عليه ان لا يقدم على الاستمتاع الا بما تحقق انها تحل له • وقد زال اليقين لما انها تحرم عليه ذلك
لا لتغليب الحظر على الاباحة بل للالتباس الواقع بينها وبين من لا تحل له الا ترى انه لا حظر معلوم في كل واحدة منهن
حتى يعارض بينه وبين الاباحة فيترجح الحظر عليها • واما وجوب تجنب المحظور وجواز فعل المباح فهو اذا خلص ذلك
ولو خلص في العين الواحدة بان قد جوزناه مباحا ولما قيل ذلك فيما يتحقق حظره في شيء اخر يتحقق اباحته • ومسئلتنا
خارجة عن هذا الباب • واما الظاهر الذي تعلقوا به فلا شبهة لهم لان الريب حاصل في كل واحدة من الجهتين فكما اذا
نحوا الحظر على الاباحة • وهلا قلبوا القصة لان حالهما سوا ولا بد من ان يكون قد اراد صلى الله عليه في شيئين يريب احدهما
دون الاخر فاما والعين واحدة فلا • واما كونه اثقل على النفس اذا دخل في التعبد فليس مما يوجب كونه اولى بالتقدم
لان كل واحد منهما اذا كان شرعيا يجب طلب الترجيح من جهة اخرى ومن خالفهم يقول قد استوى في ثبات التكليف
واستواء فكيف قدم احدهما على الاخر وما يتصل بالاحتياط فقد تقدم القول فيه • واما ما حكيناه اخرا فيفيد خروج عن
المسئلة لان كلامنا اذا استويا في كونهما شرعيين ولا يعلم طريان احدهما على الاخر فاما اذا عرف ذلك فقد تقدم القول
فيه • فثبت بهذه الجملة ان الترجيح يجب ان يطلب من جهة اخرى ثم ذكر اختلافهم فيما يصح في الخبرين ان يتساويا وباقي
وجوه الترجيح حتى لا مزية وان ذلك ان جعل ما الحكم فيه فعند ابي الحسن انه لا يجوز ان يترجح احدهما على الاخر بوجه من وجوه
الترجيح • فان جاز ان يخفى على بعض المجتهدين ذلك وعليه معاودة الاجتهاد فانه يظهر له الترجيح لا محالة وكذلك
قوله في العلتين • وغيره يقول لا يمتنع تساويهما اذ لا مانع يمنع منه على ما ذكره في باب القياس والاجتهاد وهو الصحيح
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من يقول اذا تساويا وجب اطراحهما وهو ظاهر مذهب الشافعية • وقد حكيناه عن عيسى بن ابان ايضا
وعند شيوخنا انهما يستعملان ان امكن على التخيير فان تعذر امكن ان ينزل بطرحهما وهو الصحيح لانه ما امكن استعمالهما
على وجه صحيح فليس الى الاطراح سبيل • وعلى هذا يدل قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
على وجه صحيح ... وعلى هذا يستعمل الاثنين المتعارضين
ولهذا نجد عادة الصحابة لانهم كانوا يستعملون الاخبار المتنافية ما وجدوا السبيل اليها
على وجه صحيح • ونستذكر تمام ذلك في باب القياس ان شاء الله تعالى

الكلام في الافعال

اكثر ما نريد ذكره في هذا الباب

باب في ذكر جملة من احكام الافعال

قد مضى في اول هذا الكتاب ونحن نشير الى جملة من ذلك فنقول ان الفعل حقيقة ما وجد وكان الغير قادرا عليه ومتى
قيل لنا ما تم في حد الفعل لذكرون القادر وفي حد القادر لذكرون الفعل فيحيلون بكل واحد من الامرين على الاخر • قلنا ان تعلق
الفعل بالقادر معلوم على طريق الجملة والتفرقة بين احدنا وبين الجماد ايضا معلوم ضرورة • فاذا عرفنا هذه التفرقة عبرنا
ضرورة فانا معلوم على طريق الجملة والتفرقة ... وذكرنا ان الفعل معلوم على طريق الجملة ضرورة
عنها بانه قادر واستدللنا على تفصيلها بوقوع تصرفنا من جهتنا وكذلك ما قد عرفناه من الافعال فاذا عقلنا المعاني
فامكن في حد القادر ان نقول هو المختص بالصفة التي لاجلها يجب ان يقع منه ما قد عرفناه وتحقق به تلك
امكنا ان نعبر عنها بهذه العبارات • وهذا الفعل اما ان لا يختص بحكم زائد على حدوثه في صفة جنسه ... لا جرم له الحركة
فالاول لا يقع ممن يعلمه • وانما يقع من الساهي ومن جرى مجراه وكون الشرط فيه انه لا يجهل فيه نفع ولا ضرر
البهيمة في الكلام اليسير ... ثم لا يكون عبثا لانه ما يقع من العالم به لا يعرض مثله

وما يختص بحكم زائد فلا يخرج عن ان يكون حسنا او قبيحا ولا يخرج عن ذلك فعل الساهي والنائم لانه يصح وصفه بالقبح والحسن
خلافا لما قاله الشيخان رحمهما الله من انه لا يوصف بذلك الا فعل القاصد اليه • وذلك لانه وان سقط الذم عنهما وكذلك
المدح فمعلوم انه قبيح ليس هو القصد بل هو ... لكونه ظلما وهذا موجود في فعل الساهي كوجوده في فعل العالم ومتى
وقع هذا القبيح • فاما ان يقع من العالم به المتمكن او من غيره ففي الاول يثبت الذم وفي الثاني يمتنع ثبوته • وما يثبت فيه الذم
يسمى ذنبا لاجل المؤاخذة والعقوبة ثم يسمى صغيرة تارة وكبيرة وفسقا اخرى وكفرا في حال ثالثة ومعاني هذه الاوصاف مذكورة
في مواضعها • واما الحسن فمنه ما لم يكن له الا مجرد الحسن وهو في حكم المباح وان كان قد لا يسمى بذلك • ومنه ما كان مما يستحق
المدح بفعله فقط • ومنه ما استحق بفعله المدح والذم بان لا يفعله • فالاول هو الندب وما اشبهه • والثاني هو الواجب ثم
المدح بفعله فقط • ومنه ما كان من فروض الاعيان • ومنه ما كان من فروض الكفايات • فاما الذي يختص هذا
هو اما ان يكون مضيقا او مخيرا فيه • ومنه ما كان ... والا واحد لا بد منها لا انها
الموضع فهو قولنا سنة ومعناها عندنا ما دام عليه النبي صلى الله عليه على قوله او كان يأمر به قولا ... ما كان اكثر الفقهاء
ماخوذة من سننت الماء اذا واليت صبه ثم لا فرق بين ان يكون واجبا كما يقال في الختان انه سنة
يتولون بوجوبه • وبين ان يكون مندوبا اليه كما يقال في ركعتي الفجر • وبين ان يكون مباحا كما يقال في حلق العانة انه سنة
وقد روي عشرة من السنن • ثم روي ثلثة من سنن المرسلين فيدخل في العشرة ما هو الواجب فقد صار عبادة لما داوم
النبي صلى الله عليه على فعله ليقتدى به • وقد استعمل الفقهاء هذا اللفظ في مندوبات الشرع فصلا بينه وبين الواجبات فلهذا
تسمية ذلك اذا كان الغرض التفرقة وان كان لا اصل ما بيناه • فاما الفريضة فالواجب المقدر لان معنى الفرض هو التقدير كما يقال فرائض
الصدقة • وروي فرض رسول الله صلى الله عليه صدقة الفطر صاعا من تمر او بر وفرائض المواريث هي المقادير وفي هذه السهام وقال
تعالى سورة انزلناها وفرضناها • ولهذه الطريقة لم يصح في الواجبات على الله تعالى ان يطلق فيها لفظ الفرائض لانه لا مقدار يوجب عليه
عن ذلك • واذا كان كذلك لم يكن بينه وبين الواجب فصل فيجب في كل واجب مقدر ان يسمى فرضا • وقد خالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة
فجعلوا الفرض ما كان في اعلى رتب الوجوب بان يثبت بطريق مقطوع به من الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع فاما ما كان
مثبتا بطريق يقتضي غالب الظن فلا يسمى فرضا عندهم ولهذه الطريقة لم يسموا الوتر فرضا وان جعلوه واجبا لان المخالف فيه
لا يؤثم • والذي عندنا انه لا فرق بينهما من جهة اللغة ولا من جهة اصطلاح الشرع ولاجل ذلك لم يكن ها هنا فرض الا وهو

باب في ذكر اختلاف احوال الفاعلين في هذه الافعال

واجب ولا واجب الا وهو فرض فبطلت هذه التفرقة • قد ثبت انه لا يمتنع ان يكون في القادرين
من لا يختار القبيح لدلالة تدل عليه من حاله فالقديم تعالى قد ثبت انه لا يختار فعل القبيح ولا يخرج عن فعله عن ان يكون قبيحا او
حسنا اذ في خروجه منهما ما يقتضي انه يفعله وليس بعالم به فاذا لم يصح ذلك وجب ان يكون فعله مما يختص بصفة زائدة على
الحدوث وما هذا حاله اذا لم يكن قبيحا ... فاما الملائكة صلوات الله عليهم فقد قطع في الكتاب على انه لا يقع منهم
ومن واجب يتعلق بالتكليف ولا ... ويفعلون ما يؤمرون • وقال في الشرح ان هذه الاية انما
اختيار القبيح ودل عليه بقوله تعالى في صفتهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون • وتحقيق ذلك هو
تدل على ان ما امروا به لا يعصون فيه فقط • فمن اين ان ما عدا ذلك من قبيح قد نهوا عنه فانهم لا يختارونه اذا لم
ان في القبائح التي نهى عنها المكلف ما التكليف فيه هو ان لا يفعله فقط دون ان يؤمر بضده لان الامر بالضد فيه انما يجب اذا لم
يمكن الانفكاك من القبيح الا به • وقد عرفنا خلاف ذلك في القبائح اجمع فيجب ان لا تتضمن هذه الاية القطع على ذلك • ونظير هذه
قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لانها انما تدل ايضا على انهم بما امرهم به يفعلونه
دونه

عن امر الله تعالى وقد يجوز ان يكلفوا الامتناع من شيء فلا بد من ان يخل بالامر لا لانه يقول قايل ان الا انه قد اقتضت ان كلما يعلمونه فيامرهم جل
وعز والقبيح لا يجوز ذلك فيه فينبغي ان لا يختاروه فيقرب التعلق به • فاما الانبيا عليهم السلم فليس يجوز ان يقع منهم قبل البعثة
ولا بعدها ما يوثر في اعظامهم من كفر او فسق وكما لا يجوز ذلك فكذلك الصغاير التي تستخف اذ الصغار فيما يتصل بالادا ولا
السهو ايضا ممتنع عليهم في هذا الباب والكذب منفي عنهم على كل حال وكذلك الجهل بالديانات والمباح الذي ينفر • وقد
تقصينا ذلك في اول الكتاب وما يصدر عن المقبول منهم لا فرق بين ان يكون قبل اداية الشرع او بعدها كالكفر والفسق وهذا
بين • وقد قال في الكتاب لا يمتنع فيما يختص منا ان يقع منهم لما فيه من تنفير ويشتبه بالكتابة وقيل الشعر في النبي صلى الله عليه
ولكن ذلك مما يجب ان ينظر فيه فان قلنا انه لا يعرف واحدا منهما لحاله فيهما مفارقة لحاله في هذه الاشيا التي يقدر عليها لم لا
يجوز ان يختارها وليس يجوز انه يعرفها لانه منهي عنها فلا يقع منه النهي لان ذلك لا يرجع الى طريقة التنفير • وعلى ان احوال النبي صلى
الله عليه كانت تعرف وقد ولم ينقل عنه شيء من ذلك واما قول الشعر فغير ممتنع ان يقدر على الاتيان بالقليل منه ولا يوثر ذلك
في معجزته • وقوله تعالى وما علمناه الشعر وانما اراد ان ما انزل عليه ليس بشعر • وقوله جل وعز ان هو الا ذكر وقران مبين
يدل عليه • والذي حكى الله تعالى عنهم من قولهم ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون فغير ممتنع ان يظن البعض فيه صلى الله عليه
ذلك فاما من عدا الانبيا والملايكة عليهم السلم فما نعلم انهم لا يختارون القبايح جملة او لا يختارون الكباير جملتها او لا يختارون المعاصي
من باب مخصوص كما روي في قصة ابي ذر فالطريق الى الجميع هو السمع • وفي خبر الموالاة ما يقتضي ان باطن علي صلوات الله عليه
كظاهره وكذلك ما روي من قوله علي مع الحق والحق معه وفي خبر ابي ذر الا انه صدوق فيما يخبر به • فهذه طريقة
القول في ذلك

باب في انه لا يجب من جهة العقل اتباع الرسول عليه السلم في افعاله

ليس يجب عندنا اتباع الرسول عليه السلم في افعاله التي يفعلها من جهة العقل وانما يعرف ذلك شرعا ومن الناس من زعم
انه يجب اتباعه عقلا والذي يدل على ما نقوله ان المصالح الشرعية لا يمتنع تغيرها بالحال فيها فقد يكون مصلحة الواحد ما ليس بمصلحة للاخر
ولاجل هذه الطريقة اختلفت الشرايع بالازمان والاعيان واختلف حكم الشرع الواحد فكان حكم الطاهر مخالفا لحكم الحايض وحكم
الغني معادنا لحكم الفقير وحكم المقيم غير حكم المسافر ومتى جاز ان يكون مصلحة بعض الامة والشرع واحد مخالفة لمصلحة صاحبه فكيف يمتنع
ان تخالف مصلحة الرسول صلى الله عليه مصلحة الامة وكذلك فاذا جاز ان يكون صلاح بعض الانبيا مخالفا لصلاح غيره من الرسل فما
المانع مثله في الرسول والامة • فقد حكي ان الخمر كانت على موسى محللة لهرون عليهما السلم والله اعلم بصحة هذه الحكاية الا ان ما
ذكرناه ليس تعتبر صحته الا ذلك فيجب ان لا يمتنع اختصاص قوله بان يكون صلاحا له فلا يتعداه ولو تعداه لكان فسادا له ويوضح
صحة هذه الجملة ان الوجوه التي تحصل عليها الافعال التي نتعبد بها على ضربين احدهما يكون ذلك الوجه مما يلزم الفعل مثل كونه انصافا
ورد الوديعة او كونه ظلما او كذبا الى ما شاكل ذلك • والثاني ان تختص بهذه الاحكام لامر يرجع الى احوال الفاعلين فالاول هو الذي
يعلم بالعقل حكمه فلا يختلف فيه احوال الفاعلين • والثاني هو الذي يعلم شرعا فلا يمتنع ان تختلف احوالهم فيه بحسب ما يعلم من
صلاح بعضهم دون بعض فيجب ان يتوقف على الدلالة ولولا ما دلنا وجه الشرع على تساوي احوال المكلفين في الصلاح المتعلق بهذه
الشريعة • فان قال قايل اليس يلزم اتباعه في اقواله فهلا لزم اتباعه في افعاله • قيل له وما الذي اوجب الجمع بينهما مع
ان من شان قوله ان يتعداه لانه يكون ايجابا او تحذيرا او اباحة ومن حكم الفعل ان يكون مقصورا على فاعله فلا اظهر قوله
يقتضي تعديه الا بدلالة وهو جار مجرى المهمل من الكلام حتى اذا قامت دلالة على انه يلزمنا مثله خرج عن هذا الباب وكيف
يشبه فعله قوله وقد اختصت افعاله مخصوصة به وتعدت اقواله اجمع • فان قيل اوليس يلزم اتباعه في افعاله للزوم ان
يكون نبيا غير ممتنع وهذا لا يصح فيجب اتباعه في الافعال ايضا • قيل له انه وصف

له وصف الرسول بانه متبع انما يفيد اتباعه في اقواله واوامره دون الافعال وليس في منعنا من وجوب متابعته في
الفعل ما يقتضي انه غير متبع لانا نتبعه فيما يامرنا به فلا يقتضي القدح في النبوة • فان قيل ان قولكم يقتضي التنفير
لانه يودي الى جواز مخالفته فيما يفعله • قيل له ومن اين يودي الى التنفير فلا نجد الى ذلك سبيلا وانما منعنا من الامور
المنفرة عليه فيما يتصل بقبول الشريعة من جهته • وهذا يرجع الى ما يوديه دون ما يفعله • ويبين صحة ذلك انه لو
ثبت لا نستوي القليل والكثير في هذا الباب والكثير منه • ومعلوم انه قد خص باشيا كثيرة مثل الزيادة في عدد المنكوحات
الى ما شاكله فلم يود الى التنفير وكذلك لا يمتنع مثله في الكل • فان قيل ان جاز مخالفته فيجب ان يرد من جهته نص على ان الواجب
عليكم مخالفتي • قيل له هذا مجوز بان يقول ليس يلزمكم مما افعله شي وان تكليفي غير تكليفكم ولكن الاطلاق لفظ المخالفة
يوهم جواز مخالفتنا اياه في اقواله ايضا وهذا لا يصح • فاما اذا اريد مخالفته في الفعل فكما جاز في البعض جاز في الكل ولا
مانع • فان قال قايل فهل تجوزون ان لا يلزمه فيما يامر به شي حتى يكون قوله مقصورا علينا كما جوزتم ان يكون فعله مقصورا عليه
قيل له هذا ايضا مما لا نمنع من تجويزه عقلا وانما دل السمع على المنع منه

باب في ذكر معنى التاسي بالنبي صلى الله عليه واتباعه في فعله

اذا كان المقصد بالكلام في الافعال ما قد اخذ علينا من اتباع النبي صلى الله عليه في افعاله
وما يتصل بها من الموافقة والمخالفة • وما يجب اعتباره في
والاقتدا به فيها والتاسي فلا بد من ان نبين معاني هذه الالفاظ والاصل في ذلك انه لا بد من ان تكون صورة الفعل
والاقتدا به فيها والتاسي لان معانيها تتفق ولا ... اذا اعتكف وحججنا لم نكن متاسين به متبعين
شروط هذه الاوصاف التي هي الاقتدا والاتباع انه لو صلى وصمنا لو صام واعتكفنا اذا اعتكف
فيانا صلى الله عليه بفعل ولا ناتي بمثله الا ترى انه لو وقع علينا الفعل الا ان فعله على وجه الوجوب ففعلناه ندبا
واصره فلا بد من الاتفاق في الوجه الذي وقع عليه الفعل والاتباع وهو ان يكون مبتدئا فيه بشرع حتى
له وهذا ظاهر وكما لا بد من الصورة فلا بد من شرط ثالث وعليه يدور الاتباع وهذا بين لانه لو فعل ما يقتضيه الفعل لم يثبت التاسي به
او مباحا لكنا الى المخالفة وترك المتابعة اقرب فيكون فعلنا لمكان فعله • وهذا بين لانه لو تبين المجمل بفعله لانه يرجع الى حكم الخطاب
لولا فعله صلى الله عليه وآله لما كنا نفعله وكذلك لو تبين المجمل بفعله لم يثبت التاسي ذلك الخطاب سوا الا ان يراد بالتاسي انا عرفنا صفته وشروطه من جهة
ولو نقل الظاهر وامتثله وحكمنا وحكمه في ذلك مفهوم من نفس الخطاب ونخالف في ذلك اتباع الامة اماما لهم في الرجم
الذي يحق جميعا فيه سوا اذا الوجوب او كونه مندوبا اليه فهذه الشروط هي التي نراعيها في هذا الباب لان الغرض هناك التراخيه لها
انه فعله والا فهو اتباع الظاهر لا غير • فهذه الشروط هي التي نراعيها في اتباع المستفتي للمفتي ليس الغرض هناك
وما شاكله لان الغرض هناك تعليم لما يامرهم به وكذلك فليس هو من باب ما نقوله في اتباع المستفتي يكون مقارنا ادى حكم المقارن فمنزلة الصلوة
بنزله • فان قيل فهل ينقسم الوجه الذي عليه يقع الفعل قيل له قد قسمه في الكتاب قسمين احدها ان يكون مقارنا • وجعل الثاني ما يتاخر مثل ان يغسل ثوبه
التي يكون مقارنا لها او جزوا منها نميز في حكم المقارن للكل وهذا هو الحقيقة في وجوه الافعال ولهذا الوجه لم نثبت متاسين
لاجل الصلوة او بنوبها لها ومعلوم ان الصلوة تتاخر عن هذا الفعل فما اجل هذا المجاز حتى فعلناه لا لهذا الوجه في شرايط الاتباع مراعيتهم ما قاله الشيخ
به مثل ان يغسل الثوب تنظفا ونتطهر تبردا الى ما شاكل ذلك • فان قيل فهلا زدتم في شرايط الاتباع دليل يمنع
ابو عبد الله من الوقت والمكان حتى يكونا واحدا فانه قد قال ان الظاهر من الاتباع يقتضي ذلك الا انه يكون هناك دليل يمنع
منه اذ لا يمتنع ان يكون الصلاح متعلقا باتباعه في وقت مخصوص ومكان معين • قيل له ان اعتبار ذلك يدفع التاسي بالنبي
صلى الله عليه ويبقيه ولا يجوز ان نشترط في التاسي ما يبطله اصلا لانا لا نفعل الفعل في الوقت الذي فعله ولا في
المكان الذي فعله فكيف نثبت متاسين به وليس لاحد ان يقول انما اراد الشيخ ابو عبد الله

او بين ذلك الوقت وانما اوماكان ان يكون في بقاع مخصوصة كالمساجد فاما ان يكون قد زاد عين الوقت وعين ذلك المكان فيعيد ذلك لبن ظاهرها
قاله رحمه الله مخالف لما قاله عند الاجزاء على ما يتعلق المصلحة باتباع الفعل في الوقت المخصوص والمكان المعين ولو قدرنا ان الامر كما
زعمته لكان ذلك مما لا دليل يقتضيه • ولسنا كلما يتعلق الصلاح به في وقت من ذلك الصلاح يتعلق بمثل ذلك الوقت فانك تعلم ان وقت الجمعة
في يوم الجمعة يتعلق الصلاح باقامة هذه العبادة المخصوصة فيه ولا يتعلق في سائر الايام في مثل هذا الوقت هذا الصلاح وكذلك ما يقام من
الصلوة يوم العيد في وقت بعينه فليس يثبت فيما عداه من الايام في مثل ذلك الوقت ولولا قيام الدلالة على ان سائر المساجد في الاعتكاف
مثل ما في اوقات الصلوات غير مخصوصة بيوم دون يوم لما كنا نقول به • فان قيل هلا اعتبرتم ان يكون قدر الافعال واجزاء الكثرة
والقلة والطول والقصر • قيل له لان ذلك مما لا يتاتى ضبطه وما يتاتى ذلك فيه اعتبرناه كصوم يوم من الايام لبن اوله واخره معلومان
وهذا يدخل تحت ما شرطناه من صورة الفعل • فان قيل هلا اعتبرتم ان يكون السبب الذي لمتقول لاجله واحدا • قيل له ان الذي يعلم من السبب
قد دخل تحت ما فعلناه في الوجه الذي عليه يقع الفعل على ما مثلناه في الطهارة لاجل الصلوة ونحو ذلك هو سجود لاجل السهو ورجم
لاجل الزنا الى ما شاكل ذلك • فاما موافقته في فعله فقد قال في الكتاب يجوز ان يعتبر فيها بصورة الفعل فقط • وقال من بعد ولا يظهر
ان يعتبر فيها بالوجه الذي عليه يقع وهو الصحيح لانه لو اخذ صلى الله عليه من غيره دراهم على ذلك يستوفي به الزكوة واخذنا منه مثل
تلك الدراهم لا لهذا الوجه كنا الى المخالفة اقرب لانه يكون غصبا اذا لم يكن لنا في اخذها حق فصار معنى الموافقة يقرب من معنى
التاسي لانه من حيث انه تنبيها للموافقة في القول والفعل معا لانا متى فعلنا ما يامرنا به فنحن موافقون له كما نكون موافقين
في الفعل وهذا ظاهر • واما المخالفة فانها تثبت في القول والفعل فاذا امرنا بالشيء فلم نفعله وصفنا بالمخالفة لكنه يجب ان يتم
على ما يكون امرا بطريقة الايجاب لبن المخالفة من سمة الذم وفي الفعل قد يثبت المخالفة بان لا ياتي بصورة الفعل او ياتي بالصورة
ويخل بالوجه الذي عليه يقع ولكن لا يثبت ذلك من قيام الدلالة على التاسي به بالنبي صلى الله عليه في افعاله وان يكون ذلك الفعل واجبا يجب
اذا تركناه اصلا او تركنا ايقاعه على الوجه المخصوص تثبت المخالفة ولاجل هذا المعنى الحايض في حال حيضها مخالفة للرسول صلى الله عليه
بترك الصلوة لانه ليس ذلك واجبا عليها في هذه الحال • واصل هذا ان المخالفة ذم ونقص ولن يثبت هذا الا في ترك الواجب دون غيره
ولما شرط في التاسي والاتباع مع الصورة الواجبة ان يكون بالوجه واحدا تكلم في ان المفترض يصح اقتداؤه بالمتنفل وان هذا لقد في
الوجه فيقول قايل لبن حصلت هذه المتابعة ليصح متابعة الرسول صلى الله عليه وآله في افعاله ولا يراعي ازيد من الصورة دون الوجه
فيقول قايل لبن حصلت هذه المتابعة المفترض بالمتنفل فعلى هذا الى تكلف الجواب • واما على طريقة الحادثين
واعلم ان هذا انما يسقط على مذهب العراقيين لانهم ليس يجيزونه واما في الكتاب فقد قال في الكتاب
على نحو يؤدي او على كل الفريقين في جواز اقتداء المتنفل بالمفترض كما نراه فيمن يصلي ركعتي الفجر خلف من يؤدي فرض الصبح
ان يكون نساويهما في الصلوة وفي الفريضة دون ما يتصل بالوجوب او بغيره • ولكن مع هذا قد عرف اختلافهما في الوجه واحدهما نوى
لصلاة الوجوب والاخر نوى النفل وقد كان رحمه الله يذكر في بعض كلامه ان شرط التاسي بالرسول غير الشرط الذي في الجزء الا اما في
والماموم لا يراد في الايتمام لا بد من ان يكون الوقت واحدا حتى ان تاخر فعل الماموم عن فعل الامام على الوجه ببطلانه يبطل الا فيما
به وهذا لا يعتبر في التاسي بالرسول صلى الله عليه • ولكن هذا ابين الكلام تاكيدا فيقول قايل اذا جاز افتراقهما في هذه الشريطة
ذلك فيما اعتبرتم من الوجه وقد قال ايضا في الكتاب ان لم ينصر هذا المذهب ان يقول لولا قيام الدلالة لكنت لا احكم بمجيء هذا
الاتباع ويكون تحقيق ذلك ان حقيقة الاتباع يقتضي ما تقدم ثم لا يمتنع ان يثبت حكمه في بعض المواضع بدلالة ويكون استعمال
هذا اللفظ مجازا فيه فكانهم في صلوته اجروه مجرى التاسي في الحقيقة وقد يمكن ان يقال ان هذا هو اتباع ليس باتباع ولا تاسي
وشروطها تختلف ولذلك يصح ان يقال انا متاسون بالنبي صلى الله عليه ولا يقال انا مؤتمون به فعلى هذه الطريقة يجري
الجواب عن السؤال وتسلم ما ذكرناه من شروط التاسي ولا الاتباع • ما ذكر في لفظ المتبع قد دل على ان
الذي عليه عامة اهل العلم من الفقهاء
لنا التاسي به في جميع افعاله صلى الله عليه وآله الا ما خص به •
والمتكلمين انا متعبدون بالتاسي بالنبي صلى الله عليه في جميع افعاله الشرعية الا ما خصه دليل

وانما قال ابو علي خلاف ذلك لانه رحمه الله ذكر ان الواجب التاسي به في افعال مخصوصة دلت عليها دلالة دون جميع
افعاله فصار مذهبه مناقضا لمذهب غيره لبن الكل قد قالوا انا لا نتعبد به فنحتاج الى دلالة • ويعرف انا نحتاج الى
الدلالة فيما نتعبد به • والمعتمد في حجة ما قاله العلماء هو الاجماع الحاصل في سائر الاعصار من رجوعهم الى افعاله صلى
الله عليه كما رجعوا الى قوله بل لو انا تتبعنا كتب الفقهاء ونظرنا في كلامهم لوجدناهم يستدلون بافعاله صلى الله عليه على
الاحكام اكثر مما يستدلون باوامره عليه السلم ما نجدهم يرجعون الى افعاله المنقولة في احكام الطهارات وسنتها والمسح
على الخفين وفروع الصلوة وما نقل من صلوة الكسوف وصلوة الخوف وصلوة العيدين واحكام الغنايم وقسمتها واحكام
مناسك الحج والاعتكاف وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فمن خالف في ذلك فهو محجوج بالاجماع • والذي ذكره من الاخبار في تصحيح
ذلك فهو ان الصحابة رضي الله عنهم رجعوا في بيان المجملات التي ذكرناها وبيان تفصيلها ولا فهي اخبار احاد كنحو ما حكي من رجوعهم الى ازواج النبي صلى الله عليه
في الافعال التي حكوها عنه ليعملوا بها نحو رجوعهم الى قول ام سلمة في جواز القبلة للصائم لانها لما قالت كان النبي صلى الله عليه يقبله
فقال السايل قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فاخبرت رسول الله صلى الله عليه بذلك فقال صلى الله عليه فقالت الا اخبرته اني ان ...
اخشاكم لله ... ونحو ما صنع عمر في تقبيل الحجر وقوله اعلم انك حجر لا ينفع ولا
... على انه مباح له فهو مباح لغيره ايضا • فيجب ان يعتمد الاجماع الظاهر ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاتبعوه
... ولولا ان رسول الله صلى الله عليه ... ما فعلت • فامر بالاتباع وعلق الاهتداء به وبين ان لنا فيه اسوة حسنة وكل
لعلكم تهتدون وقال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ... فيجب ان يرجع الى الشيء ... فضيلته ... مالم يدل
ذلك بين ظاهر • فاما من خالفه فانه يقول اذا كان العقل لا يقتضي ذلك فيجب ان يرجع الى السمع كما ذكر في التسع ...
عليه تركناه على مقتضى العقل في كونه مخصوصا به • ونحن نجيبه الى ذلك ولكن قد قامت دلالة على وجوب التاسي به في جميع افعاله
الا ما اخرجته الدلالة وهو ما ذكرناه من الاجماع • وربما قال قد قال صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
... والجواب انه للشريعة ذلك ما يمنع من اتباعه في سائر العادات لانه لا احد
فبين ان الواجب متابعته في هذا الباب دون ما عداه • والجواب انه للشريعة ... فمن ان التاسي به انما يكون في الافعال التي تكون هي
وقد ذكر رحمه الله في الباب الفعل الذي قد صار القول فيه ... الظاهر لو يكون بيانا للمجمل لبن على كل هذه الوجوه تكون طريقه
الدلالة على الشرع دون ان يعمل بما يقتضيه العقل او يمثل • وقد بينا وجوب مراعاة الوجه الذي عليه يقع فليس يصح
وطريقنا فيه شيئا فاذا تقرر ذلك وجب اتباعه في الفعل المخصوص • وقد بينا ... على واجب ومندوب اليه ومباح دون ان يلزمنا
الاخلاق للقول فانه يجب علينا اتباعه في جميع افعاله لا ترى انها تشتمل على واجب ومندوب اليه ومباح • وهذا ظاهر فيجب ان يقال انا متعبدون بالتاسي
اتباعه في المندوب اليه وفي المباح حتى انما يجوز له تركه لا يسوغ لنا تركه • واذا وجب اعتبار ذ
به فما كان واجبا فهو علينا واجب وما فعله مندوبا اليه فحالنا كحاله وما ابيح له فهو مباح لنا ايضا ... او يباح لنا ولا
الوجه خرج عن هذه الجملة ما يقع من الصغاير اذ من الممتنع ان يعلمه قبيحا ويقع منه ثم يلزمنا مثله ويرغب فيه
... جواز الصغاير عليه في الشرعيات التي يؤدي بها
... ومعتقد لا يجد ثم يامرنا به لبن هذا ينفي ... دون ما يتصل بتاديه
... علينا ... الحال في
يجوز ايضا ان يقع منه الصغير وهو ... السهو والغلط عليه في احواله التي تختصه
الينا • ونحن انما نجوز الصغير عليه في هذا الباب كما نجوز السهو ... لكنه ... ان لا ... الكلام على
الشريعة وليس نجوز ما قاله بعضهم ان الغلط عليه جايز وان ادى به الشرع ولكن ... ان يجري الكلام على
... على الوجوب •
... على ان افعاله صلى الله عليه ... فيها ... فاما الباب مشتمل
الفعلين سواء • واما قالوا اخرون من جواز الغلط عليه ويرجع الى بيان ... حالبها واحوه فيجب ان يجري الكلام على
ما ثبت في الدلالة على ان افعاله صلى الله عليه ليست على الوجوب •
قلنا ان ... فيها واما الباب مشتمل ... وقعت ... الوجوب ... قال بذلك ... واصحابه
النهج الذي رسمناه ... ما افعاله ... الوجوه التي ... علينا ... على الوجوب قال بذلك ملك واصحابه
لا خلاف بين العلماء في ان افعاله عليه السلم متى عرف مما مر من الوجوه التي وقعت عليها ما حكمها في التاسي من انها تكون على الوجوب ... في وجوب مثله
على ان الافعال التي لا يعرف فيها الوجه ... وهو قول الظاهرية ... صورة الفعل فقط ... الطبري والطافي
... وبعض الحنفية وبعض الشافعية ... اذا ... على ذلك ... ولا ميز ...
علينا ولم يعتبروا امرا

كلام في نهره ذلك ومن عداهم قالوا ليست على الوجوب ثم افترقوا فمنهم من قال هو على الاباحة من حيث كانت اقل مراتب
احوال الفعل وهذا اضعف الاقوال لان حكم التاسي انما يتحقق في الوجوب والندب اللذين يدخلان تحت التكليف • وليس
من حيث كان ذلك اقل مراتب الفعل ما يقتضي ان نحمل افعاله عليه • ومنهم من قال هو على الندب لما كان اقل احوال ما يدخل
تحت التكليف ذلك • ومنهم من قال هي موقوفة على الدلالة ولا يحكم لها لاجل الظاهر بشيء من الاحكام • وهذا قول مشايخنا وهو
المحكي عن ابي الحسن وبه قال الشيخ ابو عبد الله وما حكاه عن ابي الحسن في الكتاب من تقسيم افعاله عليه السلم فانه ينتهي عند التفصيل
الى هذا المعنى • وذلك ان افعاله اما ان تكون قد انبا قبلها العقل فلا مدخل للتاسي فيه من حيث نفعله نحن للوجه الذي فعله صلى
الله عليه • واما ان تكون شرعية ثم لا تخلوا اما ان تقتضي مثلها الظاهر الذي يعمنا واياه فهذا الضرب الذي هو كالعقليات في
ان حكمنا وحكمه في تناول الظاهر على سوا واما ان تكون بيانا للخطاب المجمل فوجوبه او كونه مندوبا اليه معلوم
بذلك الخطاب وهكذا لو كان على الاباحة • واما ان تكون مبتدا به شرع فهذا هو الذي يصح فيه التاسي فاذا عرفنا الوجه
الذي عليه وقع فالتاسي به ممكن والا فلا • فاما قول من قال انها على الوجوب فلا تخرج حاله من احد امرين اما ان يوجب التاسي
به عقلا فطريقه ما تقدم في الباب الاول • واما ان تحتج بالسمع في ذلك فطريقه الكلام عليهم ان تتبين احوال ما يوردونه من الايات
وغيرها في ذلك ثم نبين صحة ما نذهب اليه فاول ما حكاه عنهم استدلالهم بقول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون • وقالوا ان الامر
حقيقة في الفعل والقول عليهم سوا لانه قد ورد في القران على هذا المعنى في قوله جل وعز وما امرنا الا واحدة • وقوله وما امر
فرعون برشيد وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله يدبر الامر من السما الى الارض فاذا حذر الله المخالفة في امره واشتمل امره على القول
والفعل فيجب اتباعه في افعاله كوجوب اتباعه في اقواله • والجواب عن ذلك انا قد بينا في باب الاوامر ان حقيقة هذه اللفظة في الاقوال
المخصوص دون الافعال وانها اذا استعملت في الافعال كان من باب المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة الى المجاز يحتاج الى دلالة
وبعد فهذه المخالفة يجب ان يراد بها مخالفة الرد والجحود فان ذلك هو الذي يصح ان نحذر منه • فاما ان فعل هو شيا على وجه
الندب او على وجه الاباحة ثم نفعل مثله لم نستحق اسم المخالفة • وبعد فان التحذير من المخالفة يقتضي الامر بالموافقة ولن
تكون موافقين له في صورة الفعل دون الوجه الذي وقع الفعل عليه فاذا فعل على وجه الاباحة ففعلناه واجبا فنحن الى المخالفة
اقرب • وما عرفنا الوجه فيه فنحن نثبت التاسي به فهذه الجملة معتمدة في دفع تعلقهم بالاية • وقد قيل ان الغرض بالامر هاهنا القول
لان ما تقدم هو لفظ الدعا الذي يراد به القول على ما قال تعالى لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعا بعضكم بعضا فيجب في الامر المذكور
ان يراد به القول ايضا ولكن لقايل ان يقول قد يجوز ان يكون الذي تقدم ذكر القول ثم في الثاني حمل الامر على القول والفعل اذ لا
تنافي بين هذين فلا يمتنع ان يعول على ما قلنا من ان استعمال الامر في الفعل مجاز • وقيل في الجواب عن تعلقهم وجه اخر وهو ان الكناية
من حقها ان ترجع الى اقرب المذكورين واقرب المذكور هاهنا هو الله تعالى لانه قال قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فيجب
رجوع الكناية اليه • ولقايل ان يعترض ذلك فيقول القصد واذ ذاك في شان الرسول صلى الله عليه فالكناية بان ترجع اليه احق وبهذا
الاعتراض يدفع جواب من قال اذا تقدم مذكوران فليس بان نصرف الكناية الى احدهما اولى من الاخر فيجب ان تكون الاية مجملة لا ان لهم
ان يقولوا اذا كانت واردة في شان الرسول صلى الله عليه فلا وجه لدعوى الاجمال في ذلك وربما قيل اذا صح ان يراد بالامر القول
وما يراد به الفعل لم يصح حمله عليهما ولكن ذلك انما يستقيم على طريقة من لا يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة
معنيان مختلفان • وقد اجيب عن تعلقهم بالاية انما يصح التحذير من مخالفته في فعله متى صح ان نفعله على الوجوب فحينئذ يدخل فيما
يحذر من المخالفة فاما ان يستدل بالتحذير من المخالفة على وجوب افعاله فهو استدلال بالفرع على الاصل • ولكن لقايل ان
يقول قد يصح ان نعرف انا محذرون من المخالفة فنقول لولا وجوبها لما حذر منها وقد يصح ان يعرف وجوبه اولا فيحذر من المخالفة
• واحد ما احتجوا به قوله تعالى في شان النبي صلى الله عليه واتبعوه لعلكم تهتدون ومن ذلك فيجب ان نعتمد ما تقدم
وقد يكون ذلك بالقول وبالفعل جميعا فيجب حمله على الامرين جميعا وقد علقه بالاتباع فقد امر باتباعه

بالاهتدا فيجب ان يكون واجبا • ونظير ذلك هو قوله جل وعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فامرنا باتباعه وكذلك
قوله ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا فامره باتباع ملة ابرهيم وامرنا باتباعه صلى الله عليه وقد اجاب الشيخ
ابو عبد الله عن ذلك بان المتبع محذوف وذكر لا [illegible] بين انا نتبعه فيماذا ولا يصح حمله على الفعل والقول لما بينا في ان اللفظة
الواحدة لا يراد بها معنيان مختلفان وهذا الجواب عندنا لا يصح الا على اصله • وبين ذلك انه لا بد في الاتباع من متبع
هو فعل فلا يوثر في ذلك عدم ذكره كما لم يوثر في قوله والسارق والسارقة عدم المسروق لما عرف انه لا بد في السارق من
مسروق • فالصحيح في الجواب عندنا ان نقول انما امرنا بالاتباع وان نكون متبعين له لا يمكن الا مع الوقوف على الوجه الذي عليه فعله
والا كنا الى المخالفة اقرب فقد دفع الاية بان تكون حجة لنا اولى • واحتجوا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاوجب
علينا التاسي بافعاله ولم يفصل لانه قال لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا وعيد فمن لم يثبت ذلك لا في الواجبات
والجواب عن تعلقهم بذلك ان التاسي لا يكون الا مع العلم بالوجه الذي عليه وقع الفعل لانه اذا صلى بنية الفرض وصلينا بنية النفل فنحن
الى ترك التاسي اقرب ومتى اعتبر الوجه فنحن نقول بالتاسي بالنبي صلى الله عليه • واما قوله جل وعز لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر
فليس ذلك مما يدل على الوجوب لان الرجا هو طلب النفع واعتقاده وذلك يثبت في المندوب اليه كما يثبت في الواجب فلم صيرتموه
واجبا دون ان جعلوه مندوبا اليه • وقد اجاب بعضهم عن التعلق بهذه الاية بان قال ان الذي يقتضي الوجوب هو ان
افعاله واجبة • وكان الشيخ ابو عبد الله يعترض هذا بان التاسي به لا وجه له فيجب ان ينتقض ذلك لكم
يقول لقد كان عليكم وانما قال تعالى لقد كان لكم وبين حال تحت الحسن الوجوب ايضا فيما هو من حقوق
الجواب فيقول قوله لكم يقتضي انه حسن ما ذلك لان معنى الحسن هو ان لنا فعله وبهذا [illegible] وحقوق
الله تعالى خاصة فيقال لنا وعلينا فمن حيث ننتفع به قلنا فعله ومن حيث ندفع المضرة به فعلينا فعله فاذا ثبت هذه الجملة لم يلزم هذا
الا دمن التي هي علينا والانبيا هي لنا وكذلك العقاب هو علينا الا الثواب حق لنا لا علينا • فنقول اذا كان هذا الظاهر يشتمل على الوجوب
والمندوب اليه والحسن فلم صرتم حمله على بعض هذه الوجوه احق ممن حمله على بعض اخر • وتعلقوا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول فاوجب طاعته كما اوجب طاعة نفسه ولو لم نحمل افعاله على الوجوب لم نثبت مطيعين له فيجب ان يلزمنا فعل مثل ما فعله
فاذا فعلناه كنا مطيعين له صلى الله عليه • وهذا بعيد لان الطاعة لا تثبت الا بان يفعل المطيع ما اراده المطاع منه وذلك يقع
القول الذي هو الامر • فاما اذا فعل الفاعل فعلا ونفعل غيره فعلا مثل ذلك الفعل فلا نطلق لفظ الطاعة فيه الا اذا قصد
صلى الله عليه فعلا وقرن الى ذلك قولا يدل على وجوب ان نفعل مثله ثبتت الطاعة لاجل ذلك القول لا لمجرد الفعل • ثم ان ابهم
الدلالة التي دلت على وجوب مثله تعد في افعاله • وتعلقوا بقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فاوجب علينا
اخذ ما يوتينا ويعطيناه وفعله كقوله في انه ما يتعلق بالشرع فقد دخل تحت الاية وقد امر الله تعالى فيه بالاخذ واعد
الوجوب فيه بقوله واتقوا الله ولا ايتاني ذلك الا في الواجبات • وهذا مما يمنع التعلق به لان الاعطا المذكور في الاية انما اريد به
التبليغ والادا فشبهه بالدفع وشبه القبول بالاخذ • ومعلوم ان هذا الايتا الا في الاقوال دون الافعال فالايتا يجب ان يكون هنا مشتملا
على الوجوب بالدلالة غير اللفظ • وقوله واتقوا
والذي يبين صحة ذلك انه قال وما نهاكم عنه فانتهوا فاذا كان النهي قد اريد به الاقوال فالايتا يجب ان يكون هنا كذلك
فيجب علينا ان نمتنع منه وبعد فلو كان المراد بالاية الفعل
فيحمل على الاوامر • وقوله فخذوه هو امر وذلك يفيد الارادة وانما يعرف الوجوب بالدلالة
الله هو راجع الى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا لان ما نهانا عنه يجب علينا ان نمتنع منه • فاما الاخبار التي توكد ما يتعلق بها القوم نحو ما روي انه صلى الله عليه
خلع نعله في الصلاة فخلعوا نعالهم فلولا انهم علموا اعتقدوا من ظاهر افعاله الوجوب والا كانوا لا يفعلون ذلك
لان الامر لا يصح الا مع معرفة الوجه الذي وقع عليه • وقد رجعوا الى خبر عايشة في وجوب الغسل من التقا الختانين حيث قالت فعلته
انا ورسول الله رجوعهم الى ذلك

اما رسول الله صلى الله عليه فاغتسلنا وهكذا فقد روي انه قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وشهد لذلك
حديث عمر في تقبيل الحجر وحديث القبلة للصائم وان ام سلمة اخبرت ان النبي صلى الله عليه فعل ذلك • فظن السائل ان حكمه
يفارق حكمه لانه حتى قال صلى الله عليه اني لارجوا ان اكون اخشاكم لله • ولنا طريق في ذلك انا لم ننكر التاسي به في الافعال الا
على الوجه الذي وقعت عليه وانما منعنا ذلك فيما يخلو من معرفة الوجه فيه وليس في شي مما رووه ما يقتضي عموم التاسي به
في افعاله كلها عرفنا الوجه فيها او لم نعرف وقوله صلى الله عليه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم كان بيانا
لمجمل واجب وليس في وجوب اتباعه في ذلك ما يقتضي وجوب اتباعه في غيره • ولا يمكن ان يقال ان احدا لم يفصل بين البعض
والبعض لانا نخالفهم في ذلك فليس فيما احتجوا به في حديث الصلوة والصوم والحج اكثر من وجود قول من جهته صلى الله عليه
في ان حكمنا وحكمه سوا ومن اين عموم ذلك في جميع الافعال فهو نظير قوله تعالى في الموهوبة خالصة لك من دون المومنين
لانا نعرف اختصاصه بذلك وقد يجب اذا اختص بهذا ان يكون ما عداه غير مخصوص به والحال في قصة عمر جرى على هذا النحو لانه
كان قد عرف الوجه الذي لاجله فعله الرسول صلى الله عليه • واما الغسل فلا اعتراض فانه لا مدخل للاستحباب في ذلك فحمله على الوجوب وعلى
انه روي بلفظ الوجوب في قوله صلى الله عليه اذا التقى الختانان وجب الغسل • واما ما فعلته الصحابة من خلع النعال فليس
معنا انهم فعلوه على طريق الوجوب وفيه الخلاف على ان الخبر يبطل مذهبهم لانه قد روي ان النبي صلى الله عليه سالهم عن ذلك كالمنكر عليهم
وقال انما خلعت لان جبريل عليه السلم اخبرني ان فيها نجاسة • فبين ان الخبر لا يكفي في الاتباع صورة الفعل بل لا بد من مراعاة الوجه وكان
القوم قد اخلوا بذلك ونحن اذا راعينا الوجه لم ينقلب ذلك علينا • وقد تعلق القوم بوجوه اخر منها قولهم ان الفعل اكد
حالا من القول بدلالة ان القول الذي يفيد الوجوب كان النبي صلى الله عليه يوكده بالفعل الذي لا يحتمل فلولا ان فعله كان على الوجوب
والا لم يصح ذلك وعلى هذا ما روي في عام الحديبية انهم لما احصروا امرهم ان يحلوا من احرامهم فلم يفعلوا فشكى ذلك الى ام سلمة فقالت
اخرج عليهم واحلق واذبح فانهم لا يخالفونك فلما فعل ذلك حلقوا وذبحوا • والجواب انا لسنا ننكر صحة تاكيد القول بالفعل
ولكن الفعل لا يعرف الوجوب فيه بظاهره وانما يكون واجبا اذا كان بيانا لمجمل هو واجب • واما اذا تجرد فلا ظاهر له
فيفارق القول في هذا الباب • واما قصة الحديبية فقد كان القوم يعتقدون ان الثبات على الاحرام افضل وانه صلى الله عليه
انما رخص لهم في التحلل فلما راوه فاعلا لذلك زالت الشبهة ومتى لم نحمل على هذا الوجه اقتضى كونهم مخالفين له وهذا لا يجوز
ومنها قولهم ان الوجوب اعلى مراتب الافعال فيجب ان نحمل افعاله عليه وهذه دعوى مجردة لانه لا ينفصل حالهم من حال
من يقول بل الاباحة ادون منازلها فيجب حمل افعاله عليها لانه متيقن وما عداه مشكوك فيه • ونحن اذا لم نوجب في القول
ان نحمله على اعلى مراتبه فكيف نثبت هذه القضية في الفعل • ومنها قولهم ان الاحتياط في حمل افعاله على الوجوب وما يتصل
بدليل الاحتياط مذكور في باب الاوامر فلا وجه لاعادته • ومنها دعواهم ان الصحابة ترجع الى افعاله في الوجوب من دون
مراعاة الوجه والظاهر بعدية ذلك خطر بعد من يدعي ان الامر على الوجوب وعندنا انهم ما قضوا بوجوب الفعل لظاهره وكيف يدعي
هذا عليهم وقد قضوا في كثير من الافعال انه مندوب اليه او مباح كما قالوا في كثير منها انه واجب فعرفنا انهم راعوا الوجوه
التي عليها وقعت افعاله صلى الله عليه فاما الذي يدل ابتدا على ان افعاله صلى الله عليه لا تكون على الوجوب • فوجوه منها انه
لا تخلوا اما ان تكون دلالة على الوجوب بمجرده او بقرينة ومجرد الفعل مقصور على فاعله لا يتعداه الا بدلالة فلا يجب
ان نستوي نحن واحوال المكلفين ولا ظاهر له يقتضي تعديه الى غيره كالقول والقرينة اما ان تكون عقلية او سمعية فالعقلي
ليس الا ما يقوله من زعم ان التاسي بالنبي صلى الله عليه واجب عقلا • وقد تكلمنا عليهم والسمعي ليس الا ما يذكرونه من
الايات والاخبار من وجوه الاستدلال • وقد بينا انه ليس في شي منها دلالة على ما قالوه فيجب بطلان

القول بوجوبها • ومنها ان نقول ليس يخلو من اوجب كون افعاله صلى الله عليه على الوجوب من اصحابنا من ان يقول بوجوبها
لمجرد صورتها من دون اعتبار الوجه او يراعي الوجه الذي عليه يقع ولا يشهد فساد الاول لانه قد ثبت ان ما يفعله على ما هو
مباح ومندوب اليه وواجب فلو وجب في هذا الباب صورة الفعل لا تستقر التاسي لانا نفعل واجبا ما فعله مندوبا
اليه او مباحا ومتى اعتبر الوجه فلا بد منه ليصح معنى التاسي لانا نفعل واجبا نحمله ما نقوله ثم لا يصح ان يقال ان سائر افعاله
على الوجوب لانه من حيث يعتبر الوجه ينبغي ان لا يشيع الوجوب في سائر افعاله لانه يجوز ان لا يكون ما علا له على وجه الوجوب
ومن حيث قيل بالوجوب ينبغي ان لا يراعي الوجه ولا يثبت التاسي • فان قيل ان التاسي قد يثبت وان اختلف الوجه كما قاله كثير
من الفقها في صلوة المفترض خلف المتنفل قيل لهم قد بينا النكر في ذلك من قبل وان من اجازه لم يجعله موتما به من طريق الحكم
لا من حيث الصورة واللفظ فان قال فقد يكون المتاسي مطيعا والمتاسي به عاصيا وهذا يثبت في الصلوة وغيرها ويثبت في
متابعة الجلاد للامام فيما يامره به فيثبت مطيعا وامامه عاص قيل له ان المصلي يتاسى امامه من حيث الظاهر في الوجه
الذي وقع فعله عليه فلذلك صار متاسيا به ولا معتبر بالطاعة والمعصية • واما الجلاد فمتابعته للامام هي من حيث يفعل
ما امره به لا ان يفعل مثل ما فعله • فان قيل يثبت التاسي مع ما قلناه وذلك ان ما عرفنا الوجه فيه نتابعه على ذلك الحد وما لا
نعرف الوجه فيه نحمله على الوجوب • قيل له ما لا يعرف الوجه فيه يجوز ان يكون فعله صلى الله عليه مندوبا اليه او مباحا فاذا حملناه
على الوجوب لم نامن ان نكون مخالفين له والتجويز في مخالفته قائم مقام القطع • وقد بينا ان التاسي متى لم يعتبر فيه بالوجه كان
الى المخالفة اقرب فبطل ما سال عنه • ومنها ان مجرد الفعل اذا لم يدل على وجوبه عليه صلى الله عليه فكيف نعرف وجوبه علينا
ونحن تبع له • ويبين صحة ما ادعيناه انه لو افاد مجرد الفعل وجوبه على الفاعل لكان من اي فاعل وقع يفيد الوجوب لا ان ما
ينبي عن الوجوب لا يختلف بالفاعلين الا ترى ان قول القائل اوجبت لما ايجاب لم يفترق بالفاعلين وان كان قد يكون
قول بعضهم دلالة على الوجوب دون قول الباقين لقرينة ولا فيما يفهم بالقول لا تختلف • وبعد فقد عرفنا انه يقع منه صلى الله
عليه الفعل الندب والمباح كما يقع منه الواجب فكيف يقتضي وجوب فعله عليه • وبعد فلو افاد وجوبه بعد النبوة لافاد قبل النبوة لان
الصورة في الحالين واحدة • والقوم ليس يراعون الا صورته وهو لا يوجد قبل النبوة • ونحن انما نجعل قوله حجة بعد النبوة لدلالة ولا ينقلب علينا ذلك في القول لانه يتعلق بغيره وينبي عن الوجوب
النعل فقط فاذا ثبت ذلك بطل ان يفهم من مجرد الفعل الوجوب من حيث يقتضي الامر للارادة ولا ظاهر عموم • ومنها هذا الا يمكن ان
الفعل اذا تجرد فاقل احواله ان يحمل على الندب او كان فعله اماره لسقوط الوجوب ... والذي يضاد قيامه
بظاهره او بلفظ يقترن اليه فقد كان يترك كما يفعل فينبغي ان يكون تركه اماره ... فعله الا قول مثل قعوده
يدعى في الفعل فافترقا • ومنها انه صلى الله عليه قد كان يترك كما يفعل وهو فعل يضاد فعله مرة ويتركها اخرى وليس يعتبر
للوجوب حتى يستويا فلا يكون بالوجوب احق من خلافه • والغرض بالترك هو فعل مضاد بل كان يفعله مرة ويتركه اخرى وليس يعتبر
ولبيان الغرض ان لا يفعل • ومعلوم انه صلى الله عليه لم يكن يداوم على افعال بعينها ومتى لم يعتبروا استوى ذلك فالكلام لهم
القوم احكم من صورة الفعل فانهم لما راعوا الوجه امكنهم ان يقولوا بمثل ما نقوله في التاسي ... على ان الامر حقيقة يفيد
لا دوام • فان قلبوا هنا علينا في القول وقالوا انه يقول امره ويتركه اخرى فالترك لاهما هو ان لا ياتي الا ان يتولى ... وجوب
الوجوب على طريق الدوام وما اقترن ببعض الالفاظ بد فلا يقتضي عدم تجديد الامر في كل حال • وليس في الفعل ما يقتضي وجوب
الا دامه على شي لم يعتبر الفعل بدلا احق من الترك • وما اعتبر القوم اقتران ذلك الا بالفعل ينوعن الا دامه عليه ولا الظاهر في التعلق به
في الادامة فافترقا • فانه قالوا ان ترك لا يكون شرعيا • واما ما يأتي به في الشرع وكما قالوا ان تركه يجب على حد التحية والطبع وعرضهم
به موافقته للفعل وليس هذا فعله قلنا ليس الامر كذلك فانه اذا كان الغرض بالترك الفعل فقد يكون شرعيا • وبعد فانه اذا قام
من اوله النهار الى اخره بعطره في وقت مخصوص هو ترك الصوم وهو شرعي وكذلك اذا ترك الصوم

في السفر فهذا انما وقع عن تخصيص شرعي لا مدخل للعقل فيه وذلك يكثر اذا تاملته • فان قيل انا متاسين به في الترك والفعل جميعا
فنفعله في الوقت الذي فعل ونتركه في الوقت الذي ترك • قيل له قد بينا ان الوقت لا معتبر به في التاسي والا فلو اعتبرناه لا
حقيقة التاسي • فان قال لا معتبر بعين ذلك الوقت بل نعتبر مثله وقد بينا في الجواب انه يحتاج الى دلالة تدل على ان ما كان
صلاة في وقت فانه يكون صلاة في مثل ذلك الوقت وقد بينا هذا الباب بما مثله لا يحتاج الى رده • ومن جملة ما استدل به هو
الخبر الذي رويناه من قبل ان النبي صلى الله عليه انكر على الصحابة خلعهم لنعالهم ولا وجه للانكار الا انهم ما راعوا الوجه الذي
فعل صلى الله عليه الفعل عليه فلو كان الاعتبار بصورة الفعل لم يكن للنكير معنى ولكان وان فعله لما اخبر به من قذر في
نعله يجب عليهم فعله • فان لم يثبت هذا الوجه ولا استند الا من الخبر ظاهر ولكنه منقول بالاحاد • واستدل بوجه اخر وهو ان
افعاله لو كانت على الوجوب لوجب ملازمته • وان لا يبرح البراح من عنده ليعلم جميع ما هو واجب علينا فلما ثبت ان ذلك لا
يلزم دل على ان افعاله ليست على الوجوب ولقائل ان يقول البراح جاز ان تكون اقواله على الوجوب ولم يلزم ان لا يبرح المكلف من
عنده بل كانت الحال موقوفة على ما يظهر له فما عرفه يلزمه العمل به وما لا يعرفه فليس عليه تكليفه وكان الاصل في ذلك ان المكلف
ليس يلزمه تحصيل الدلالة لنفسه كما لا يلزمه تحصيل النصاب • وانما الحكيم المكلف يلزمه نصب الدلالة لتقوم عليه الحجة به ولكن
لو يقال ان النبي صلى الله عليه كان لا يخلو ان يفعل ما هو شرعي بل كان يفعله على حد يظهر للناس ليقفوا عليه • ويعرفوه فيتاسوا به
ومن جاهها فقال بعض العلماء انما قاله الشافعي من التعلق بحديث ابن عمر في باب استقبال القبلة بالغائط والبول في البنيان بعيد
لان هذا من باب ما يلزم ستره من افعال النبي وعلى كل حال فالاعتراض الذي ذكرناه صحيح • ونظير هذا الوجه لو جاز ان يقال ان افعاله
لا تنحصر فلو لزمنا فعل مثلها لكانت محصورة كانحصار اقواله فان للخصم ان يقول ان ما ظهر لنا لزمنا العمل به وما خفي عنا فليس
علينا فيه شي كما يجب هذه الطريقة في اقواله • وعلى هذا نقول ان لنا التاسي بافعاله صلى الله عليه • ولسنا نوجب في ذلك عدم الانحصار
فما نقوله مع مراعاة الوجه يقولونه من دون ذلك • واعلم ان الذي تقدم كما يدل على ان ظاهر افعاله التي لا يعرف فيها الوجوه
التي عليها وقعت لا تكون على الوجوب فانه يدل على انه لا يكون على الندب ولا على الاباحة فلا وجه لافراد القول في
ذلك • ثم تكلم في اخر الباب في تمييز افعاله وما يصح فيه معنى التاسي وما لا يصح • وذلك مما قد تقدم بياننا له فلا وجه لاعادته

باب في الوجوه التي عليها تقع افعاله صلى الله عليه وآله وسلم وبيان الطريق الى معرفة ذلك •

هذا الباب هو بيان العلم بوجوه الافعال التي قد شرطناها في صحة التاسي العلم بها فقد قسم في الكتاب افعاله صلى
الله عليه اقساما فقال انها اما ان يكون فعله بيانا فيكون تارة بيانا للمجمل واخرى تخصيصا للعام واخرى نسخا ومنها ما هو
واقع عن شهوة
للبدن • وهذه القسمة قد تمكن على وجه اخر اشار اليه في الشرح وهو اخصر واجمع لانك تقول ان ما لا يكون
ولا كان من باب الصغائر او المباحات ولا من باب ما عرف حاله بالعقل • واما ان يكون بيانا او لا يكون بيانا ثم البيان يكون
على وجوه فربما يكون بيانا للمجمل • وربما كان تخصيصا للعام • وربما كان نسخا وربما كان بيانا للمجمل من الاقوال • وربما
كانت زيادة تلحق الظاهر وما خرج عن البيان فهو اما ان يكون امتثالا للظاهر او مبتدا به فهذا ضرب من التقسيم •
وقسمه اخر يرد ذكره في الكتاب فقال اما ان تكون فعلا او تركا او اقرارا للفاعل على فعله ولكن الترك ان اراد به النفل فهو
تكرار وان اراد ترك النكير فهو داخل في الاقرار فالاولى وهو القسمة ان يقول ما يصدر عنه اما ان يكون فعلا او تركا واقسام
الفعل ما تقدم ذكره • واما الترك فعلى ضربين احدهما له تعلق بالغير والثاني لا يتعلق به • فما لا تعلق بالغير فعلى ضربين
اما ان يكون تركا للانكار او تركا للجواب • ثم قسم الافعال قسمة اخرى فقال اذا لم يكن مضطرا فاما ان يكون واجبا او مندوبا
اليه او مباحا وهذا صحيح اذا خرج عنه الصغائر وما وقع سهوا • ثم القسمة الرابعة قوله ان افعاله اما ان
تكون فعلا على الغير او لها تعلق بالغير او لا تعلق له بغيره في هذه القسمة اضطراب

فان الفعل على الغير يتعلق بالغير فالاولى ان نقول اما ان يكون له تعلق بالغير او لا تعلق له بالغير بل تخصه • ونبين كل
واحد من هذه الفصول • اما ما ذكرناه في القسمة الاولى فما كان بيانا للمجمل فالطريق اليه ان يكون هناك قول من جهته
او من جهة الله تعالى لا يستقل بنفسه في افادة ما يقتضيه فعل من الافعال يصلح ان يبين به فاما ان يجعل ذلك بيانا له او يعلمنا
ان البيان لا يتاخر • وهذا ما لم يكن في جهته قول يقتضي ان يجعل فعله بيانا وقد جعله بيانا له ان يقترن الى الخطاب الاول
قولا فيقول قد اوجب الله عليكم عباده وتاملوا ما افعله فعلى كلي الوجهين يجعل الفعل بيانا للمجمل • واما ما كان
مخصصا للعام فلا بد فيه ايضا من المقارنة فاذا تناول قولا عاما ثم راينا فاعلا لبعض ما تناوله الخطاب ثم تركه صار هذا
الفعل مخصصا واما ان اعتبرنا المقارنة لان عند التراخي يصير نسخا لا تخصيصا وعلى هذا الوجه حين الصلوة في اوقات
مخصوصة ثم صلوها في بعضها فصار ذلك تخصيصا • ولا بد من ان يبني هذا على ان حكمنا وحكمه سواء في الشرع وقد يصير الفعل
بيانا لفعل اخر نحو ما روي انه مسح راسه واذنيه ثم روي انه اخذ للاذنين ماء جديدا • واما بيان المجمل فكما يرد فعله في النزد
ببيان انه حيض او طهر وهكذا لو قال صلوا اذا غاب الشفق وهو محتمل للحمرة والبياض ثم اذا صلى عند سقوط احدهما علم
انما المراد بالشفق دون صاحبه • وما كان من باب النسخ فهو اذا تاخر عن الخطاب وناقاه كما روي في توكيد قتل شارب الخمر
في الرابعة • وكما روي انه اغسل للالتقاء الختانين فنسخ ما قالت الانصار انه صلى الله عليه قال انما
الماء من الماء والحد عليه في المرة الرابعة • وكما روي انه صلى الامام جالسا فصلوا جلوسا اجمعين ثم انه صلى الله عليه في مرضه
صلى قاعدا والناس قيام خلفه • فبنى على هذا اذا كان لولا الفعل لزمنا الاستمرار على موجب القول جعلناه نسخا
الذي مات فيه وقد قدمنا القول فيما كان
وهذا بين واما الزيادة اللاحقة بالنص فنحو زيادة في عدد الفاذف او زيادة في عدد الطهارة من الصلوات وغيرها • وقد قدمنا القول فيما كان
زيادة فلا يكون نسخا • واما ما كان امتثالا فهو بان يكون هناك خطاب يعمنا واياه ولا يحتاج الى معرفة المراد به الى فعله فاذا فعله
نسخا من ذلك وما لا يكون نسخا • واما ما خرج عن هذا الباب وعن الاقسام التي عددناها كما
كان فعله له لا لاجل ما يقوله ايضا ويصح في فعله ان يكون ايضاحا وتاكيدا للحال فيه وما خرج عن هذا الباب فالذي يخصها هو ما يتصل بالترك فان الفعل قد
في البيان فهو الفعل المبتدا • فهذه حال القسمة الاولى • واما القسمة الثانية فالذي يخصها ثم قد يكون تخصيصا للعام مثل ان يوفى
بيانا للحال فيه والترك اذا كان مما يخصه فلا مدخل له في هذا الباب واذا كان مما لا يخصه فقد يكون تخصيصا للعام مثل ان يوفى
بسارق سرق ما دون النصاب فلا يقطعه وليس هناك ما يمنع القطع لاجله الا نقصان المسروق فيعلم انه يخصص بعموم
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فلا يقطعه وليس هناك ما يمنع القطع لاجله الا نقصان المسروق فيعلم انه
مخصص لعموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لم يرد عليها نسخ وقد يكون تركه بيانا للنسخ مثل ان يعرف وجوب فعل من الافعال في
ثم يتركه ولا عذر • فان هذا يدل على النسخ فاما ان تركه وهناك عذر اداه اليه وقت فلا يدل على النسخ وقد يكون بيانا لحال الفعل في
نفي الوجوب مثل تركه للعود الى القعدة الاولى اذا سهى عنها لانا نعرف بذلك انه لو كان من واجبات الصلوة لعاد اليها هذا كله كلام في
ترك الفعل من الافعال • فاما ترك النكير على غيره فقد حكى رحمه الله في الشرح اختلافا فيه • ففيهم من قال يدل على حسن على كل وجه
وفيهم من قال على حسنه اذا كان من باب الشرع وفيهم من قال لا يدل عليه اذا لم يكن قد تقدم منه البيان • ولا اصل في ذلك انه ان كان
مما لا يجوز تغير حاله في العقل متركه للانكار لا يدل على تغير حاله على ما عرفناه فاما اقراره لاهل الافعال
العقلية فتركه للانكار لا يدل على تغير حاله على ما عرفناه فاما تقريره بان تكون الشريعة
وفيهم من قال على حسنه اذا كان من باب الشرع وفيهم من قال لا يدل على تغير حاله على ما عرف فيجد شرعا واقترن الى ذلك العلم بانه مما لا يجوز تغيره بان يكون من المقبحات
مما لا يجوز تغير حاله في الفتح بان يكون من المقبحات وهو فيما يتصل بالامر
على ما اعتقدوه من ضروب الكفر وهكذا ان كان ما عرف فيجد شرعا • وان كان قد يلزم لا نكاره لوجه اخر • وهو فيما يتصل بالامر
مستقره على ذلك الوجه • فان ترك النكير لا يوذن بتغير حاله • وان كان قد يلزم الانكار لوجه اخر ولكن هذا الانكار وهو غير الاول لان المتقدم لها بالانكار ما كان دلالة
بالمعروف اذا علم او غلب في الظن انه يجوز ولكن هذا الانكار وهو غير الاول لان المتقدم من باب ما يجوز تغيره بالشرع من قبح الى حسن
وليس هكذا سبيل ما يتصل بالامر بالمعروف فاما ان يكون ذلك من باب ما يجوز تغيره بالشرع من قبح الى حسن
فترك الانكار يوهم انه منسوخ فلا بد من ان ينكره • وهكذا لو كان

ما اذا ثبت فيما لم يعلم فيه الا من جهته فتركه للنكير يقتضي انه باق على ما كان عليه في العقل والا فلو كان قد تغير ولم يبين ادى ذلك الى
ضرب من التغرير واما الاقرار فمعناه ما قدمناه الا ان يراد به الاظهار لان الفعل حينئذ يدل بكل حال على حسنه فاما ترك
الاجابة فيجب ان ينظر فان كان السايل قد نزلت به الحادثة وليس هو من اهل الاجتهاد او كان من اهل الاجتهاد ولكن تاخر الجواب
يفوته الغرض فعند هذا اذا لم يجب ولم يظهر منه ما يدل على موقعه على الوجه فقد دل على ان لا حكم في ذلك اكثر مما يقتضيه العقل
وان لم يتضيق الحال في الحادثة او كان السايل من اهل الاجتهاد وليس يفوته الغرض فترك الجواب لا يدل على بقايه على ما كان في
العقل اذ من الجايز تعلق الصلاح بتاخيره فهذا هو القول فيما يتصل بهذه القسمة. فاما القسمة الثالثة وهي ما يعرف به احكام
افعاله من واجب ومندوب ومباح فاول ما في ذلك ان يعرف الطريق الذي به يتبين كون فعله شرعا وذلك هو بان يكون مما لو لم يكن
شرعيا لكان ظلما او عبثا مثل ذبح الحيوان وايلام الغير واخذ ماله ومثل المناسك وغيرها مما لولا الشرع لعد من باب العبث
الى ما اشبه ذلك فاذا تقرر ذلك فالذي به يعلم انه مباح ان ينص صلى الله عليه على ذلك عند فعله له وان نزل عنه صفة الوجوب
وكونه مندوبا اليه ويكون من الباب الذي لولا الاباحة لبلغ في القبح حد الفسق مثل ذبح البهايم والاضرار بالغير فيه لانه او
حله بما يبلغ حد الفسق اذا كان قبيحا فيعلم انه مباح. وقد عد في الكتاب ان يكون بيانا لجملة مباحة نحو الصيد
والذبايح وغيرها وهذا سهو وذلك لان فعله اذا كان بيانا كان تعليما ويعد من باب الواجبات عليه وان كنا نعرف
اباحة مثله ولو كان مباحا منه لجاز ان يفعل وان لا يفعل وقد عرفنا خلافه ولا جا هذه القرينة لم يثبت التاسي بالنبي
صلى الله عليه فيما كان من باب البيان على ما تقدم ذكره. فاما الذي به نعلم ان فعله مندوب اليه فهو بان ينص عليه وبان
يثبت عنه قربة شرعية وقد فعله على وجه العبادة ولا امارة لوجوبه ولا دلالة ويعرف ايضا بان يكون من باب العبادات
الشرعية ثم لا يداوم صلى الله عليه على فعله من دون عذر او يكون فاعلا له في الاغلب لانه لا يترك الا الافضل والاولى غالبا
ويعرف ايضا اذا سهى عنه في الصلوة ثم لم يعد فيه كالتشهد الاول الى ما شاكله. وقد عد رحمه الله هنا ايضا ان يكون بيانا لجملة
مندوب اليها والكلام على ذلك هو نحو ما تقدم لانه يجب عليه بكل حال من حيث كان تعليما وعد ايضا ان يكون مما يمدح بفعله ولا
يذم بتركه ولكن هذا انما يتصل بما يفعله الغير ويتعلق به دون ما يفعله هو فاما الوجوب في افعاله فقد يعرف بالنص ويعرف
بان يكون بيانا للواجب لان بيانه في حكمه في الوجوب ويعرف بثبات امارة الوجوب في الشرع فيه نحو ان يصلي باذان واقامة
وقد عرف في الشرع انه من شعار المكتوبات وكذلك اخذه مال الغير بعد العدو لانه يعلم انه زكاة واجبة ويعرف وجوبه
بان يكون من باب ما لو لم يجب لكان كبيرة مثل قطع يد السارق او اخذ عشرة دراهم من ماله او
بان يكون قضا الفايت واجب ويعرف بان يعمد الى فعل صلوته لو لم يكن واجبا لكان تبطل صلوته بذلك العمل كفعله في بعض الصلوات
قبله الى ما شاكل ذلك ويعرف وجوبه بان يعمد الى فعل. فاما القسمة الرابعة فما كان فعلا على الغير فلا بد من كونه على الوجوب
ذكر عن بعد كعدوات واجوبة. فهذه جمل احكام افعاله
والمنزجر فيصير دلالة الوجوب كما ان فعل الحاكم بينهم كذلك ولن يكون هذا الفعل الا عند تداع وخصام فيقطع صلى الله عليه بينهما
او كان جوابا للسوال فهو مما يجب عنايته له لانه يفيد على ما تقدم. والذي يتعلق بالغير فاذا اكرهه
هذا الحكم ومتى قيل فيمن يكون ... دل على كونه مندوبا اليه وان نهاه او ذمه
على فعل علم بذلك وجوبه عليه وان مدحه عليه وذمه على تركه دل ذلك وان مدحه فقط دل على كونه مندوبا اليه. واذا اخلا من هذه الوجوه دل على الاباحة
لو كرهه دل على قبحه وفي الزجر واللعن والحد على حد العقوبة او التعزير دلالة النكير
فهذه جملة اقسام افعاله صلى الله عليه. وقد ذكر رحمه الله في الشرح في لواحق هذا الباب ان النبي صلى الله عليه اذا نسب واحدا الى كذا فقد اختلفوا في ذلك فمنهم من يقول
هو ابن فلان فيقطع بذلك على انه قطعا بخلاف من قال انه يكون مخبرا عن الظاهر. وقال ان العلما اختلفوا في ذلك فمنهم من قال انه يجوز ان يطلق على ظاهر الحال
خبر فلا بد من ثبوت مخبره على ما تناوله حتى لا يجوز ان يخبر الا مع القطع. ومنهم من قال انه لم يكن فيه صلى الله عليه تعارض يقتضي جواز هذا
من دون القطع كما جاز في غيره

لا خلاف فالاول هو الاصح. وقد يمكن ان يشبه التا[illegible] له على الظاهر دون القطع وان كان قد
يصح الفرق بينهما بان يقال ليس هذا من قبيل الا[illegible] ونظير هذا الاختلاف هو اختلاف المتكلمين
في انه صلى الله عليه اذا قال في شخص انه افضل من غيره [illegible] على الفضل الظاهر ام يجب كونه مقطوعا
به لان فيهم من يوجب حقيقة الخبر فيوجب القطع ومنهم من يجريه مجرى العقود على ظاهر الحال فان قيل لو حكم على واحد بدين او
حكمه لاخر بعين مخصوصة هل يوجب القطع او يجري على ظاهر الحال قيل له ليس يدل هذا عند الفقها على القطع لانه يجوز ان يحكم
بالشهادة والاقرار كغيره ونظير ذلك هو الظاهر ويفارق الخبر لان هذا حكم والاول خبر ونظير الخبر من هذه
المسئلة ان يقول هذا الشي هو على فلان او هذه الدار لفلان فان هذا القول ظاهره يقتضي القطع وهو خبر مخصوص فيكون على
الخلاف السابق فاما اذا تجرد الحكم فالحال خلاف ذلك. فان قيل فما يجد العبد له حكما اذا اكله هل يوجب القطع على انه
كان ملكا للمبيع او يرجع فيه الى ظاهر اليد وثبوت التصرف عليه. قيل له لم يكن الظاهر ولا يجب القطع ولا يودي الى التغرير اذا
كان الشرع قد اباح له ذلك اذا تعبد بالشرع ان يحكم بالشهود فلا تغرير وان اجاز كذبهم ويفارق ذلك ان يكون صلى الله عليه هو المبيع
للغير والملك لانه يجب ان يملكه في الحقيقة فيخبا به الغير عنه لا محالة

فصل

وقد رايت لبعضهم حكى عن الشافعية
انهم يقولون فيما يفعله النبي صلى الله عليه في وقت ومكان ان ذلك يقتضي كونهما شرطين في هذا الفعل وذكر ان مذهب الحنفية يقتضي خلاف
ذلك من حيث لا يجعلون هذا صفة للفعل فيجعلونه بيانا له ولا يجوز من دونه ولذلك قالوا لمن احرم في اشهر الحج لا يدل على خلاف لانه لم يفعله
بيانا وكذلك ركعتا الطواف عند المقام لا يدل على وجوبها في هذا المكان ولذلك لم يجعل صلوته في المساجد مما هو شرط فيها ما لم يقع
موقع البيان والبيان يكون وافقا بنفس الفعل لانهما الا ان تقوم دلالة على ان الوقت
فقضاء الوقت والمكان مما لا بد منه في الفعل وان لا انه هو او قلت مخصوص والدلالة
شرطا او المكان شرطا يبين هذا انا اجمعوا عليه ان الصلوة لا تنعقد اقامتها في كل وقت [illegible] من جهة الرسول صلى الله عليه اذا
وقال ايضا ان عند الحنفية ان الفعل الصادر [illegible] انما صدر عن قوله والسارق

فصل

وهذه الجملة قريبة [illegible] للسارق او في امره للجنب بالتيمم
ما قيل بذلك لما ظنوه [illegible] انما فعله لاجل الاية كما يعرف في قطعه [illegible] في ذلك انه اذا لم يكن بد من وجه يكون
وافق القران فواجب ان يقضي بانه انما فعله [illegible] ولعل الوجه الذي يصلح ذكره في ذلك مع ان الاجتهاد انما يجمع
والسارقة وعن قوله او لامستم النساء فحملوا الامر على الجماع [illegible] لا مدخل للاجتهاد في احكامه
فعله واقعا لاجله فاول ما يصرف اليه هو هذه الاية اذا ما عداه مجهول [illegible] والاقرب هو الاول والله اعلم
اليه عند الضرورة وظاهر ما يقوله اصحاب الشافعي ان ذلك لا يجب بل يجعل حكما مبتدأ

باب ذكر افعاله اذا اختلفت هل يصح التعارض فيها ام لا

قد بينا معنى التعارض وان المرجح لا بد ان يكون احدهما مقتضيا لحكم والاخر مقتضيا لضده او يقتضي احدهما اثبات شي ويقتضي
الاخر نفيه فاذا تقرر ذلك فقد قال في الكتاب ان التعارض لا يصح في افعاله وجعل العلة انه لا يصح ان يكون صلى الله عليه فاعلا
للشي تاركا له في حال واحدة او فاعلا للشي وضده في حال واحدة فيجب ان لا يصح التعارض في افعاله. فان قال قايل ان هذا التعليل يقتضي
ان لا يصح التعارض في الاقوال ايضا. قيل له انه رحمه الله حين منع من تعارض الافعال انما اراد انها بظاهرها لا يصح
ان يتعارض فانه لا ظاهر لها ويفارق القول الذي له ظاهر فيصح ان يفيد احد القولين ضد ما افاده الاخر او رفع ما اثبته
متعارضين. واما الافعال فانها تصير دالة بغيرها. ولو لا الدلالة المقارنة
فحينئذ اذا جهلنا التاريخ جعلناهما متعارضين [illegible] التعارض بان نعلم وجوب الاداء على
لفعله ان حكمنا وحكمه سوا للامة [illegible] دلالة على الاحكام فاذا قارنته دلالة في التعارض [illegible] يكون فيه طريقة النسخ على ما نذكره من بعد. ثم قال
فعل [illegible] دايما فاعلا لضده

فاما من بعد واذا لم يجز ان يقع هذان الفعلان الضدان في وقت واحد ولا فعل الشي وتركه في حالة واحدة فقد صح في حالين يتعبد بالتاسي
به فيهما فيفعل احدهما في وقت ويفعل الآخر في وقت آخر او يترك. واذا كان كذلك لم يثبت التعارض ايضا لصحة التعبد بهما معا
فان قيل اليس قد تعلم من قولكم ان يكون التاسي بفعله في الوقت ويتبين ذلك في ان افعاله صلى الله عليه لا تكون على الوجوب على ذلك وابطلتم
سؤال من قال يفعل اذا فعله ويترك اذا تركه فان كان ذلك صحيحا فهذا باطل وان كان ما قلتم لان صحيحا فذلك الدليل باطل. قيل له ان الزمن كان لنا
بان التاسي به يصح فيهما لو لم تقم دلالة على ان الوقت لا معتبر به لكنا نتاسى به في الفعل اذا فعل وفي الترك اذا ترك او في الفعل الآخر
في الوقت الآخر. ومتى قامت هذه الدلالة ابطلنا التاسي على هذه الطريقة. ثم قال من بعد ونسخ الفعل بالفعل لا يجوز. وجعل العلة
في ذلك انه من حكم المنسوخ ان يعلم استمرار العبادة فيه على وجه لا يزول لولا هذا الناسخ وذلك غير متات في الفعل. وانما يتاتى
في القول الذي يقتضي بظاهره على لزوم العبادة دايما لكن اذا دل الدليل على انه المراد به الاستمرار جرى مجرى القول في جواز النسخ
فيه وليس لاحد ان يدعي عليه في ذلك المناقضة لانه منع من دخول النسخ فيه اذا اراد انه لا يمر يرجع اليه لا يصح نسخه من حيث
لا ظاهر له يقتضي الدوام وجوز اجازته اذا دل فيها والدلالة على وجوب الدوام على ذلك الفعل فاذا ورد النسخ على الفعل جاز
ويقول آخر كما يجوز نسخ القول بقول ينافيه على ما سلف القول فيه. ثم قال من بعد وتخصيص الفعل بالفعل لا يجوز لانه انما يدخل التخصيص
في اللفظ الذي يتناول اشيا فيخرج من جملتها البعض وهذا لا يتصور في الفعل. ثم بين انه قد يصح معنى التخصيص فيه اذا ثبت فيه دلالة
على ان هذا الفعل هو لازم لسائر المكلفين فيقرر النبي صلى الله عليه واحدا على ضد ذلك او على تركه حالا ما يخاطب او عقيبه فيكون
قد خص من تلك الجملة. ومهما تاخر فهو نسخ لا تخصيص. ومتى ضامته هذه الدلالة حل محل القول العام الذي يصح تخصيصه فلا اخلاف
يظهر في كلام الشافعية. ثم بين ان تخصيصه عليه السلم نفسه في هذا الفعل لا يتصور وهذا ظاهر لان تخصيصه هو بان لا يفعله
ومعلوم انه لا بد من ان يفعله صلى الله عليه وان يقرن الدلالة التي تقتضي ان حكمنا وحكمه سوا وهو لم يفعل ما التاسي به متعذر
وانما يصح تخصيصه نفسه اذا كان هناك خطاب يقتضي بظاهره وجوبه على جميع المكلفين فلا يفعل صلى الله عليه مقتضاه. فاما في الفعل
فلا يتصور ذلك على ما قررناه. فاما بعد الفعل ونصب الدلالة على انه لازم لنا ايضا فمن الجائز ان لا يلزمه اصلا ما يلزمنا عقيبه ويجري ذلك
مجرى النسخ عنه وهذا متعذر مع ان فعله هو الدلالة. فاما اذا تعارض القول والفعل وعدمنا [illegible] العلم بالتاريخ فكان محمد
على معنى النسخ. فالذي قاله في الكتاب وهو قول الاكثرين من الفقها ان الاخذ بقوله اولى وقال بعضهم بل يتساويان ويطلب الترجيح
من جهة اخرى. وهذا هو قوله رحمه الله ايضا فيما درسته وبقي عليه وذلك في كلامه. الحجة لمن يقول بان الاخذ بقوله اولى هو ان به من
حق الدليل الشرعي اذا امكن العمل بهما ان يكون فهو الواجب دون ما يودي الى الغاية اما الغا احدهما. ومعلوم انا متى اخذنا
بالقول وتمسكنا بموجبه وجعلنا الفعل مقصورا عليه مخصوصا به صلى الله عليه فقد استعملناهما ومتى اخذنا بالفعل صار القول
مطرحا بالكلية فصار القول من هذه الجهة اولى بالاخذ به. وايضا فلو رجح فعله ان يكون مقصورا لا يتعداه الا بدلالة ومن شان
قوله ان يتعداه فكان التمسك به احق من الفعل. ويبين صحة ذلك انه اذا كان فعله دلالة لغيره وقوله دلالة بنفسه كان الرجوع الى ما
يكون دلالة لنفسه اولى وذلك مثل الكتاب وخبر الواحد لان الكتاب صار دليلا بنفسه وخبر الواحد صار دليلا بغيره فكان عند
اجتماعهما بان يرجع الى الكتاب اولى. واما القول الثاني فوجهه هو ان كل واحد دليل من ادلة الشرع وافتراقهما في ان احدهما دليل بنفسه
والآخر دليل بغيره وان احدهما لا يتعداه الا بدلالة واحدهما يتعدى بلا دلالة لا يمنع من الوجه الذي جمعنا بينهما فيجب ان يتساويا
ويطلب الترجيح بينهما من جهة اخرى فان كان ذلك كانا على التخيير او الاسقاط. فعلى طريقة المذهب الثاني وهو قريب الى الوجه

باب في انه صلى الله عليه هل كان متعبدا بشريعة من تقدمه من الانبيا ام لا

يتعلق ذلك بجزء القول في هذا الباب انما يقع في فروع اصول الفقه الكلام في هذه المسالة لانه لو كان النبي صلى الله عليه متعبدا
بشرع من تقدمه من الانبيا لكان ما عرف شرعا لهم يجب ان يقال يلزمه مثله لنا وذلك بان يحكي الله تعالى عن الكتب
المتقدمة في القرآن شيئا من الاحكام التي كانت شرعا لهم وكذلك ما كان من الواجبات بحمل الكتب المتقدمة حكيا او وجوبا الرجوع
اليها ودونه لا لنقا على الاحكام التي علقنا كلا حكم القرآن والكلام في ذلك يدفعه على فصلين احدهما انه كان متعبدا قبل البعثة بشرع من
الشرايع المتقدمة ام لا. والثاني انه هل كان بعد البعثة متعبدا بشرع من تقدمه من الرسل ام لا وفي كل من ذلك خلاف. والظاهر
من مذهب مشايخنا انهم يمنعون من تعبده صلى الله عليه بشرع من تقدمه قبل البعثة وبعدها وهذا هو قول الشيخين على الصحيح من
الحكاية عنهما وهو مما نصا عليه والى ذلك ذهب الشيخ ابو عبد الله وهو يحكي عن بعض الشافعية. فاما من عداهم فقد اختلفوا
في كلي المسلمين. اما قبل البعثة فقد ذهب بعض المتكلمين الى انه صلى الله عليه كان متعبدا بشرع بعض الانبيا المتقدمين. وذكر ابن
الدد وبر انه يجري في كلام ابي علي اشارة الى انه كان متعبدا قبل البعثة بشرع ابرهيم عليهما السلم
فيما علق عن قاضي القضاه في بعض الدروس. ومنهم من قال لم يكن متعبدا بشي من الشرايع المتقدمة وهو الذي يختاره مشيوخنا. ومنهم من
وان كان الصحيح من مذهبه ما حكيناه. ومنهم من قال يقطع على انه لم يكن متعبدا. والصحيح من قوله خلافه على ما نبينه
يتوقف فيهما في كلي الامرين. وفي بعض التعليقات عن قاضي القضاه اضافة هذا القول الى ابي هاشم. وكلام ابي الحسن فيه مختلف
فاما بعد البعثة وهي المسالة التي جرى فيها الكلام فاكثر الفريقين على انه كان متعبدا بشرع من تقدمه. ومنهم من قال هو متعبد بشرايع كل من تقدمه الا ما عرف فيه نسخ او ثبت فيه منع
فيه وما نص ذلك. وذكر بعضهم ما نقوله او نتوقف ثم اختلف هولا فمنهم من قال هو متعبد بشرايع كل من تقدمه. والله اعلم بصحة هذه الحكاية ومنهم
اولم يبق الى معرفته وصول. وقد قيل ان ابا الحسن رحمه الله كان يقول بذلك عند ما ينسب هذا المذهب. فالاول هو قول بعض الشافعية وبعض الحنفية
من قال بل هو متعبد بشرع ابرهيم عليه السلم. ومنهم من قال بل يتعبد بشرع موسى صلى الله عليه. وقد حكى قاضي القضاه في الشرح لو قال قايل انه صلى الله عليه كان متعبدا
والثاني هو قول اكثر الشافعية. والباقون قالوا بالقول الثالث. ولكن الجميع ممن تكلم في هذه المسالة قصد الى ان ما يظهر من شرايعهم بحكمه
بشرع من تقدمه فيما خص من دون ان يلزمنا ما حكم تلك الشريعة كان مذهبا. وقد قرر رحمه الله في الكتاب مقدمة دل بها على انه ليس في العقل ما يمنع من ان يكون
بشرع من تقدمه. فاما اختصر الكلام عليه. وقد قرر رحمه الله انه اذا كان التعبد بالشرعيات لكونها مصالح لنا فغير
لنا لا ندري فلذلك لم يعد هذا القول في جملة ما يجب الكلام عليه. ولا مانع في ذلك انه اذا كان شرعهم خلاف شرعنا ومتى كان على الطريقة
شرعنا وشرع من تقدمنا واحدا او ان يكون شرعنا خلاف ما قاله كما لا يمتنع ان تختلف مصالحهم. ولا دليل الا يمكن الوقوف عليه الا
ممتنع ان يتفق صلاح رسول وامته وصلاح رسول ثان وامته في شريعة واحدة. وذلك في وجوه ثلثة اما ان يكون الشرع الاول دارسا لا يمكن الوقوف عليه الا
بعثة الرسول الثاني. فلا بد في بعثة الرسول الثاني من غرض ولا يعدوا ذلك اصوله فيجمع بعثته والحاله هذه. واما ان يكون محتملا للزيادة ما على الشرع
الاول. فلا بد في بعثة الرسول الثاني فهو وان وافق الاول فالعلم به قد تقدم ولولاه لم يحسن بعثته. واما ان يكون الاول قد اندرس الدقوم
من جهته هذا الرسول الثاني فهو وان وافق الاول فالعلم به قد تقدم فلا حاجة في بعثته وتحسن اظهار الاعلام عليه. واما ان يكون هذه الشريعة من قبل الاول
الاول. وان كان ما عدا الا بتتوبان فيه فلا حاجة تمنع في بعثته وتحسن لطهارة الاعلام. فان عزي عن بعض الوجوه وقد امكنت معرفة هذه الشريعة من تقدمه لا بد من
تخصيص ويرسل الثاني الى اخرين معهم لتساوي الجميع في الصلاح. فان عزي عن بعض الوجوه فهو ان كونه متعبدا بشريعة من تقدمه انما يعلم بعد
بالنقل المتواتر فلا وجه لبعث الثاني. وهذا بين بحمد الله. فاما الذي انه يدل وجميعه من الدلالة فيحمله الدليل من قبل النبي المتقدم اما بمعارضة البيد
ان يتمحض علمه بتلك الشريعة وعلمه بكونه متعبدا بها. فاما ان يحصل له العلم من جهة الرسول السابق. ولا رابع لهذه الاقسام. ولعل
او بالنقل عنه انه دعاه واسند الى ذلك اذ يحصل الداخل العلم من جهة الله تعالى ولا آخر من جهة الله تعالى في القرآن بان يرجع الى ما انزل على الانبيا قبله من
للا فرق في خلاف من خالف من الفقها هو هذا الاخير بان يقال ان الامر قد دعاه من جهة الله تعالى حاكيا عن التوراه وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
الشرايع فيبطلها ويعلمها بالمبرز وعليها نسخ لهذا انهم يقولون قد قال الله تعالى حاكيا عن التوراة او حبوا ارجوعه الى الحاجة تعالى
وان النبي صلى الله عليه اخبر بشرعه على هذا الحد ايضا ويقولون رجع الى التوراه في الرجم فكانهم اوجبوا الرجوع عند الحاجة
عنهم في القرآن فاوجبوا الرجوع عما في الكتب المتقدمة والشرايع السالفة فيكون حاصل هذا انه قد عرف تعبده من جهته لله تعالى بذلك ولا اقد يحد
ان يكون قد نقل شرعهم اليه بالتواتر وعرف ايضا بالتواتر كونه متعبدا اليه جملة او تفصيلا حتى يكون قد حصل له العلم جميعا من جهته او تفصيلا
وان كنا نتكلم على الوجوه اجمع. اما اذا قال الله تعالى انه امر ان يتبع ابهوه الشريعة حتى لولا امره ما كان يلزمه ذلك ولا امكنه ان يعرفه حتى لا يخرج
عن كونه متعبدا بشرع من تقدمه وبعده والخلاف الى العبارة. ولا فيجوز ان يكون شرعنا موافقا لشرعهم في الجمع او في الاغلب لشرع من تقدم
وهذا لا يوجب كونه متعبدا به فان تعبده به يقتضي علمه به من جهتهم او كونه متعبدا به من جهتهم. وقد فرضنا الكلام على ان العلم
حصل له من جهة الله سبحانه. واما الوجه الثاني فباطل لانه كان يجب ان يكون لهم مواضع

ذلك الرسول ونحن اجماعاً منه دون ان يكون بخلافه صلى الله عليه وكان يجب ان يكون كثير ممن تقدم كونه ادلة في جواب الصحابة كالقرآن فيتوقف الاحكام
منها ومعلوم انه صلى الله عليه كان يمنع الناس من التمسك بالتوراة والرجوع اليها حتى قال لعمر بن الخطاب وقد رأى في يده قطعة من التوراة اتريد
ان تتهودوا يا ابن الخطاب لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي • وكان يجب ان يكون كلها محفوظة يحفظونه كالقرآن وقد اخبر الله تعالى
بوجود التحريف فيها وكان يجب ان يكون صلى الله عليه قد نظر في كتبهم وحفظها وقرأها ولم ينقل ذلك وكان لا يصوب معاذاً اذ لم
يعد في جملة الاصول التي يحكم بها الكتب المتقدمة • وكان يجب ان يطلب الاحكام التي يسأل عنها في التوراة وغيرها من الكتب ولا يتوقف
على الوحي كقصة الظهار والميراث والافك وغيرها وباكثر هذه الوجوه يبطل المذهب الثالث وهو الذي قدرناه من معرفة
بانه متعبد بالوحي عليه ووجوب رجوعه الى ما ثبت شرعاً عاله فارقضه معاذ نزل عليه وان يجعل كتبهم اصلاً • وانه لا يتوقف على
الوحي في كثير من الحوادث وليس لاحد ان يقول كان يستغني بهذه الاحكام من جملة ما نعتقده في التوراة لين نجوز ذلك لما
دليل علينا يقتضيه لو كان متعبداً بالشرع في تعرفه لا سيما وكان انتظاره انتظار من يتوقف الوحي ولا يمكن ان يقال انه ما عرف احكام
هذه الحوادث في التوراة لانه على موضوع مذهبهم يلزم البحث عن ذلك ليعلم وقد عرف خلافه • فان قالوا انما لم يرجع في الاحكام الى
التوراة لانه كان قد اخبر بوقوع التحريف فيها قيل لهم هذا دحض لقولكم لانه لو كان متعبداً بها لوجب حراستها عن التحريف فان نقل
النقل فيها فكيف اوجبتم رجوعه اليها مع هذه الحالة • فان قيل انا اذا عرفنا ان الله تعالى قد امر باتباع ما تقدم من الشرائع على ما ينطق
به الايات التي نذكرها ثم نطق القرآن بذكر احكام مخصوصة عن التوراة وغيرها في الزمان تلك الاحكام على هذا السبيل فاما ما لم يكن منه
على [illegible] فلا يجب ذلك فيه • قيل له اذا ثبت ان النقل غير واقع بكتبهم لوقوع التحريف فيها فقد بطل ان يريد الله تعالى بالايات التي فيها
ذكر الاتباع ما ظننتم لانه لو كان قد اراد ذلك لوجب ان يكون اليه طريق وقد ثبت فساده واذا صح ان الاتباع المذكور متناول على ما ذكره
من بعد [illegible] سقط احتجاجهم • وبعد فان المعلوم انه ليس التوراة كلها محرفة بل نعلم ان فيها ما لم يقع فيه التحريف فكان من حقه ان يتطلب
تمييز الصحيح من غيره وذلك باطل ايضاً فصح بهذه الجملة بطلان ما ذهبوا اليه على حال • واظهر ما يدل على قولنا ما قد ثبت من صحة اضافة
هذه الشريعة كلها الى نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله على وجه الحقيقة ولو كان هو متعبداً بالشرع غيره لكان من حق الاضافة ان تقع الى
ذلك ولكانت اضافة الشريعة اليه من حيث ادى الى غيره بمنزلة الواحد منا اذا ادى شرعه صلى الله عليه وآله الى غيره فكما لا اتفاق
الشريعة الينا فكذا اليه وعلى هذا لم يضف شرع موسى عليه السلم الى يوشع بن نون عليه السلم من حيث كان متعبداً بشرع موسى فكذلك الحال
في نبينا صلى الله عليه وآله واحد ما نذكره في هذا الباب هو انه اذا لم يجز ان نتعبد بجميع الشرائع على اختلافها وتنافيها فلا بد
من تخصيص شريعة فان جعلت شريعة موسى فشريعة عيسى عليهما السلم تعقبتها ونسختها وان جعل متعبداً بشرع عيسى لم
يصح لوجهين احدهما انهم يدعون رجوعه الى التوراة في باب الرجم ولم ينقل رجوعه الى الانجيل في شيء من الاحكام • والثاني انه
لابد من قيام الحجة بالشرع الذي نتعبد به • ومعلوم ان تواتر النصارى ونقلهم منقطع فلا تقع الحجة به لانه لما رفع الله عز وجل
عيسى عليه السلم قتلت اليهود اكثر امته حتى لم يبق منهم الا التلامذة الاربعة وهم الذين نقلوا الاناجيل وبذلك لا يقع العلم فبطل
كونه متعبداً بشيء من الشرائع • وهذا الوجه الاخير كما دل على انه لم يكن متعبداً بعد البعثة بشرع من تقدمه فهو دلالة على انه لم
يكن متعبداً قبلها ايضاً بذلك وعلى ان الناس كانوا مولعين بعد انفاسه صلى الله عليه من يوم ولد الى ان قبض الى رحمة الله [illegible]
فلم يذكر فيما نقل من احواله انه اتى بشيء من شرائعهم من صلاة وصوم وغيرهما من العبادات فبطل ايضاً كونه قبل البعثة متعبداً
بالشرعيات • ويجب ان يكون حكمه انه يكلف ما يقتضيه العقل وهذا ظاهر • وقد تعلق من قال بكونه متعبداً قبل البعثة بانه كان
[illegible] من جهة العقل اليها ولا تثبت الا شرعاً كقولهم انه كان يطوف ويعتمر ويعظم البيت وانه كان
يذبح ويذكي ويأكل لحم المذكى وركب البهائم وكل هذا يدل على ما نقوله في هذا الباب • واعلم ان هذه الاشياء ما لم
يثبت ولو ثبت لوجب القطع على انه تعبد بشرع من تقدمه لجاز قد يثبت انه لم يكن هناك شريعة قائمة يتصل النقل فيها

ونقوم الحجة بها قد عرفنا انه كان واعتمر مما لا ابانة له وانما نقل بالاحاد التي لا توجب اليقين وقد يمكن تأويله لو
وجد مثل الطواف على انه ما قصد بذلك العبادة بل فعله لغرض كما يمشي الانسان لبعض اغراضه • واما تعظيم البيت فهو ايضاً
غير معقول بطريق يقطع به وقد يجوز ان يعظمه على ما نقل البر ان ابراهيم صلى الله عليه كان يعظمه والعادة جارية بمثل ذلك
من جهة العقل او يغلب في ظنه انه يبعث عليه السلم ويؤمر بتعظيمه وجملة الامر لو ثبت انه عظمه تعظيماً لا يعرف الا شرعاً لوجب
ان ينقض ما قالوه ولكنه غير ثابت واما ذبحه بيده وتذكيته او امره بذلك فما نقل على وجه من الوجوه • واما نقل انه اكله
وذلك جائز من جهة العقل لان الحيوان بعد ما مات قد يصير لحمه مباحاً ويجري مجرى الحشائش التي لنا الانتفاع به • واما
الذي يحتاج الى السمع فيه هو الذبح والا فاكل اللحم من المنافع التي لا ضرر فيه على الفاعل ولا على غيره • واما ركوب البهائم وغيره
فعندي ابي هاشم يحسن عقلاً اذا كان ما يصل اليه من المنافع بالشفقة والعلف والحفظ وغير ذلك اعود عليها من تحميلها وتسييرها
والحمل بها اجحافاً ظاهراً او تجري عنده مجرى تدبير الاولاد وغيرهم وفي ذلك خلاف بينه وبين ابي علي
اذا لم يجحف بالركوب • وتعلقوا في تعبده بعد البعثة بشرع من تقدمه برجوعه الى التوراة في فقد الرجم الواقع بين اليهود بين الزانيين
مذكور في موضعه • وقد بينا من قبل انه كان يجب رجوعه الى في سائر
الاحكام الى التوراة وقد عرف خلافه • واما قصة الرجم فكان السبب في ذلك ان اليهود ارادوا اسقاط الرجم عنها فاشاروا عليها بالتحاكم
الى النبي صلى الله عليه ظناً منهم ان الذي في شريعته هو الجلد وكانوا قد سمعوا انه الجلد في الزناة فلما اوجب عليهما الرجم في شرعه
واخبر ان ذلك ثابت في شرعهم ايضاً انكروه فامر باحضار التوراة تصديقاً لقوله وتحقيقاً لخبره • فاطلعه الله تعالى على الموضع
الذي اخفوه وكان ذلك اظهر آياته ومن اعظم معجزاته ولولا ان الامر على ما قلناه لوجب ان يعرف منهم طلب الرجم على كل
زان او على الزاني المحصن ولكان لا وجه للمنع من التوراة وقراءتها • وبعد فلو كان قد عمل في ذلك بحكم التوراة لوجب ان يخبره عن حاله
في العمل بخبرهم لان المعتبر حينئذ يكون بوقوع العلم ولا يجوز الكفار لا يجوز العمل به في الشرائع فصح ان الامر على ما قلناه من انه صلى الله عليه وآله
اراد تحقيق دعواه ان الرجم في التوراة • وتعلقوا بقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وظاهر ذلك يقتضي ان يكون عليه السلم
معنياً به لكونه من جملة النبيين وهذا بعيد لانه يلزم ان يكون الانبياء المتقدمون متعبدين بشريعة موسى عليه السلم ولا احد قال بذلك بل الظاهر
يقتضي انه تقدم موسى هو المتعبد بذلك دون من بعده وهذا لا يحتمل الا قائليه • والغرض بالهدى هو الادلة الدالة على التوحيد والعدل
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
خلف احوال الانبياء فيه والا فما كان من باب الشرعيات فهم مختلفون فيه • قالوا فقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله ماقد انزل العفو ونسخ
قيل لهم ان المراد ان يكون الزجر لمن لم يحكم بما انزل الله عليه وتعبده به فهو بهذه الصفة ولا نعني جملة ما انزل له جلد وغير ذلك الحالة اذا تعلقوا
ونحن لا نسلم ان النبي صلى الله عليه كان مخاطباً بالعمل بشرائعهم فكان يجب دخوله تحت ذلك ليلاً يلحقه الوعيد ولا يمكن ان يجعل حكم النصارى
بقوله تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه لانا قد عرفنا انه عليه السلم لم يرجع الى الانجيل في شيء من الاحكام اما فيما يتعلق باصول الدين وما
في شريعتنا خلافه حكم عليهم فيجب ان يكون الزجر بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله في هذه الايات • قالوا فقد قال الله تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله بعد قوله
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه • قيل لهم انما المراد بقوله فاحكم بينهم بما انزل الله • وقد
تعلق بوقوع البشارة بالنبي عليه السلم فان كتبهم قد تضمنت ذلك • فان قالوا فقد قال الله تعالى ان حكم ذلك الكتاب لو اللفظ كان لازماً
وليس في ظاهر قوله ان هذا الكتاب مصدق لما تقدمه وشاهد عليه ان حكم ذلك فما تعلق وكتبنا عليهم فيها ان النفس
بينا انا لا نمنع من اتفاق بعض الشرائع مع بعض فسقط تعلقهم به • قالوا فقد فيه تعلق وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقد اوجب النبي صلى الله عليه في شريعتنا هذا الحكم فدل انه

لاستفاد ما [illegible] انه تعالى عن التوراة · قيل لهم ومن اين ذلك ولم لا يجوز ان يكون قد امر الله به امرا مستانفا · فان قيل المروي انه قصد الذبح

انه لما كسر سن [illegible] القصاص ذكر انكسر سن الربيع [illegible] كان يقول اتكسر سن الربيع

لا والذي بعثك بالحق يا رسول الله فقال عليه السلام [illegible] كتاب الله القصاص [illegible] حكاه الله تعالى عن التوراة من قوله والنفس

بالنفس · قيل له ومن اين انه لا يجوز ان يكون قال ذلك لقوله [illegible] فاراد بالكتاب ما نزل عليه دون ما في التوراة · فان قالوا

قد قال تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا فامره باتباع ملته وهي شريعته · وعندنا ان الملة المذكورة هاهنا هي العقليات

ما يتصل بالتوحيد دون ما يتعلق بالشرعيات الا ترى انه قال من بعد وما كان من المشركين وذلك لا يليق الا بما قلناه · ويدل عليه قوله تعالى

ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه · ومعلوم ان الملة الراغب عنها يكون [illegible] العقليات من التوحيد وما يتصل بذلك · فاما ما

يغيره [illegible] النسخ [illegible] الاتفاق فيه · وبعد فلو اراد الشرعيات لوجب ان يكون النقل متصلا في شرع ابرهيم ومعلوم انقطاعه وتعذر الوصول اليه

فصح بذلك ما قلناه · فان قيل فلما ذا خص ابرهيم بذلك ان كان المراد ما تقولون · قيل له فقد يجوز ان يذكره دون غيره اعظاما له فقد عرف من حال العرب

انها كانت تعتقد اعظام ابرهيم عليه السلام فبين الله جل وعز ان ما انزل عليه من التوحيد هو المنزل على ابرهيم عليهما السلام · وايضا فقد يجوز ان يكون خصه

انه ظهر من ابرهيم في دفع عبادة الاصنام ومناظرة المشركين في ذلك ما لم يظهر من غيره على ما حكاه الله تعالى في كتابه · قالوا فقد ذكر الله تعالى الانبياء في

سورة الانعام ثم قال [illegible] اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر النبي صلى الله عليه بالاقتداء بهم · والجواب ان الغرض بذلك ما يتصل بالتوحيد

لان الهدى حقيقته الدلالة فاذا اوجب اتباعهم في ادلتهم وقد عرفنا انهم لم يختلفوا فيه هو هذا الباب دون غيره يجب

حمل الاية على ذلك · ويبين صحة هذا ان هداهم اذا كان ادلتهم التي بها يستدلون لم يصح ان يكون [illegible] شرعهم [illegible] لهم اذ لا يستدلون

به على ذلك · [illegible] لوجب ان يتصل النقل في جميع الرسل وقد ثبت خلافه · قالوا فقد قال تعالى شرع لكم من الدين

ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى فدل على انه متعبد بشرائعهم · والجواب ان الدين المذكور هو ما لا يجوز ان

يختلفوا فيه [illegible] قال من بعد ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والذي لا يتفرقون فيه هو ما يتصل بالتوحيد والعدل دون الشرائع التي قد اختلفت فيها

ولولا ذلك [illegible] شرائعهم طريق هذا ولو كان المراد ما ظنوه من الشرائع لم [illegible] لهم بذلك تعلق لانا قد جوزنا ان يكون هذا الشرع موافقا

لشرائعهم ولكن لا يكون النبي صلى الله عليه [illegible] العلم به ويكون متعبدا به [illegible] الا ما ينزل عليه من الوحي · وهذا يرفع قولهم انه متعبد بشرائعهم · قالوا فقد

قال تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح · والجواب عن ذلك يجري على قريب مما تقدم اذ ليس في الظاهر اكثر من انه اوحى اليه كما اوحى اليهم

فمن اين ان الشرع واحد وعلى انا نجوز ما قالوه بان يتطابق الشرعان ولكن طريق علمه صلى الله عليه بذلك هو ما ينزل عليه من الوحي

[illegible] · قالوا فقد قال النبي صلى الله عليه [illegible] شرائع [illegible] الرسل مختلفة ·

وبعد فلا بد من ان يكون الغرض ما يتصل بالتوحيد [illegible] على محمد ما نقوله

[illegible] اذا ذكرنا · واما استشهاد [illegible] من قوله تعالى لموسى عليه السلام واقم الصلوة لذكري [illegible] لموسى عليه السلام

والجواب انه ليس [illegible] ان يكون صلى الله عليه قد اوحي اليه بذلك فشرعه بالوحي وان طابق ما قاله تعالى لموسى عليه السلام

[illegible] ولسنا نمنع ان يتفق الشرعان في ذلك ولكن خلافنا [illegible] · وبالله التوفيق

الجملة [illegible] · وثبت انه صلى الله عليه قد امر بهذه الشريعة امرا مستانفا من عند [illegible] تعالى ·

~~باب الكلام في الاجماع على [illegible] الاجماع~~

الكلام في الاجماع باب ذكر الدلالة على ان الاجماع حجة

الغرض بالاجماع هو ما اجمعت الامة عليه [illegible] في اجماعهم

[illegible] بان يقول البعض ويرضى البعض [illegible] مع زوال السهو عنهم لانه لا يصح [illegible]

[illegible] اذا كثر العدد ان يقع منهم ذلك على طريق السهو · وان كان رحمه الله قد ذكره في الكتاب المعتمد [illegible] · واما

[illegible] يكون الاجماع حجة منها للصحابة والتابعين ومن [illegible] عقلائهم وفقهائهم ومتكلميهم

خالف فيه النظام [illegible] فجوزوا اجماع الامة في كل عصر على خطا [illegible]

كونه حجة · والذي حكاه ابو [illegible] عنه ان الحجة يعرف بالقول او الكتاب او اجماع النقل [illegible] الاخبار المتواترة التي توجب

للعلم [illegible] الناقلون او كثروا الا انه لا يمتنع ان يكون [illegible] قائلا بالاجماع وان كان هذا يوجب عليه [illegible] ان

يشهد [illegible] اجماعا وكيف يكون [illegible] قائلا بالاجماع · وقد قال [illegible] في القياس [illegible] الاجتهاد انهم [illegible] ان يكونوا

[illegible] ونسبهم الى الخطا فيما قالوه · وكان النظام خالف في الاجماع [illegible] ان الحجة متعلقة بقول الواحد

المعصوم الوافر فهو مخالف في الاجماع لانه لم يثبت حكما يستفاد من جهة جماعة الامة بل عنده ان ذلك الواحد ان قال بقول فهو حجة

وان خالفنا الباقون فيه · وليس لاحد ان يقول كيف تقولون ان ذلك هو مذهب جماعة العلماء الا النظام ومن جرى مجراه · وقد خالف من

الخوارج فيه قوم وذلك لانهم قائلون باجماع الصحابة قبل حدوث الفرقة ومن بعد ذلك اجماعهم [illegible] لما كان الله تعالى قد اوجب متابعة

سبيل المؤمنين وكان عندهم لا مؤمن سواهم ولان ذلك كالشهادة [illegible] غير المؤمنين لا تجوز عندهم وهذا لا يصير دفعا للاجماع

[illegible] وانما يكون خلافا في الذين يثبت بقولهم الاجماع [illegible] خلافهم محل خلاف الظاهرية اذا قالوا ان الاجماع هو اجماع الصحابة دون من [illegible]

لا [illegible] على ما نذكره من بعد بل الذي يتمسك به الخوارج قولهم بان الاجماع [illegible] الظاهر الخطاب لم يعمل به [illegible] التخصيص

[illegible] فاما الذي [illegible] من قوله ان التمسك بالاجماع كان مشهورا ظاهرا في

به كما صنعوا من قبول السنة الناسخة وان قطع بها [illegible] لانه يصير [illegible] على [illegible] وانما [illegible] على طريق الحكاية

زمن الصحابة والتابعين فلم يورده على ان يجعله حجة في حجة الاجماع [illegible] وهو انه يريد ان يتكلم من بعد في الخبر الذي يعتمده ابو هاشم والشيخ ابو

[illegible] وانه لم يعرف من قبل فيه خلاف [illegible] وذلك مبني على [illegible] الخبر وطريق تصحيحه [illegible] الصحابة لموجبه

عبد الله في تصحيح الاجماع به من قول النبي صلى الله عليه لا تجتمع امتي على خطا [illegible] على قوله على ما نستقصيه من بعد

[illegible] الى [illegible] وتعاد [illegible] · ومالم [illegible] الحجة فاما به في الاصل لا يتفقون [illegible] الشيخين ابا هاشم

ونسبهم من خالف الاجماع [illegible] · وقد [illegible] · وحكي من قبل عن الشافعي وغيره الاحتجاج بظاهر

فقدم ذلك توطئة لهذا الكلام ثم ذكر الاستدلال به المشاقة [illegible] · وعلى [illegible] وما بعد شيوخنا عليه

وابا عبد الله [illegible] احتج بذلك على ما قيل ابو الحسن البردعي [illegible] وعلى اتباع غير سبيل المؤمنين فكما [illegible] مشاقة الرسول

ووجه الاستدلال انه [illegible] ان الله تعالى قد توعد على مشاقة الرسول صلى الله عليه وعلى اتباع غير سبيل المؤمنين [illegible] دليل الخطاب اذ ليس في

[illegible] اتباع غير سبيل المؤمنين فيما قد [illegible] سبيلهم وهذا يقتضي وجوب متابعتهم كما يقتضي وجوب متابعة الرسول [illegible]

[illegible] مخالفة الرسول عليه السلام ولا يكون كذلك الا مع كونه حجة · فان قال قائل فانتم في هذا الاستدلال قائلون بدليل الخطاب [illegible] وجوب

[illegible] والمنع عن اتباع غير سبيلهم وليس فيها وجوب اتباع سبيلهم وهذا الخلاف · قيل له انا نفهم من فحوى الخطاب وجوب

كقبح مخالفته · [illegible] عقل من ذلك انه اوجب اكل طعامه ودخول داره

لا بد للنهي [illegible] والمنع عن اتباع غير سبيلهم · ولاجل غير [illegible] فلا [illegible] هذا [illegible] يعقل من الفحوى ما قلناه

اتباع سبيلهم لان القائل اذا [illegible] غير داري او [illegible] غير [illegible] طعامي عاقبته لتناقض الكلام بل لا بد من ان يتجرد

وكذلك لو قال انا اعاقب من يدخل [illegible] لو جمع بينه وبين قوله ومن اكل طعامي عاقبته وليس هكذا فيما هو دليل الخطاب لانه لو قال

وليس لدليل الخطاب في ذلك مدخل لا ترى انه [illegible] فقوله ومن اكل طعامي عاقبته يجوز ان يضاف اليه [illegible] على ما قلناه · وبعد فلو لم نكن

قوله من اكل غير طعامي عاقبته [illegible] · ويبين صحة هذا انه لا يقع [illegible] من ذلك لا محالة

في [illegible] ذكره [illegible] ولا بد مانعه [illegible] غير سبيلهم سواء فالفايده اذا [illegible]

[illegible] بعضهم لجاز [illegible] مخالفتهم ومخالفتهم ترك اتباع سبيلهم فاذا حظر علينا ان نتبع غير سبيلهم فلا بد [illegible] هذه اللفظة

لا [illegible] عن ترك اتباع سبيلهم الا الى اتباع سبيلهم · وبعد فغير [illegible] هذا المكان هو الاستثناء [illegible] غيرهم

الوعيد بترك اتباع سبيلهم هو وجوب متابعتهم دون غيرهم [illegible] فقول القائل لفلان علي عشرة دراهم غير درهم [illegible]

اذا كانت منصوبة فهي [illegible] الاستثناء عندهم وان [illegible] واذا قال له علي عشرة دراهم غير درهم [illegible]

يفيد ان له عليه تسعة دراهم

[illegible]

علته عنوة لا ذكرهما واداخ ذلك فكان تقدير الاية ويتبع لا سبيل المومنين او سوى سبيل المومنين وفي هذا ايجاب اتباع سبيلهم
ولولا ذلك لعاد حكم المستثنى وحكم المستثنى منه واحدا لان اتباع سبيل غيرهم كترك اتباع سبيلهم ومما ذكرناه من اللفظ والمعنى
يبطله فثبت سقوط هذا السوال فان قيل هلا كان الوعيد حاصلا عند الامرين بمجموعهما فالتارك لسبيل المومنين يلحقه الوعيد اذا ضم
اليه مشاقة الرسول فاما اذا لم يضم الى اتباع غير سبيلهم مشاقة الرسول لم يدخل تحت هذا الوعيد وبين هذا انه اذا جمع بينهما
فقد اقتضى ان المفرد لكل واحد منهما عن الاخر لا يثبت فيه الجزاء كما نعلم ان القايل منا اذا قال من دخل داري واكل طعامي خلعت عليه
انه لا يستحق الخلعة الا عند الجمع بين الامرين فكذلك الحال في الاية قيل له ان متابعة غير سبيلهم لو لم تكن مما يقبح وكان اذا انفرد
لا يستحق به العقاب لكان لا يقبح الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في باب الوعيد لان الامرين انما المباح الذي حكمه انه لا يستحق به العقاب
اصلا يقبح ضمه الى القبيح الذي يثبت عليه الوعيد فعلى هذا لا يجوز ان يقول تعالى من زنى واكل او شرق وشرب الما عاقبته لعلمنا
بان اكل الطعام وشرب الما انما اذا جمع الله بينهما في الوعيد دل على ان كل واحد منهما لو انفرد لثبت به العقاب وجاري بابه
مجرى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما لانا نعلم انه ما اراد من جمع بين هذه الافعال
كلها يلحقه الوعيد بل كل واحد منها على الانفراد فكذلك الحال في هذه الاية وبين ذلك ان الذي يعلم قبح الافعال هو النهي والوعيد وما جرى
مجراهما فاذا توعد على فعلين فكانه قد نص على قبح كل واحد منهما وصار كما لو قال هذا قبيح وهذا قبيح فكما لو قال ذلك لحكمنا بقبحهما
فكذلك الحال في جمعه لهما بالوعيد وكذلك نقول مثله في الشاهد لان احدنا لو قال من هتك حرمتي وغصب مالي وقتل ولدي وشتم عرضي
عاقبته انه يعلم من حاله انه يريد العقاب على كل واحد من ذلك بانفراده دون ان يريد اذا الجامع من كل هذه الاشيا هو الذي يستحق الوعيد
دون غيره ولولا ما بيناه من شاهد الحال في قول القايل من دخل داري واكل طعامي خلعت عليه وما عرف من قصده من ضربه انه انما اراد
ما كلا بانه من الخلعة الجامع بين الامرين لما كنا نقول بما طلبه السايل لان الامرين انهما اظهر بقيد الوعيد قد اعطينا كل واحد من تلك
الاقوال حكمه من دون مضامة غيره له ولعل لاجل ان يقول كيف يمتنع ان يكون المباح يجمع بينه وبين غيره فيصير مقتضيا وقبيحا ولا
يمتنع مثله في الجمع بين الاختين لانه اذا انفرد لم يقبح وعند الجمع يقبح فهلا قلتم في متابعة غير سبيل المومنين اذا ضامه المشاقة
وذلك لانا قد بينا شمول الوعيد لكل واحد منها فلذلك حكمنا بقبحهما وكما هنا انما تناوله الوعيد والنهي المحض والجمع وهذا
على كل حال ليس يتغير اذا لم يقل للناكح لا تعقد على هذه واعقد على هذه وانما قيل اذا عقدت على هذه فلا تضم اليه العقد على اختها
وهذا قبيح على كل حال ليس انه قبيح في حال دون حال فافترقا وتشابهت ما لا يتصف به الوعيد يصير بضمه الى غيره مما يستحق به الوعيد
فيجب ان يكون متابعة غير سبيلهم كمشاقة الرسول بكل حال وعلى انا لو سلمنا للخصم ما قاله من ان الشي لا يمتنع ان يقبح لمضامة غيره له
وان كان في الاصل مباحا لكان ذلك انما يجوز بعد ان لا يثبتا ولهذا الظاهر الوارد بالنهي والزجر فاما اذا تناولهما على هذا السبيل
اوجب قبحهما فلا يعرف لانه لا وقد تقدم انا قد بينا فبطل ما قالوه فان قال ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين ليس مما قد
تناوله الوعيد بل هو صلة لقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى فلا يجب تناول الوعيد له على ما بينتم عليه الجواب
قيل له هذا غلط من جهة العربية لان من وما انما تحتاجان الى صلة او ما يقوم مقامها ... متى كانا بمعنى الذي فاما اذا
كانا بمعنى الشرط او بمعنى الاستفهام لم يكونا موصولين وهذا ظاهر عندهم فان قيل اذا المنع من متابعة غير سبيل المومنين
... ان الوعيد تناول الامرين بمجموعهما ان تقدير قوله تعالى
... فلا وجه لاطراد ذلك على ما ذكره واحد ما يجيب به عن اصل سوالهم ... ابو الحسن الاخفش هل خرج قولهم ثابت
ويتبع غير سبيل المومنين ان يكون العطف مبنيا على تكرير العامل فيه على ما يذهب اليه ابو الحسن ... العامل المقدر فكذلك قوله ومن
... بالعامل الاول بل يجب ان يكون بالعامل ... ولولا ذلك صرح به لكان
... ومن يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ... فان قيل ان الوعيد في الاية
دال على ما نقوله ... عن دلالة لين الاشتراك ... ذلك على ما قلناه ... وهذا يقتضي ان اتباع غير سبيلهم
مشروط بتبين الهدى لا تراه قال من بعد ما تبين له الهدى

تناوله الوعيد بعد ان تبين الهدى في سبيلهم وذلك بان يطابق سبيلهم الدلالة التي تدل على حكم لين الهدى بها الدلالة ونحن عند
هذا نوجب متابعة سبيلهم متى ابانه اذا لم يتبين الهدى الذي هو الدلالة تلزم متابعتهم قيل له ان ذلك ليس بشرط بل هو
وصف فلا يجب رجوعه الى جملة الكلام ولو كانت هذه القضية واجبة ... انما ثبت لها هذا الحكم اذا
تعقب جملة الكلام فاما اذا تخلله فهو لا يجب ان يرجع الا الى ما تقدمه دون ما تاخر عنه فلا يجب اذا تضمنته الاية
الوعيد على مشاقة الرسول بهذا الشرط او الوصف اذ يليه من مثله في اتباع سبيل المومنين والذي يبين ان الاوصاف المتخللة
لجملة الكلام لا يجب رجوعها الى الجميع ان القايل اذا قال انا اكرم الاشراف اذا كانوا افضلا واكرم اقاربي لا يجب ان يكون الفضل
معتبرا في اقاربه على حسب اعتباره في الاشراف فكذلك يجب الحال في الاية وبعد فان المشاقة هي المخالفة على وجه العناد
ولن يكون كذلك الا مع تبين الهدى ومتى اتباع سبيل المومنين يقبح تبين الهدى او لم يتبين فلا يجب اذا اشترطت المشاقة بشرط لا يثبت من دونه
ان تثبت متابعة غير سبيل المومنين لا بذلك الشرط مع حصوله من دونه وبعد فلو كان هذا هو الغرض لم يكن في تعليقه بجماعة المومنين فايدة
لين حكم للاحاد حكم الجماعة في ان متابعة غير سبيلهم لا يجوز اذا بينا الهدى في سبيلهم فبطل هذا السوال ايضا وقد اعترض ابو هاشم
ما استدل الله بذلك فقال انما اراد الله تعالى بقوله ويتبع غير سبيل المومنين فيما به صاروا مومنين وهو الايمان والواجبات على مذهبه ومذهب
ابي علي واجتناب الكباير داخل فيه ومتى كان الغرض ذلك فكانه اوجب علينا فعل الواجبات واجتناب الكباير وهذا مما لا نخالف فيه
احد وصار بمنزلة ان يقول احدنا لغيره اتبع سبيل الصالحين فانما يريد بعينه فعل الصلاح ولهذا لم يكن لذكرهم بالصلاح معنى فكذلك لا فايدة
في وصفهم بالمومنين الا ما قلناه واذا صح له هذا القول ثبت ابن انهم لا يتفقون على الخطا والجواب عن ذلك انا نقول انك قد ذهبت في
الظاهر ما ليس بيني عندي الا دليل عليه والذي يقتضيه الظاهر هو ما نقوله من وجوب متابعته ما هو سبيلهم دون ما ادى دليلا عليه
موضوع هذا على ما قاله ابو هاشم في كل حال لا ترى انه اذا قال لغيره اتبع سبيل الرجال وسبيل العرب او العجم فليس يريد الا ان يعمل
على طرايقهم في اقوالهم وافعالهم دون ان يريد بما به صاروا عربا او عجما او رجالا وكذلك لو قال اتبع سبيل العلما فانما يريد
قول القايل اتبع سبيل الصالحين فانما يفهم منه لشاهد حال ما ذكره من حيث عرف ان الغرض هو
منه ان يمتثل ما يقولونه وقول القايل اتبع سبيل الصالحين يحتمل ان يريد حثه على الصلاح واحتمل ان يجري على عادة الصالحين وما هو
الحث على الصلاح لا غير وعلى انه متى تجرد هذا اللفظ احتمل ان يريد به عن سواله هو انه متى عرفنا الايمان وعرفنا وجوب فعله ووجوب
طرايقهم وسبيلهم فيكون محمولا على الامرين جميعا ومما يجيب به عن سواله هو انه متى عرفنا الايمان وعرفنا وجوب فعله ووجوب
التحرز من الكباير ثم فعلنا من ذلك ما ثبت وجوبه علينا وما به صاروا مومنين فنحن في الحقيقة غير متابعين لهم وانما اتبعنا الدلالة التي
اوجبت علينا فعل الايمان والزمنا مجانبة الكباير فصرنا نحن وهم في ذلك على سوا ولن نكون متابعين لهم ولسبيلهم والحال هذه بل
ليتبين ان يكونوا متابعين لنا اولى الا ان نكون متابعين لهم وبين صحة ذلك انه اذا رجع الى الدلالة التي تدل على وجوب افعال مخصوصة علينا
فتبوا وقع ذلك من المومنين او من غيرهم فقد صار ذلك واجبا علينا فتعرف سبيل المومنين عن ان يكون في ذكره فايدة فيجب ان تكون الفايدة
في ذكرهم انه يلزمنا ما يجمعون عليه ان نتابعهم ونقتفي بكونه حقا وصوابا على ما نقوله وبعد فلو حملت الاية على ما قاله ابو هاشم
لم يكن لذكر جماعة المومنين معنى اذ الذي به تصير جماعتهم مومنين هو الذي به يصير الواحد منهم مومنا وهو الواجبات وتجنب الكباير
وهذا ينتقض ان تخلو كلام جل وعز عن فايدة والمحافظة على ذلك لا يمكن الا ان يعلق على جماعتهم الحكم لا يثبت في احادهم وهو ما
نقوله وبعد فقد عرفنا في امر من الامور انه سبيلهم فاما على ما قاله المعترض فلو ثبت في الابد فايدة ولا ان نتناق حتى نعرفه
اذا حصل لنا العلم بهذه الجملة وعرفنا ان الموصى فوجب ان نتقدم لنا العلم بهم وبكونهم مومنين وما به صاروا كذلك ثم تومر بمتابعة سبيلهم
التعريف على الحد الذي قلناه وبين صحة ذلك انه كما وجب العلم بالرسول لنتابعه من بعد المنع من مشاقته فيجب ان نتقدم العلم بهم والعلم بما
صاروا مومنين ثم يكلف اتباع سبيلهم فيما يطيقون عليه ولا يقع هذا على ما نقوله وبعد فلو صح في اجماعهم ان يقع على ما هو
خطا لجاز ان نحرم متابعة سبيل المومنين وان يقع من غيرهم الصواب فتجب متابعتهم وهذا يبطل تخصيصهم بالذكر
فيح بهذه الجملة لسقوط هذا الاعتراض فاما الشيخ ابو عبد الله فانه قال ان الاية

ذلك على وجوب اتباع سبيلهم فلو كان الوجه مخرجه للاجماع ومعلوم انهم قد يتفقون على الندب والمباح كما يتفقون على الواجب
لكان الندب والمباح واجبا علينا وهذا لا يصح وربما قالوا ما يشيد ذلك وهو انه وان وجب اتباعهم فليس فيه انهم لا يتفقون
على الخطا فقد يلزم اتباع المخطي كما يلزم اتباع المصيب على ما ثبت من وجوب متابعة الخلفاء للامام وان كان الامام مخطيا
ثم ان يكون هذه الاية دالة على ان اجماعهم على ما اجمعوا عليه حق لا محالة ◦ والجواب ان وجوب متابعتهم هو كوجوب متابعة
الرسول صلى الله عليه وقد بينا الشروط فيها وانه لا بد من ان يعرف نفس الفعل والوجه الذي عليه وقع وان تعلمه لمكان فعل المتبع
له ومتى صح ذلك فلا انا نتابعهم على هذا الطريق فنوجب ما اوجبوه ونعتقد كون ما قالوا انه مندوب اليه على ما قالوه
ونستبيح ما استباحوه ولن يكون الاتباع الا على هذا الطريق ولو قدح هذا في متابعة المومنين لقدح في متابعة الرسول صلى الله عليه
فبطل ما ظنه ◦ وبعد فان الزام المتابعة يمنع من المخالفة والمخالفة لا تكون في ان لا يفعل الندب او المباح لانه [illegible] الذم وانما
يكون في ان لا يفعل الواجب او ان لا نساعدهم على القول بان كذا مباح او مندوب اليه وهذا مما يمنع منه ◦ واما ما قاله ثانيا فقد دخل
جوابه فيما تقدم لانا اذا اعتبرنا الوجه الذي عليه يقع الفعل خرج عن هذه الجملة ما وقع خطا فساد ذلك لا يقدح في وجوب
الرجوع الى الاجماع وانما هو كلام في ان كل ما يتفقون عليه صواب وانما يعرف ذلك بالزام الله تعالى ايانا متابعتهم بكل حال مع ان الاتباع
لا يكون الا بعد معرفة الوجه على ما تقدم فلو لم نقطع على ما يجمعون عليه صواب لما كان تعلق الزمنا متابعتهم مع تجويز الخطا عليهم
وهذا لا يصح ولسنا نقول ان الرعية تتبع الامام وانما تمتثل الجلاد وغيره امره الذي يامر به فاما ان يتبعه حقيقة الاتباع فلا وهذا
ظاهر ◦ فان قيل فان الاية تخص وجوب اتباع سبيلهم بحال دون حال فيجب ان تقولوا انه تجب متابعتهم ابدا وان كان في حياة
الرسول صلى الله عليه فانه جرى مجرى المشاقة في ان لا تختص بزمان دون زمان ◦ قيل له ان كونه سبيلا للمومنين انما يتقرر بعد موت النبي
صلى الله عليه فتلك الحالة التي يستقر عليها الاجماع ولو تقرر في حياته عليه السلم لقضينا بحجة القائم على ما اراده الخصم ◦ فان قيل فهذا
يقتضي وجوب متابعة كل واحد من الامة فيما هو سبيله من حيث ان الحكم الذي تعلق على الاسماء العامة يتناول احادهم ابدا
كقوله تعالى اقتلوا المشركين انه يجب قتل كل واحد منهم ◦ قيل له اما من جهة المعنى فانه قد تستوي حال ما نقوله وحال ما قاله دونه
مما لا علينا او ذلك لانا لا نكون متبعين لسبيل جميع المومنين الا وقد اتبعنا سبيل كل واحد منهم كما لا نكون قاتلين للمشركين الا وقد قتلنا
كل واحد منهم لكن اذا علق تعلق بما يلزم من اتباع السبيل جملة المومنين فسبيل كل واحد اذا انفرد ليس بسبيل كل المومنين لم يجب فيه ما
يجب في القتل الذي شارك في ذلك قتل المشركين اجمع هو قتل كل واحد منهم فلا نبالي قتل الكافر الا بقتل كل واحد منهم وكانت العلة في وجوب
قتل الكل [illegible] لا تكون سبيل الاحاد عند الانفراد فصار العموم على وجهين احدهما يكون
وذلك لا تختص بالاحاد دون الجماعة وسبيل المومنين لا تثبت للاحاد على الانفراد وهو نظير الحكم بالشهادة
الحكم المتعلق بجماعتهم يتعلق بكل واحد منهم ولا فرق المعلق بجماعتهم خصيصهم لا يثبت للاحاد على الانفراد لا يراعى الا استغراق
انه متعلق بها دون كل واحد منهما اذا انفرد فبطلان يكون ذلك قدحا فانه ماله فان العرف يقتضي في مثل هذا الخطاب ان الداخلة
والمشهور كقول القائل اتبع سبيل العلماء او الصالحين فلا اقتصر على البعض من المومنين دون كلهم ◦ وبعد فان عند ابي هاشم
على اسم الجنس والجمع لا يفيد الاستيعاب ◦ وهنا يقتضي لو ان الامة تحزبت حزبين ان يكون قول كل واحد منهم حجة وصوابا ◦ قيل له ان
مذهب [illegible] ولسنا نرضى بخلافه دلالة تقوم عليه الا ان تقوم على العموم واجراؤه على ما لو وجد خطاب الله تعالى مما ينبه عن الوقف
فلم يحب على الصلاح ما ذكره من الغرض بذلك السائل على ما ذكره الشاهد في القول ان هذا القول ما قاله ابي هاشم فيما حكاه عنه على ما تقدم
من الذين يستوجبون الثواب
ونظيرا كما امة وسطا وكذلك جعلناكم ان تجعلوا الاجماع اجماع المومنين الذين يستوجبون ... وهذا يوجب عليكم ان قيل فهذا تطلونها بالاية التي ... في نزاع العموم وليس كذلك
ونحن لو قوله تعالى [illegible] في هذه الجملة دون الامة باسرها ◦ قيل له اما على طريقة ابي علي فانه يعتبر الشهداء الذين قد نطق بذكرهم قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس في نقله والطريق الى تعيينهم وتمييزهم فاعتبر العدالة ولن يعتمد ذلك اقطع بدخولهم في هذه الجملة وحتى لو
تميزوا لجعلت الحجة معقودة بهم دون غيرهم ولا يلزم على ذلك ان يقال فيجب ان تقطعوا على انهم

يستحقون الثواب لا محالة وهذا انما لا يسأل الله فكيف تجيء ورود التعبد وذلك لانه تعالى قد علم حالهم التي تنبئ عن المدح
والثواب دون الباطن الذي لا يعلمه الا الله جل وعز ومعلوم ان الامة لا تخلو في كل عصر من ان يكون فيه جماعة موصوفة بذلك
من كانت احوالهم وان خالفوا قطعا بوجود جماعة صفتهم ما ذكره السائل لم يفد بعد ان لا يكون علينا في تمييزهم وتعيينهم تعبد وانما
اوجب علينا اتباع الكل على ما ذكرناه ◦ واما على طريقة ابي هاشم فانه يراعي اجماع المصدقين لما اعتمده من الخبر الذي فيه لفظ
الامة فيكون قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين مصروفا عن نقل الشرع الى اهل اللغة والكلام في ان الاجماع لمن ينعقد ومن يعتبر دخوله
فيه فهناك نستقصي ذلك ان شاء الله تعالى ◦ فان قال ما انكرتم ان يكون اتباع سبيل
المومنين مشروطا بوجودهم وكونهم فيها جاز ان يخلو بعض الاعصار منهم بان يرتدوا او يفسقوا او يكفروا فيمنع منهم الاطباق على
الخطا وانتم توجبون ذلك في كل عصر ◦ قيل له اذا اوجب الله تعالى اتباع سبيل المومنين ولا تخصيص في ظاهر ما قاله فيجب القطع على انهم
يكونون في كل زمان ليثبت التعبد على الاطلاق وان لا يجوز ما قاله من وجود الردة والفسق باجمعهم ◦ وبعد فاذا حملنا المومنين على
المصدقين فمعلوم انه لا يجوز خلو شيء من الاعصار من جماعة مصدقة بالنبي صلى الله عليه ولو جوز على كل الامة الكبيرة او الصغيرة لم يجز عليهم
الردة التي تنافي التصديق فهم الذين يلزم متابعتهم والقطع على ان ما اتفقوا عليه صواب وجوه هذا ظاهر جدا ◦ وذكر رحمه الله
الاستدلال بالخبر وهو معتمد ابي هاشم والشيخ ابي عبد الله وهو قوله صلى الله عليه لا تجتمع امتي على خطا وفي بعض الاخبار لا تجتمع
امتي على ضلالة ◦ وفي بعضها عليكم بالسواد الاعظم ◦ وفي بعضها من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ◦ وفي بعضها عليكم بالجماعة
فليلزم الجماعة ◦ وفي بعضها من خالف الجماعة مات ميتة جاهلية ◦ وفي بعض الالفاظ من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه ◦ ويروى عنه انه قال ثلث لا يغل عليهن القلب وفيها ذكر لزوم الجماعة ◦ وقال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
لا يضرهم من خالفهم ◦ فقد تروى معنى هذا الخبر بالفاظ مختلفة من طرق كثيرة ◦ ووجد
في بعض الاخبار سالت ربي ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيها ◦ وذلك عام فيجب اذا اتفقوا على شيء ان يقطع بكونه
صوابا لانه اتى بلفظ النكرة والنفي فيعم نفي الخطا عنهم ◦ ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه نفى الخطا عنهم نفيا عاما
وقال انا وان لم نعلم صحته في كل لفظ يروى من هذه الاخبار وابا الجميع عن ان واحدا منها يجب
صوابا ◦ فاذا ادعى فيه صحيح هذا الخبر وفي العلماء من ادعى فيه التواتر ◦ فاذا اكثرت الطرق في هذه الاخبار ولم يثبت من حيث الالفاظ المنفردة دل ليس المعتبر في
علمه قد ماله بمعنى جملتها قد وجد فيه التواتر وقال قد تضمنت معنى واحدا وان لم يثبت من حيث المعنى ثابتا وان لم يثبت الالفاظ
ان يكون في حكم المتواتر المعروف صحته فصار تواتره من حيث المعنى كما ان العبادات من الصلوات والزكوات وغيرها لا يرجع
باب التواتر الا المعنى دون الالفاظ ولا نعتقد ان تدعي الضرورة في ان كان المعتبر بنقله موقوف على جهة التعيين
الى لفظ معين في ذلك لا يصح كما انا اذا عرفنا سخاء حاتم وشجاعة عمرو بن معدي الى ما شاكل ذلك فليس المعتبر والطريق الى العلم بخبر الواحد وان كان في
في ذلك وانا المراعى هو اتفاق الجميع في المعنى وامثال ذلك كثير وعلى نحو هذا اشار رجوع الصحابة الى العمل بخبر الواحد ولو نقله من بعد فلا يكون
واحدا لا يصح دعوى الضرورة على ما تقدم ذكره ◦ وليس يبعد ان يكون هذا الخبر متواترا عند الصحابة والتابعين وان خفي نقله من بعد
الا ان متواترا انما يعرف بحثه باحد الطريقين اللذين ذكرهما ابو هاشم ويكونا العارض الذي نقله من التواتر الى الاحاد دفوع العسر عن
نقلوا بالتواتر بان عرف اجماعهم على العمل بخبره بتصير ذلك وجها في ان نرده جميعا في الاصل على ما نقله من بعد وليس يجب اذا صح
في المتواتر ان يضعف نقله فيعود من باب الاحاد ان يصير الاحاد متواترا لانه ليس يمتنع ان يكون الشيء وان عرف في الحالين ينتقل
عن العلم الضروري الى باب المكتسب لقيام الدلالة مقام الضرورة وهو في كلي الحالين معلوم ◦ واما المنقول بالاحاد فقد جاز
ان يصير متواترا الا انه يقتضي ان الناقلين له صاروا عالمين به بعد ما لم يكونوا عالمين وهذا غير جائز ◦ ما شاء الذي قاله ابو هاشم في تصحيح الخبر فطريقتان احدهما
ان الناقلين له صاروا عالمين به بعد ما لم يكونوا كذلك وهذا غير جائز ◦ وتحرير ذلك ان الصحابة في اكثر الاحوال كانوا تلا من الاصول السنة عليه
ذكره في البغداديات

وكانوا على عادة الحرص على سماع ما يقوله مما له تعلق بالدين وبالاحكام الشرعية ومعلوم ان حجة الاجماع مما يشتد العناية لمعرفته ويقوى التحفظ
لمراعاته فانه اصل يلوي باب الحجة في الشرع بعد الكتاب والسنة المقطوع بها وما هذا سبيله لم يجز ان يرويه الواحد ويسكت الباقون
عن الانكار الا وهو قائمة به الحجة في الاصل كما لا يجوز سكوتهم عن دعوى من يدعي عليهم مسا هذه امر عظيم الا والامر على ما
يدعيه المدعي اذ ذلك من الباب الذي لا يجوز ان يختص بمعرفته واحد من الناس دون جماعتهم مع تعلق التكليف بجماعتهم ومع تنزله
في باب كونه دليلا من ادلة الشرع المنزلة التي ذكرناها فكان الراوي قد ادعى عليهم فكفوا عنا النكير وربما تمثل ذلك في الخطأ وجوب
انكار البعض لولا قيام الحجة به في الاصل بالواحد الذي يحكي عن جمع عظيم امرا لم يكن من باب المعتاد فلا ينكره السامعون او بالواحد
الذي يرويه عن علم كثير لداعي اصحاب مذهبا مستبعدا يختص بروايته دون غيره من العلماء فكما ان ما هذا حاله لا يجوز ان يخفى نقله
وان يستبد بروايته الواحد بل لا بد من ظهوره فكذلك في مسئلتنا ان يتلقى الصحابة ما كان من جهة الرسول صلى الله عليه اولى وحرصهم
عليه اشد فلا يجوز في الاصل الذي يحل هذا المحل الا ينقل نقل امثاله فصار هذا مما يدل على صحة الخبر في الاصل والا وقع الانكار
من البعض على البعض كما يعرف مثله لو زاد واحد منهم صلوة سادسة او ما شاكله . واما الطريقة الثانية فمبنية على ان
الصحابة كانت متمسكة بان الاجماع حجة وناسبة من خالفها الى انه قد شق العصا وفارق الجماعة وحاملة غيرها على ما اطبقت
عليه . وهذه عادة لهم معروفة والعلم بها ضرورة بل هو من اظهر الضروريات وكذلك جرى حال التابعين وقد عرض
من عادتهم انهم لا يجمعون على قبول الخبر ولا يعملون بموافقته مع قيام الحجة به في الاصل فاما الذي هذا حاله فقد كان البعض يعمل
لما كان القوم يختلفون في الفروع التي طريقها غالب الظن على ما تقدم في باب
والبعض يرد بحسب اجتهادهم في حال الرواية بل كان القطع والعلم وعلى هذه الطريقة عرفنا من عادتهم انهم لو نقل اليهم خبر
الاخبار فاولى اذ يستعملوا اهل العادة فيما طريقه القطع وللعادات اصل في الاخبار ويحققنا له انا نرى انا نشتد لما اخبار
بنقص صلوة سادسة او صوم شهر ثان لانكروه ولما قبلوه من حيث عرفنا من عادة الجمع الكثير انهم لا يكذبون الا وهناك داع قد جمعهم
المجتمعين اذا اتفقوا عند ذلك مجموعا على صدقهم من حيث عرفنا ان هذه عادة مدعاة في هذا
ذلك الداعي . فاذا صح ما قلنا دل هذا على قيام الحجة به في الاصل وثبوت ان هذه عادة مدعاة في هذا
والا به فيهم من ظهوره ولما افاقت به الحجة في الاصل فلا يجب اذا لم يعرف من
على العمل بموجب الخبر على التصاعد ان تجتمع فيقع ممتنع تجمعه في كتاب الاخبار ان الامة تجمع
للامة دون سائر الامم . وليس لاحد ان يناقضنا بما تقدم في كتاب الاخبار ان الامة تجمع
حال سائر الامم ما عرفنا من حال امتنا ان نفرح بذلك فيما قلناه . وان كان طريقه غالب الظن لا التواتر كما جاد
ان تجمع على غير الخبر وان لم يقم عند ذلك بصحته وبقيام الحجة به في الاصل بل الحجة اعتقاد والقطع فلابد من
ان يتفقوا اجتهادا وذلك انا نسلك هذه الطريقة فيما كان من باب العمل فاما اذا كان من باب الاعتقاد والقطع فلا بد من
وعلى هذه الجملة قلنا لو نقل اليهم وجوب صوم شهر ... لو جرح بيت
ان يقضي بقيام الحجة به في الاصل بتواتر او غيره . فاذا تقرر في هذه
الاصول . فاذا تقرر في هذه
ان يقضي بقيام الحجة به لكونه من الاصول ... القطع به لكونه من الباب الذي يجب القطع فيه وما شاكله وكذلك فاما
من اضاف الى ما شاكله لانكروه وما قبلوه لما كان من الباب الذي يجب القطع به ... خبر عبد الرحمن وما شاكله
الجملة وثبت انهم عملوا به لاجله لا لغيره وجائز ان يجل عملهم في حديث المجوس خبر عبد الرحمن ... ولا لا
حكم بوجوب الرجم لقصد ما حواه اذا لم ينقل سواها فكذلك الحالة في مسئلتنا وليس لاحد ان يقول فعندكم ان عبد الخبر به كالا
الخبر فلا كانوا اقروا احتجوا على ان الاجماع حجة بتلك الادلة دون الخبر وذلك لانه لم يظهر عنهم الا الرجوع الى هذا الخبر . وليس
يمتنع ان يقع على دليل لم يستدل به الصحابة فان حال الادلة معارضة لحال المذاهب على ما نقوله من بعد فلا يلزمون لاجل ان نقول
فكيف ظهر لنا ما لم يظهر لهم وعلى ان اصحابنا انما ابدوا المناقضة وابدوا الشهادة وغيرها مما كان الاستدلال به مستخرجا
ولا يعلم ما تعلقت به الصحابة والتابعون وانهم ما كانوا يفزعون في الاجماع الا الى الخبر الذي قلناه ولم ينقل عنهم انكار
في الفوائد يدل عليه فيكون ظهرنا فيما يستدل به . فيثبت ان القوم تمسكوا بالاجماع ولم يرجعوا الا الى هذا الخبر وان
غاية ذلك فيما جاء هذا المجرى من كونه اصلا ثانيا للكتاب والسنة ان لا ينقلوا الخبر الا عند قيام الحجة به في الاصل ولا
يمكن ان يقال فانهم يخطئون في هذه العادة لانا لم نبن الكلام على خطابهم او صوابهم

وانما بنيناه على ما تقرر عليه عادتهم من انهم لا يعملون في مثل هذا الباب الا بما ثبت فالمثبت به الحجة فسواء اخطؤا او
اصابوا انما قلناه مستقيم وما طعنوا به لا يؤثر فان قالوا انهم قد اجمعوا على الاخر خبر المخصص والاستثناق فان لم
تقم به الحجة . قيل لهم من اين انهم عملوا بذلك فقط فيقتضي قيام الحجة به بل عملوا بالادلة عرفوا من عمل الرسول صلى الله عليه و... فلما
يدعي صحة الخبر اذا لم يكن لاطباقهم وجه سواه . فان قال ليس يجوز ان اجمعوا على الشيء ثم لا ينقل الينا الوجه الذي جمعهم فكذلك
لم لا يجوز ان يعملوا بموجب هذا الخبر لاجل شيء اخر سواه ولما نقل الينا . قيل له انه اذا لم ينقل اصلا ما يجوز على الاجله
فلان الداعي قد ضعف الى نقله ووقعت الكفاية باجماعهم وليس كذلك اذا احصل الداعي الى نقل ما لاجله اجمعوا لانه
لا يجوز ان ينقل الوجه الذي يصلح ان يكون جامعا لهم ولا ينقل ما لاجله اجمعوا على الحقيقة مع العلم بانهم ما اجمعوا الا
مثل ما نقل . فان قيل هب ان الخبر صحيح فما انكرتم ان المراد به نفي الخطاء الذي هو السهو عنهم قيل له ان لفظ الاجماع يوجب ان يكون منفيا
الا لا مشهوا عمدا . وبعد فان ذلك ينفي عن سائر الامم بل عن كل عدد يكثر فما وجه تخصيص هذه الامة بالذكر . وبعد فما الخطاء
في الحقيقة على المقصود اليه وعلى المسهو عنه واذا لم يعن في الخطاب تخصيص وجب حمله عليهما معا . وبعد فنفي بعض الاخبار نفي
الضلال وذلك لا ينفع على الموجود سهوا وليس يمكنهم ان يقولوا ان الضلال المذكور هو الكفر والشرك لان اسم الضلال يقع على
كل قبيح لانه ذهاب عن الطريقة وعلى هذا وصف موسى عليه السلم نفسه فلما وافقه من الصحابة ... بالله فعلته وهو الضالين بحيث
ان يبطل تخصيصهم بالكفر دون غيره وعلى ان الامة ما اختلفوا لا يكون الا على ما تقول ... الرواية في نفي الخطأ اشهر من نفي الضلالة
فان قيل فان الفعل قد يخرج عن ان يكون خطاء الا الى ان يكون صوابا بل ليس في الخبر ان ما يجمعون عليه صواب بل فيه ليس خطاء . قيل له
الامة كما ذكرته ولكن ذلك فيما يقع على طريقة السهو . فاما ما يقع من العالم به فلن يخرج عن هذين الضربين وقد بينا انهم لا يتفقون
على الشيء سهوا فيجب اذا اتفقوا الخطاء عنهم ان يثبت الصواب . فان قال فغاية ما في ذلك كونه صوابا وليس كل صواب يلزم متابعته
ولا يحل مخالفته كما ثبت في مسائل الاجتهاد والواقع من المجتهدين لانا نحكم فيها بالصواب وان ساغت المخالفة فيها . قيل لما اذا
كان ما يتفقون عليه صوابا وهم متفقون على ان مخالفتهم غير جائزة وما بعضهم واجبة فينبغي ان يكون هذا ايضا صوابا ولا
شبهة فيما قلناه لان عادة الصحابة جارية بانهم يثبتون المفارق لتولع الحرمة الاثم مشهود به فيجب ان يكونوا موجبين لهذا عنهم
وهذا ظاهر . فان قيل فهذا ينقض كونهم مصيبين فيما يتفقون عليه في الوقت الذي دفعهم النبي صلى الله عليه به دون ما بعده . قيل
له ليس في الظاهر تخصيص فيجب ان نتفق به الاوقات بل حمله على كل حال وقد ذكره صلى الله عليه بعض الالفاظ ما كان الله ليجمع امتي على
حاله استقر ان الاجماع . فان قيل فهلا كان المراد به الاخبار بان الله تعالى اباحهم على الخطاء ونبه بالثاني احتجاجهم على الخطاء والعلوم يلقون
الخطاء . قيل له نحن نجمع بين الخبرين فنبني باحدهما جمعه تعالى اباهم على الخطاء ما قلناه يبطل تخصيص هذه الامة لانه جاز ذلك محال شبابهم
احد الخبرين على انه لو لم يحمل قوله لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وتجد ان يريد عليه السلم بذلك انه تعالى لا يهملهم ولا يعريهم من
الامم على الخطاء لا يحتمل الاجاد على الخطاء كالا يحتمل الجموح . وتجد ان يريد عليه السلم ... خطاء دون ما لا يعرفونه . قيل له ليس
الالطاف وانواع الهدى . فان قيل الغرض انهم لا يجتمعون على الخطاء الذي يعرفونه ... على ما يقولونه ويفعلونه يلتفعون الا دله كالمعلم
في الظاهر تخصيص . وغير ممتنع ان تدل الدلالة من جاهد جاعد انهم في كل ما يقولونه ويفعلونه ... فقد استدل ابو علي بقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط هو الخيار والعدل
ممتنع مثله في الاحاد الذي هو ... فقد استدل ابو علي بقوله ... قريش يعني من خيرهم
وعلى هذا قاله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم ... اي خيرهم . وقيل انما الزمهم الله تعالى حجة اذا شهدوا يجب ان لا
يخرجوا عن الوسط فهو العدل من كل شيء فاذا جعلهم الله تعالى حجة اذا شهدوا يجب ان لا

يخطئوا في الشهادة لمن يشهد الله لا يجوز ان يكون مخطئين • يبين هذا انه قد قرن الى ذكرهم ذكر الرسول عليه السلام
فكما انه لا يجوز ان يخطئ [illegible] كما ان قوله حجة فكذلك قولهم • وقال رحمه الله ان الله تعالى
قال في قصة عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم فكان الشهيد دون الامة وكان
محمد صلى الله عليه شهيدا او امته شهداء • وقال ايضا لو جاز الخطأ عليهم فيما يشهدون به لاحتاجوا الى غيرهم من الشهداء
فيؤدي الى ما لا يتناهى او يكون من خطأهم لا يخطئون فيما يشهدون به وما يقتضي ذلك في البعض يقتضيه في الكل • وقد
اعترض الشيخان ابو هاشم وابو عبد الله الاستدلال بذلك وقالا ان الذي يعتبر في الشاهد من العدالة هو في حال الاداء لا
في حال التحمل وانما اراد الله تعالى بذلك كونهم شهداء في الاخرة وانما يجب ان لا يكونوا مخطئين في الاخرة لا في الدنيا وهذا مما لا يمنع
ان الاجماع حجة • وبعد فان وقوع الصغيرة من الشاهد لا يؤثر في حال شهادته لانه لا يبطل العدالة وانما الذي يبطلها
الكبائر فلا جاز ان يتفقوا على خطأ هو صغيرة ولا يؤثر في حال شهادتهم وليس الذي لاجله جعلنا قول الرسول صلى الله عليه
حجة فيما يقوله انه تعالى قد جعله شهيدا بل لاقتران المعجز بكل خطاب منه اما على التفرد او النبوة فكشف ذلك عن صدقه
وليس هكذا حال الامة وعنوا واجاب ان تحتاجوا الى شهداء اخرين حتى يؤدي الى ما لا يتناهى كما لم يجب مثله في الرسول ورد بما قال
بعضهم ان الاية لا تدل بظاهرها على ما يريدونه لانه لم يبين انهم يشهدون بماذا او في اي حال فيجب ان يكون مجملا وقال اخرون
ان الاية تدل على انهم لا يخطئون فيما يشهدون به • وقال اخرون ان هذا يوجب ان كل واحد منهم شهيد فيكون قوله حجة
فمن اين ان ننزع الخطأ عنهم فيما يفعلونه او يقولونه لاجل
وهو ما ينقلونه عن الغير ويشهدون به على الرسول عليه السلام [illegible] حيث يسقط عنه كثير من الاعتراضات
هذه الطريقة • وقد حرر قاضي القضاة رحمه الله هذا الوجه من الاستدلال [illegible] فكل من اللطف ما صار داعيه عدولا اختيارا وان كان قد
وهو انه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا • والغرض بذلك [illegible] في كون خبره صدقا لهم على انه تعالى قال
قيل المراد به الاسم والحكم واي هذين كان فلا بد من ان يكونوا بهذه الصفة [illegible] ولا يجوز ان يجعل الشهيد شهيدا الا اذا علم من حاله انه لا
لتكونوا شهداء فبين انه انما جعلهم بهذه الصفة ليصيروا شهداء [illegible] والتعديل فلا يجوز ان يعدلوا الا من يغلب على ظنهم انه لا يواقع
شيئا من القبائح الا ترى انه اذا تعبد الحكام بالتزكية [illegible] وحتى لو عرفنا من حال الشاهد ما ينافي الشهادة لما جاز ان نجعله
شهيدا حتى لو غلب في الظن خلافه لم يكن يجوز لهم هذه التزكية [illegible] حاله ما ينافي العدالة فاذا كان تعالى عالما بالبواطن
شهيدا وكذلك الحال فيمن نصب اماما انه يجب ان يرجع الى من لا يعرف [illegible] كما اذا غلب في ظننا لتعذر العلم [illegible]
فغير جائز ان يجعل الشهيد شهيدا مع علمه من حاله بان يواقع القبائح عمدا او خطأ [illegible] وعلى ما فيه باطنه ظاهره كما ان المأخوذ
وعلى هذه الطريقة نقول لو كان في الاية ما يثبت منصوصا عليه للزم القطع على عصمته [illegible] فيما يشهدون فيه بل خلاف ذلك
علينا البعض لمن نعلم في الظن من حاله واذا تقرر هذه الجملة صح انه لا يجوز عليهم الخطأ [illegible] وحال الاداء فيمن جعله
في الصغائر والكبائر وبطل ما قاله ابو هاشم انهم شهداء في الاخرة وهي حالة [illegible] لا فرق بين حال التحمل وحال الاداء
الله تعالى شهيدا ونصبه من النصب ولاجل هذه الطريقة لم يجز للحاكم ان ينصب لتحمل الشهادة الا من هو عدل عنده فاما غيره فلا يجوز
ان يثبت لتحملها ولا لادائها • وبعد فان الظاهر لم يختص الشهادة بحال دون حال فاما ان يحمل عليهما او يكون حمله على ما يفيد حكما شرعيا
فيكون للشهادة فائدة [illegible] اولى من حمله على ما لا يفيد ذلك وانما يفيد تبكيت العصاة وتقريعهم [illegible]
العرض فيه حاصلا بحسبه وبعد فان كان تعالى انما جعل الرسول شهيدا علينا فيما نقوله ونفعله من موجبات الشرع فكذلك يجب
في الامة لانه قد ذكر اللفظ واحدا وليس يصح ان نعلم كونهم شهداء لا يجوز عليهم الخطأ بهذه الطريقة من الاستدلال
وان كنا لا نعرف ان الرسول صلى الله عليه مختص بذلك الا باقتران المعجز به فلا يقدح ما قالوه ولا يخالف ذلك انهم يشهدون
[illegible] ان يجعل الامة [illegible] قوله جل وعز ويكون الرسول عليكم شهيدا

مجالا بل جعل على شهادته في الاحكام فكذلك في مسئلتنا • واما شهادتهم بما يقتضي من جهة النقل ووقوع العلم الضروري فليس
ذلك هو قولهم وكونهم وسطا فاذا علق تعالى بهذه الصفة فيجب ان يكون الغرض ما لا يثبت بالنقل ووقوع العلم الضروري
لولا كونهم عدولا وليس هذا الا فيما قالوه وفعلوه دون ما يتعلق بنقل الاخبار • فان قيل فيجب ان يكون كل واحد شهيدا في الرجوع
الى قوله • قيل له ان الحكم معلق بجماعتهم دون كل واحد منهم فيجري مجرى تعليق الحكم بالشاهدين ان كل واحد منهما لو انفرد لم يثبت به
هذا الحكم ويعارض قوله اقتلوا المشركين على ما سلف الجواب • فان قيل ان الامة [illegible] ليسوا بهذه الصفة بل فيهم فساق وقعنا في
تأول فكيف يصح التعلق بظاهره قيل له اذا كان هذا الوصف لا يثبت في جماعتهم جعلناه مصروفا الى قوم مخصوصين بهذا الوصف فيصير
الخطاب كانه خطاب لهم خاصة دون غيرهم وهذه الطريقة واجبة في كل خطاب عام تناول ما لا يصح شياعه فيهم انه خاص على
من يصح فيه ذلك مثل قوله جل وعز يا ايها الناس اتقوا ربكم وكقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الى ما شاكل ذلك • فان
قيل فهذا انما يقتضي كون اجماع الصحابة حجة لان الخطاب خطاب لهم ولانهم الموجودون في حال الخطاب وقد قال تعالى وكذلك جعلناكم
[illegible] ويكون الرسول عليكم شهيدا وهذا ايضا خطاب للموجودين دون من ياتي من بعد • وبين ذلك ان الاية واردة في قصة القبلة [illegible]
سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فكانه اراد من صلى الى القبلتين • قيل له لو دلت هذه الاية على ان اجماع الصحابة حجة
لامكن ان يثبت اجماع غيرهم حجة بما قد صح ان الله تعالى قد جعل في كل عصر شهداء فاذا كانوا حجة لكونهم شهداء لله فكذلك كل اهل عصر اذا
[illegible] المؤمنين بذلك • وقال وجيء بالنبيين والشهداء وقال ويقول
تعالى قال والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم • واظهر من ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا الى قوله
الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم وقال يوم يقوم الاشهاد • ولا شبهة ان خطابه تعالى بهذا الجنس لا يرجع الى الموجودين من المؤمنين بل
ليكون الرسول عليكم شهيدا وتكونوا شهداء على الناس [illegible] اذ كان الغرض اهل كل عصر دون عصرهم
هو على العموم وبين صحة ما قلناه انه لما ثبت عموم قوله جل وعز لتكونوا شهداء [illegible] على ان الرسول عليه السلام لم يبين شهادته على قوم
بل لا بد فيما جاء في هذا الحمل [illegible] على العموم [illegible] فقد ذكر في الاية ما يدل على العموم بقوله سبحانه قل لله المشرق
دون قوم وكذلك يجب في الامة • واما ما قالوه ثانيا فهو ابعد [illegible] وبين هذا انه لو كان على ما قالوه لوجب ان يقتصر [illegible]
دون قوم [illegible] وكذلك جعلناكم امة وسطا • وبين هذا [illegible] فيجب ان يجعل الكلام الاول مستقلا بنفسه ونجعل الثاني
والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم [illegible] فيجب ان [illegible] فيما يشهدون به مصيبون • قيل له لانهم يتفقون
الى القبلتين ولا خلاف ان جملة الصحابة قد ابتدأوا بهذا الخطاب اذا ثبت انهم فيما يشهدون به [illegible] بوجوب متابعتهم على ما يتفقون له
امرا كلام فبطل هذا الطعن • فان قيل فلماذا يلزمنا متابعتهم [illegible] ولا بد من كونهم محقين فيما [illegible] واتبع سبيل من اناب الي فامره
على ان مخالفتهم على ما لا يجوز فيصير ذلك شهادة منهم [illegible] حسنا • ثم قال من بعد ذلك [illegible] على مثل ما دل عليه قوله تعالى ويتبع غير
واصرح ما قد استدل به في المسئلة قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا • ودلت هذه الاية على مثل ما دل عليه اية المشاقة من انه اراد
الله تعالى باتباع سبيل المنيبين كما امره بالبر لوالديه والاحسان بهما • وقد سئل عن هذا كما سئل عن اية المشاقة [illegible] بالوالدين ولكن ذلك تخصيص
سبيل المؤمنين لان المنيبين الى الله تعالى هم المستحقون لثوابه [illegible] من الجواب فهاهنا يصح ذكره هاهنا ولا يصح ان يقال
واتبع سبيل من اناب فيما به يصير منيبا او [illegible] الى بعض • وما قدمناه من الجواب [illegible] ومن خالف في الاجماع يقول بان اتباع
لا يقتضيه الظاهر وبعض الكلام لا يفتقر [illegible] ان يكون على الذنب • ومن خالف [illegible] طاعة لله تعالى وفي ذلك ابطال مذهبه ايضا • فان
فان الامر عندكم ليس يقتضي الوجوب [illegible] اتباع سبيلهم طاعة لله تعالى لكونهم من جملة المنيبين وقوله من اناب هو
سبيلهم فيجب [illegible] على حاجة الى ان يكشف [illegible] الحال ومن هو بهذه الحال [illegible] انما يامرنا باتباع
قيل فهذا يقتضي ان يتبع سبيل من تقدم • قيل له قد اجبنا عن ذلك بانه عموم على العموم

سبيل من اناب الى موقوف على تعرف من هذا لا يفتى الاداجماع الامر فيه على ما نقوله   واعلم ان بعض اهل الحديث ذكر في الكلام على هذه الاية
ما معلوم ان هذا اللفظ الذي هو قوله من اناب يطلق ولا يراد به العموم بل ينصرف الى الاحاد كانصرافه الى العام • فان القايل يقول
اتبعت سبيل من اناب الى الله ويريد به الواحد ويكون كلاما صحيحا   فيجب ان نجعل قوله كل واحد حجة • واما الجواب عن ذلك
بان ظاهر قوله من اناب يفيد الجنس لعدم التعريف فان صح ذلك امكن التعلق به وهو قريب •   واحد ما استدل به قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وانهم عند الاجماع معتصمون بحبل الله فيجب ان يكونوا حجة وهذا تعويل على مجرد
الدعوى • ما فرق من ذلك في الاستدلال من هذه الاية هو انه تعالى نهى عن التفرق والنهي عنه امر بالاجماع لانهم لا ينفكون عن التفرق
الى الاجماع فلو كان اجماعهم يجوز ان يكونوا مخطيين في تفرقهم فقد يكونوا مدفوعين الى ان لا ينفكوا عن القبيح ولا تخلص من ذلك
الا ان القايل ان يقول انهم وان لم ينفكوا عن
الامان يجعل حال الاجتماع خلاف حال التفرق   وفيه ما يريد من كونهم حجة
التفرق الا الى الاجتماع ينقسم حاله فربما كان اجتماعا عن دلالة فيكون حقا • وربما كان لا عن دلالة فيكون خطا   والذي
اقتضى الظاهر انهم لا يتفرقون فيجتمعون على الاعتصام بحبل الله تعالى ثم ان انهم لا يجتمعون الا على هذا السبيل عند عدم التفرق
واذا كان كذلك بطل القول بان الاجماع على كل حال حق ولا ادى الى ان لا ينفكوا عن القبيح لانا قد بينا انفكاكهم عنه • وقوله
اذ كنتم اعدا فالف بين قلوبكم انما ينبي عن زوال الشحنا عنهم فاما انهم حجة فيما نقوله فلا •   واحد ما احتج به شيوخنا وذكره هو
ايضا في ذلك الشرح وان استبعده في المعتمد هو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فاوجب تعالى بهذه الاية الرد الى الله عند التنازع والاختلاف وجعله شرطا فلو
كانوا عند عدم التنازع والاختلاف لا يثبت الحجة بقولهم وجب الرد في كلي الحالين لم يكن لتخصيص ذلك بالتنازع معنى فيجب ان
يكون الفايدة انهم عند زوال التنازع حالهم خلاف حالهم عند ثبوته • وذلك لا يكون الا لان اجماعهم حجة   فتكون حالهم وقد اجمعوا
لا تحالهم وقد تنازعوا وعند من خالف ان الامر فيهما سواء في وجوب الرد   ونحن وان كنا لا نقول بدليل الخطاب في اللغة
فقد نقول بانه اذا لم يفد تعليق الحكم بشرط الا لان ما عداه خلافه فذلك ~~وجوب الرد~~ واجب ولا فايدة ههنا الا على ما
نقوله من ان حال الاجتماع خلاف حال النزاع • وقد سيل على ذلك عن قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا واذ
اكراههن على البغا لا يجوز اذن التحصن او لم يردن   فكذلك الحال في قوله تعالى فان تنازعتم في شيء   واجيب عن ذلك بانه تعالى منع
ولي المراة او سيد الامة عن ما يتضمنه اول الامر من ان يكرهها على البغا واراد ان يمنعها عن التزوج وقد اراد ذلك ومطلقه يجري مجرى
اكراهها على البغا ومعلوم ان العضل لا يثبت الا اذا ارادت التعفف بالازواج • فاما اذا لم ترد ذلك لما بيناه فلا يثبت
الاكراه على الخيانة فعلق ذلك بتثبت فايدة سوى ان تعلق على ان ما عداه خلافه وهو ما بيناه من ان عضلها لا يتم الا عند ارادتها التزوج
وليس كذلك الحكم في مسلتنا لانه لا فايدة في اشتراط التنازع فيها يرجع الى وجوب الرد سوى ان حال الاجتماع خلافه • وهذا اقرب
ان لم يكن في التفاسير ما يمنع منه • والمذكور في ادلة القرآن انه ذكره من حيث ان الاكراه في الغالب لا يكون الا من ارادة التعفف
ولم يورده مورد الشرط وليس كذلك في قوله فان تنازعتم في شيء • فان قيل فيفسر الاجماع ما قد وقع التنازع فيجب الرد اليه
تعالى والى رسوله صلى الله عليه • قيل له لا حرم انا نرده الى كتاب الله تعالى فوجدنا الاية دالة على ان الحالة التي يتفقون يجب خلاف
الحالة التي يتنازعون وليس الموضوع بالرد الا في الكتاب فقط على ذلك الحكم لا تحتمل ويكفي ان نجد فيه دلالة على الحكم على ابي وجه
كان • فان قيل فلو كان الاجماع يصير حجة للوجه الذي ذكرتم من عدم التنازع لوجب فيما لا نعلم من الامة فيه خلاف
ان يجعل اجماعا • قيل له انهم متى لم يتكلموا في تلك الحادثة او لم يتكلم العلما فيها الا ان يعلم انهم متى تنازعوا فانه قيل فكان يجب
المباحثين في المسئلة ولم يتنازعوا تعلق بعض الوجوه فجعله اجماعا على ما سيجي من بعد • فان قيل فكان يجب انه ينبغي ان يعلق
ان يجوز الاجماع كقول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه ان يقطع عنده التنازع فكان يجب ان يصيغه تعلق

اليها   قيل له ان الرد الى قوله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه ممكن على كل حال وانما يجب في الاجماع ... ده وتقرر في الاصل
موقوف على عدم المنازعة ثم في الثاني متى وقعت المنازعة تأتي الرد والقطع • فان قيل فلا اجماع عندكم لا يعد
الا عن دلالة من الكتاب والسنة فالرد اليه رد اليها • قيل له انا نستغني بمعرفتنا بالاجماع لاجل اجمعوا فلا نحتاج الى مراعاة تلك
الدلالة وحل محل نص الرسول عليه السلم انه قد دع علما بقوله تعالى في الاية اولي الامر وهم امرا السرايا وغيرهم على ما اختلفوا فيه فكانهم
قال فان تنازعتم في شيء مما يلزم فيه طاعة اولي الامر فردوه الى الله • قيل له ان الكلام الاول مستقل بنفسه لا يفتقر الى تعليقه بما قبله
ولا الثاني يفتقر الى تعليقه بالاول • وان قيل فلو دل على الاجماع لكنا اذا اتبعنا المجمعين فقد اطعنا الله ورسوله فصار
الثاني داخلا تحت الاول • قيل له وما في ذلك ونحن اذا وجدنا النص في الكتاب والسنة عرفنا الطاعة بظاهر ذلك • ومتى تحقق من باب
الاجماع عرفنا بالاية انه حجة لانه امر بالرد ثم الحقناه بكونه طاعة لله تعالى فيكون دخوله تحت الاول بواسطة • واستدل
الكثير من الناس بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فمدحهم بما يقتضي كون فعلهم وقولهم
صوابا وهذا ما يضعف وذلك لان الاية انما تدل على ان ما يامرون به فهو معروف وما ينهون عنه منكر فاما ان ما هو خارج عن ذلك
الامر والنهي لا يكون خطا فانه يجوز لا يكون الا صوابا • وبعد فانهم قد يكونون خير امة وان وقع منهم الصغاير لا تاثير ذلك في كونهم نقصان الثواب
وقد يجوز مع موافقة الخطايا ان يكون حالهم وافقا في الثواب اذ يدين من حاله فصار ان دل على شيء دل على انهم لا يقدمون على الكباير
التي تخرجهم عن انه يكونوا خير امة كما نقول مثله في الرسول صلى الله عليه لا يحجبهم ان يواقعوا الصغاير • وبعد فانه يقتضي تقدم العلم بالمعروف
وبالمنكر لا ان يامرهم يعرف انه معروف او ينهاهم يعرف انه منكر وقد قال الله يقتضي ان كل واحد منهم حجة لانه اذا جعل خبر امة ما دامهم يجب ان
يكون لجماعتهم   ويقال ايضا انه يقتضي ان على الامة بهذه الصفة على ما خلافه ويقتضي ان يعرف اجماع الموجودين حال الخطاب هذا الحد • وهذه
الجملة من الاعتراض قريبه • وانما يوثر في الاستدلال ما قدمناه • وقد استدل بقوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فبين
انه ههنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ويقوى ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم
من ناواهم الى يوم القيمة • ولقايل ان يقول لم يبين في هذه الجملة ان الامة المذكورة منهم امر الا سر اما الحق او غيرها او كذلك قوله لا تزال
الطايفة من امتي لانه لم يعين ولا بد من انه يريد به طايفة بعد طايفة وعلى كل حال فليس الخبر مما يقطع بصحته ولا فيه اكثر من بيان حق بعض الطوايف
وعلومهم على غيرهم وظهورهم على الحق فمن اين دلالته على الاجماع • واستدل بقوله تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم
فيجب فيما زال فيه الاختلاف ان يكون حقا لانه تعالى قد قال ولذلك خلقهم وهذا يقتضي كونه رحمة من عنده تعالى ونهاية في الحق والسقوط لانه انما
يبين انه للرحمة خلقهم واذا دان من كلفته فانما كلفته تعريضا لهذه المنزلة وليس في ذلك انهم اذا اطبقوا على شيء فهو حجة • وقد حكي عن ابي
القسم البلخي انه دل على الاجماع بان النبوة قد صارت مختومة بنبينا صلى الله عليه فلو لم يكن اجماع امته حجة لكان يودي الى دروس شريعته
وان لا يتمكن من الوقوف عليها بتراخي الدهر فيجب ان يكون اجماع كل عصر حجة على ما
تقوله   وهذا بعيد لانه تعالى قد لا يستغني بالكتاب والسنة المقطوع بها وما تواتر النقل فيه عن الاجماع وما لا يرد شيء من ذلك عليه
فهو مبقى على حكم العقل فلا يجب كون الاجماع حجة لاجل ما ذكرته • وبعد فانه لا تاثير لكون هذه الشريعة بعد ما يلزم رد اما ولا يلزم رد الجملة
لمن العلة التي ذكرها من عدم الوقوف عليها لا تعرف بين قليل المدة وكثيرها وبعد فكلام يجب عصمة انهم لا انبيا ما دام التعبد قائما
بشرعهم فكذلك لا يجب عصمة هذه الامة وان اتصل التعبد بشرعنا • واحد ما يقال في ذلك انهم على اختلاف احوالهم وتفاوت
دواعيهم وهممهم لا يجوز ان يجتمعوا على الخطا ليس ذلك انما يجوز في الاحاد دون الجمع الكثير • وهذا ضعيف جدا لانه انما يمتنع
ان يتفق الكل لا لوجه من الوجوه فاما اذا كان هناك ما يجمعهم فهو جايز والحكم يقول ان الذي يجمعهم هو شبهة او
ماشا كلها • ومن يجعله هذا انما ذكره من العلة لا يختص هذه الامة • وهلا قيل بان اجماع كل الامم حجة ورجح بل يجب في كل
بلده وكل محله ان لا يتفقوا على الخطا ثم ما قالوه وليس يشبه اجماعهم على حكم في حادثة اجماعهم

على ... لا نا نعلم انهم لا يتفقون على الكذب ونعلم جواز ان يخطئ الجمع الكثير اتباعا الشبهة ... اهل كل بلد واهل كل
محلة على ما قلناه • قد حكي عن القاساني انه قال لا يجوز ان تكون الامة قد خلت باسرها بعض الاحكام الا على طريق الذين
ليس يخلو اما ان يتبعوا تقليدا او ... وهذا لا يجوز لانهم قد اختلفوا في جواز التقليد وكان يجب ان يتبعوا الا قول ...
الى غيرهم ولا يجوز ان يكونوا اتبعوا في ذلك شبهة والا لزم ظهورها فليس الا انهم اتبعوا لاجل دلالة فهو قولهم وهذا انما
لا يصح لانه يقال ولو كان اجماعهم عن دلالة للزم نقلها وظهورها وعلى انه يجوز ان يتبعوا التقليد مع اختلافهم فيه بان
يعتقد بعضهم فيما هو تقليد انه ليس بتقليد • وبعد فانه يلزم في سائر الامم ان لا يتفقوا الا لدلالة وقد عرف خلافه
واصلها قبل في ذلك ان امة نبينا صلى الله عليه قد هجروا اللذات وفاتوا قوة الا وطان وتحملوا المشاق في هذه العبادات
ولا يجوز ان يقولوا ذلك الا عن دلالة جامعة لهم عليه • وهذا ايضا يوجب مثله في سائر الامم بل في كل جمع من هذه الامة
فصح ان الاجماع هو من جهة الشرع بالوجوه التي تقدمت • فاما من خالف فانه يحتج باشياء منها قوله ان الجماعة العظيمة
العدد لا يجوز ان يقع منها الاتفاق على شيء واحد كما لا يقع منهم افتعال كذب وما شاكله لان دواعيهم مختلفة وهممهم متفاوتة
وشاكلهم متباينة • وهذا يقتضي ان لا وجود لما قلتم ولو كان محمد من حجج الله تعالى لكان ينبغي محنته وحصوله • والجواب ان هذا اعتبار
ممتنع في الجمع الكثير اذا كان هناك داع جمعهم وعلى هذه الطريقة صح اجتماع الخلق في الاعياد والجوامع وغيرها لداع ديني
وصح ان يجمع الخلق الكثير لشبهة فاذا صح هذا فهو في الدلالة التي تجمعهم اجود واولى وهذا ظاهر • ومنها قولهم انه اذا لم يقع
منهم الاتفاق على امر واحد فيما يتصل بمصالح الدنيا وما لا ازاله في الحروب وكذلك في باب الدين لا يصح اتفاقهم على امر واحد قولا او فعلا وهذا
ايضا انما يصح بالطريقة الاولى وجوابنا قريب مما تقدم • وذلك انا نقول لو كانت هناك امارة يظهر للكل لصح اتفاقهم على شيء واحد
والمنع لا انهم لا يجوز اختلاف الامارات بهم وعلى هذه الطريقة اذا ظهرت الحال في امارة الفرز اشترك الكل في التحرز منه وهذا
واضح ولا يجوز ما ذكرناه يجتمع العقلاء عند ما ينوبهم نائب فيتفقوا ويتشاورون ولا يكون الغرض الا الاتفاق على رأي
واحد فلو اتفق ذلك عن هذا الاجماع معنى ومنها قولهم انه لو لم يجز على امتنا الخطأ لوجب ان تشاركهم سائر الامم في
امتناع الخطأ عليهم لان احوال الامم لا تختلف فيما يتعلق بالدواعي والعادات • والجواب ان العقل كان يجيز الخطأ على هذه
الامة تجويزه على سائر الامم وانما السمع هو الذي دلنا على اختصاص هذه الامة بما ليس لغيرها من الامم فصار كذا السمع في
يختص بعينه على انه لا يختار مواقعة الكبائر او لا يختار الكذب اصلا وان كان العقل لا يعرف بينه وبين غيره • ومنها انه اذا جاز
الخطأ على كل واحد منهم جاز على جماعتهم اذ جماعتهم ليس الا الاحاد ولو امتنع في الكل لامتنع في كل واحد حتى تثبت العصمة في الاحاد
فيما يختص بالجماعة • وجوابنا ان حكم الاحاد خلاف حال الجماعات الا ترى انا نجوز في كل واحد من الناس السهو عن تعمد اوان
يصح على كل واحد ان يخطئ او غيرها ولا يجوز ان يتفق الجمع الكثير على ذلك • وهكذا الحال في المستدل بطريقها انه لا يجاد الجماعة الكثيرة على صدقهم
الناس لا يجوز ان يتشدد ولا يتفق من الجمع الكثير انه لا يبدلوه ولهذه الطريقة صح ان يستدل باخبار الجماعة الكثيرة على صدقهم
اذا كانوا على صفات مخصوصة وتعذر في الاحاد فاذا كان من جهة العادة انه يتنافى حكم الجماعة وحكم الواحد فكذلك لا
يمتنع من حيث الدلالة ان يدل من حال جماعة على رفع الجواز الذي يثبت في الاحاد وانما كان يمتنع ذلك لو قطعنا في كل واحد على
الخطأ فكان يتعذر نفي الخطأ عن جملتهم • فاما مع التجويز ولا قطع فلا مانع مما قلناه • وعلى نحو ما ذكرنا فانه لا يلزم في الشبه
على ان جماعة الملك وجماعة الرسل لا يختارونه ما يبطل احكامهم وان كانت هذه الطريقة مجوزة في غيرهم وليس المرجع في
هذا الباب الى ما يتعلق بالقدرة وانما هو فيما يتصل بالوقوع والحصول فبطلت هذه الشبهة • ومنها انه اذا كان الاعتبار
بالاجماع لا بد ان يعرف من وافقه من الامة انتشر ولا يستقر اصلا لانا نحتاج في القول الذي اتفق عليه اهل هذا العصر ... من جملة
الشائعة لهم وكذلك فلا بد من ان ينظر من الحوادث حالا حالا لانهم ...

الامة فكيف يجوز ان يتعبد بما جرى هذا المجرى • والجواب انا لا نعتبر بالاجماع الا من كان موجودا في العصر دون من يوجد الاخر
التكليف على ما يتصل من بعد فعلى هذا يسقط السؤال • ومنها انه لا طريق نعلم به اتفاق الامة في الوقت الواحد على شيء لتباين
مساكنهم وتباينه فاصلهم بالمشرق والاخر بالمغرب وليس احد يحويهم بل يخرج الاقوالهم فكيف يجب التعبد بذلك
والجواب انا اذا كلفنا الرجوع الى اتباع سبيلهم فلا بد من ان يكون لنا الى معرفة ذلك طريق فلا يصح ما طعنت به هذا والوقوف
على مذاهبهم ممكن لمشاهدة البعض ونقل البعض عن البعض كما يعرف مذاهب الناس في البلاد التي يغلب عليها الجبر او
الخارجية او غيرهما من المذاهب وان كانت مشاهدة الكل غير حاصلة • وهكذى نعرف في زمن محصور ما انه ذي قوم بهذه
الطريقة • وبعد فاذا كنا نقتصر في الاجماع اجماع العلماء فهو امر اظهر فان مشاهدتهم ممكن وعددهم محصور ولئن لم يشاهد الكل
امكننا ان نعرف بالنقل عن البعض وبمشاهدة البعض فقد بطلت هذه الشبهة التي يذكر نها وصح ما اوردناه من الحجة

باب في ان الاجماع حجة في كل شيء او في شيء دون شيء

في اجماع الامة وبالله التوفيق • فيتبع ذلك ان كل شيء اتفقوا عليه
الاصل في هذا الباب انا قد قدمنا الدلالة على ان الاجماع لا يتفق على ما هو خطأ
فهو صواب والخطأ فيه مرفوع لكن ليس كل ما كان صوابا فهو حجة فيصير اجماعهم حجة في بعض ما يتفقون عليه دون بعض وان
اشترك الكل في كونه صوابا وانما صح لنا هذا الفصل لان كونه صوابا يرجع اليه وكونه حجة يوجب على الغير المتابعة فكان معنى احدهما
غير معنى الاخر • فاذا صح ذلك قلنا ما لو لا تقدم العلم به ما صح كون الاجماع حجة فيه نحو العدل بالتوحيد والعدل
والنبوة لانه يجري مجرى الاجماع يتفرع على ثبات صحة وما ليس هذا حاله صح العلم به بالاجماع على اي حال كان عقليا او سمعيا لكن الذي يراد بالاجماع
هو السمعيات دون غيرها • فلهذا قال في الكتاب ان الذي يصح ان يعرف باجماعهم ما كان طريق العلم به السمع ولا يجوز ان يريد بذلك ان
كل ما كان طريقنا الى العلم به السمع تجب معرفته بالاجماع لانه يوجب عليه في نفس الاجماع انه يصح ان يعرف بالاجماع وهذا محال فلا بد من ان يكون
المقصد به ما سواه وان يكون قد نبه على ان الاحكام التي تصح معرفتها بالاجماع من اي قبيل هو لان كل السمعيات تعرف بالاجماع وما في
منزلته معقولة فلنا ان الذي يثبت بالقياس من هذا القبيل فكذلك الحال فيما قاله في الكتاب فلا يجوز ان يدعي عليه المناقضة لانه قد نبه على
ما اوردناه فاذا انفردت دلالة الاجماع ولن تكون لا بعد زوال الوحي امكن ان يعرف السمعيات على اختلاف احوالها فمتى وجد
الاجماع حاصلا في شيء من الاشياء من امة الدين فهو حجة لا محالة وهذا ظاهر • فان اتفقوا على شيء يتصل بالاراء في الحروب ومصالح
الدنيا وما يتعلق بمنافعها ومضارها فقد يكون به حجة فيه حتى لا يجوز مخالفتهم اولا • فالذي قاله في الكتاب ما اشار في الشرح ايضا
انه يجوز فيه المخالفة ولا يكون حجة • وقال في كتابه الكبير الذي سماه السلطانية انه لا يجوز مخالفتهم فكلامه مختلف وفيه بين اصحابنا
وغيرهم من اهل العلم اختلاف على هذا الحد وقد كان رحمه الله يقول في بعض ما درس هذا الكتاب انهم اذا كانوا في الدنيا ونظر
من اجمعتهم جابره وان تنقول القول به وقطعوا على انه صواب لم يجز مخالفتهم • وان حكم الرسول ايضا هو الحجة • وهذا قريب
ما ذكره في النهاية لانهم لم يشيروا القول لا يجعل ذلك اجماعا منهم ولا يعد سبيلهم لا احتمال ولا موجب للقطع بالمرجع
قد جعلوا حجة فيما طريقه الدلالة التي ينبغي اجماعهم الينا وفيما يتصل بالاراء في الحروب وغيرها فاما وجه قوله في الكتاب فهو انهم
فيه الى امارات تقوى الظن فيجب ان لا يلزم اتباعهم وبين ذلك انه لا يجوز ان يزيد حالهم فيما يتفقون عليه على حال الرسول
صلى الله عليه • ومعلوم انه يلزم منا بعده في احوال الدنيا التي طريقها الامارات وانما كان فيما يتصل بالدين فلذلك حالهم لا
نزلت لما نزل منزلا قال له اصحابه ان كان ذلك عن وحي فالسمع والطاعة والا فليس هو منزل مكيدة • وهكذى لما منعهم عن
تابير النخل شيصت قال اذا امرتكم بشيء من امر دينكم فاتبعوه • وما كان من باب الدنيا فعليكم بما تعرفونه الى كلام
هذا معناه وليس لاحد ان يقول قد تستند امور الدنيا الى دلالة ما لا مادة ...

التي يعلم وجوب القواعد بها لانه اذا كان كذلك كان الطريق اليه العقل ولا تاثير للاجماع فيه ومما يبين صحة ما تقدم انما طريقه مصالح الدنيا
لا يكاد يقع منهم القطع فيه على وجه يستقر سبيلهم عليه بل المنعوت من خلافه بل لا يمتنع اختلاف ذلك بالاوقات والاحوال فيجب
جواز ذلك فيه لا كاحوال الدين وعلى هذه الطريقة يجب اذا وجد منهم قطع ان لا يجوز مخالفتهم وقد قال في الشرح انهم لو اتفقوا
على قيمة متلف فسيرا فيقطع بعد بذلك لكان ذلك لشرع عن وجوبه ولم يسع مخالفتهم • فان قال قائل فان كثيرا من مسائل الاجماع صدر
عن الراي ولم يسوغوا فيها المخالفة نحو الاجماع على امامة ابي بكر وكذلك ما كان من عمر في امر السواد وغيره وما كان من الصحابة في حد
الشارب قيل له ان كل هذا اصول شرعية فلذلك قلنا فيه ما قلنا وليس هكذا فيما نختلف كونه من باب مصالح الدنيا • واما ما قاله
في النهاية فهو لانه تعالى قد اوجب اتباع سبيل المؤمنين ولم يفصل سبيلا من سبيل فيجب في كل ما يتفقون عليه ان يلزم فيه
المتابعة لهذا الظاهر ويفارق حالهم حال الرسول لانه تعالى انما الزمنا متابعته فيما يؤديه عن الله تعالى قولا او فعلا دون
جميع ما يقوله ويفعله ولا اراد ابدا الخروج لبين هذا احالها • واما الامة فانما اوجب علينا منا بعد ما هو سبيلهم فلا فرق بين البعض
والبعض في ذلك ولا يؤدي الى الموجبة لحال الامة على حال الرسول لانا نقول عليه السلام توقف اجماعهم فهذا هو ما ينحصر في كل واحد من قوليه
وذلك فيما يتصل بالدين • وقد بينه في الكتاب انه يكون على اجماعهم مثلا ان يكون قولا جامعهم
فالقول لا اشكال فيه بهذا اجماعهم فيما هم فيه حجة ومثلا ان يقول البعض ويرضى الباقون او يفعل البعض ويرضى الباقون او
ومثلا ان يكون فعلا لهم ومثلا ان يقول البعض ويفعل البعض ولا يجب ان يزاد في ذلك اجماعهم من جهة الاعتقاد لان هذه الوجوه كاشفة
يقول البعض ويفعل البعض ويرضى البعض فينقسم هذه الاقسام • ولو انه امكن الوقوف على اعتقادهم
عن الاعتقاد فقد دخل فيما ذكرنا • يبين ذلك انه لا طريق للعلم باجماعهم لاعتقاد الا ببعض ما فصلنا
لا يرى هذه الجملة لهم ان تجعل حجة • وقد حكي عن الشيخ ابي عبد الله انه قال فيما جعلنا اجماع الرضا ان الاعتبار فيه بالاعتقاد دون
الرضا الذي يوجب به الترك النكير والكف عن السخط واظهار الكراهة • واذا اعتبر الرضا فهو كاشف عن الاعتقاد ولا فرق بين
ان يكون الفعل الذي وقع الرضا من الباقين به واقعا من بالغ او غير بالغ فانا لو وجدنا الصبي ليس ببالغ اخرج زكاة ماله ثم رضي الباقون
بكونه زكاة لصار ذلك اجماعا منهم • وهذا بين في اقسام الاجماع • وقد بين رحمه الله في الباب انه كما لا يجوز اجتماعها على الخطاء فغير
جائز ذهابها عن العلم بما يجب ان تعلمه وهذا ظاهر لانه لا فرق بين الامرين في انهم عند ذلك منسوبون الى الخطاء ولا حاجة
لا فرق في باب الذم بين ان ينصرف الى الخطاء فعلا او اخلالا بالواجب • وبعد فانهم متى اخلوا بما يجب ان يعرفوه فلا بد من ان يقترن به
اعتقاد وان ذلك مما لا يجب عليهم وهذا اعتقاد جهل فقد عادت الحال الى انهم مطبقون على الخطاء وكان هذا ممتنع عنهم فكذلك
لو ظنوا او شكوا وتوقفوا عما يلزمهم العلم به لبين من بعد سبيله بوصف بانه مخطي لا نراه يذهب في كل الخالين عما لزمه ان يعرفه وعليه
الوقف يستحق الذم من جهل القديم تعالى ويستحقه من شك فيه وتوقف عن معرفته ويفارق توقفهم توقف الرسول صلى الله عليه
لانه ينتظر الوحي واجماعهم انما يستقر بعد وفاته فلا يجوز ذلك • ولا يجوز عن ادلة الشرع فيما يجب ان يعرفوا حكمه • وبعد فاذا
نزلت حالتهم منزلة الرسول صلى الله عليه ولا يجوز اذ يذهب عما يلزمه من العلم به ولا بانات • فكذلك الحال فيهم والبين لا حجة
ان يقول فانهم في اول ما ينزل الحادثة بها لا يحصل منها التمكن • ومسلمنا من باب الواجبات فلا بد من وجوب التمكن فيهم
واحد ما يدل على ما قلناه انه تعالى اذا اوجب اتباع سبيلهم وقد يجب ذلك في الفعل وفي الترك فلو جوزنا ان يتفقوا
على الذهاب عما يلزم العلم به لكان قد اوجب علينا منا بعضهم فيه وهذا لا يصح • فلما ثبت ان ما يجب عليهم ان يعرفوه لا يجوز
ذهابهم عنه ومما ذكر فيه ما لا يجب ليس الشارك له غير منسوب الى شيء من الذم والنقص لذلك يجوز ايضا ان لا يعرف الرسول ما
لا يجب ان يعرفه ليس هذا سبيله لا دليل عليه • ولذلك توقف شيوخنا في الافضل من الصحابة ولم ينسب الصحابة الى التفريط
بترك الاستدلال بعين ما استدلوا به على ما يجيء من بعد • فان قال فهلا
تقدم الدلالة عليه وعلى هذه الطريقة تنزيل
يلزم اطباقهم على ما يجب ان يعرفوه • قيل له ان المتبع هو اجماعهم على

(في الهامش بالحمرة) وغيره مما لا يعتبر الا ومن [illegible] الاعتقاد

الخطاء او ذهابهم عن الحق فاما وجوب ان يقع الاتفاق من جماعتهم على ما يجب ان يعرفوه فلا وجه له بل يكفي ان يوجد البعض منهم دون غيره
لئن بذلك يخرجون عن الاتفاق على الخطاء وعن الذهاب عن الحق وهذا ظاهر • وبين رحمه الله في الباب انه لا يجوز الاتفاق
من الامة على الخطاء في شيئين كما لا يجوز في الشيء الواحد • وذلك ان النبي صلى الله عليه نفى عنهم الاجتماع على الخطاء نفيا عاما فيجب
الا نفترق الحال بين القول الواحد وبين القولين فان قال فذلك لهما الافتراق في الخطاء ليس باجماع عليه • قيل له وان افترق الخطاء
بهم فكان ما اخطا فيه بعضهم غير ما اخطا فيه صاحبه فجملتهم قد صاروا مخطئين • وذلك منفي عنهم وصار افتراق الخطا بهم
كافتراق الخطا في المجبرة والمشبهة والمرجية والخوارج لا ان نصفهم بالاتفاق على الخطاء وان كان الذي اخطا فيه احد
الفريقين غير الذي اخطا فيه الفريق الاخر • وكذلك فلو ان جماعة اتفقت على الزنا واخرى اجمعت على السرقة واخرى عاهدت
على شرب الخمر لصح وصفها كلها بالاجتماع على الفسق ولا يصح نفي ذلك عنها مع ان ما فسق به واحد غير الذي فسق به الاخر
وعلى هذه الطريقة لو قال النبي صلى الله عليه في عشرة انفس انهم لا يجتمعون على الاكل لم يجز ان يتفق منهم النفود على ما به واحد
للاكل وان افترق الماكول بهم لانهم والحال هذه متفقون على الاكل فكذلك الحال فيما نفاه النبي صلى الله عليه عنهم • فلو
قال نصف الامة بان العبد يرث والنصف الاخر قالوا بان القاتل يرث لكان اتفاقا على الخطاء • والجملة التي ذكرناها يثبت لنا
الاجماعات لانا نقول قد قال البعض بالقياس او بخبر الواحد وسكت الباقون فلولا انه حجة لما كان العامل به مخطئا والساكت
مثله فيجب ان نحماه على هذه المسألة والا بطلت هذه المسائل وما شاكلها هذا كله اذا كان الذي يدل على الاجماع هو
الخبر وكذا ان كان الدليل هو قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين لانه قد كشف انما هو سبيلهم لا بد من كونه حقا وصوابا
فلو اتفقوا على الخطا في مسئلتين لم يلزم منا بعد سبيلهم والخروج عن كونه صوابا • فان قيل ان كلما حوى الخطايين لم يجر سبيلا
للمؤمنين اجمع وانما لزم الله تعالى منا بعد سبيل جماعتهم فكيف يتقدم جواز الخطا منهم في مسلتين فيما تضمنته الاية • قيل له اذا كانوا
على قولين فاشدق فسبيلهم هو ان القول الثالث خطا مع علمنا بانه الصواب • بيان ذلك ان بعضهم لو قال بان القاتل يرث وان من لا يعقل
وان ثاني فقد اخطا فقد صار منهم بهذا الخلاف اتفاقا على ان من لم يورث العبد والقاتل فقد اخطا فقد صار منهم هذا الخلاف اتفاقا على
فقد اخطا وقال الا ان العبد يرث ومن لم يورثه فقد اخطا فقد صار منهم بهذا الخلاف اتفاقا على ان من لم يورث العبد والقاتل فقد اخطا
فقد اخطا فقد صار منهم فقد اخطا فقد صار ذلك سبيلا لهم مع انه خطا فثبت انه ما دل على الاجماع من الاية والخبر يمنع من اتفاقهم على الخطا في شيئين
او من لم يورث العبد والقاتل فقد صار ذلك سبيلا لهم مع انه خطا فثبت انه اذا دل على الاجماع من الاية والخبر يمنع اتفاقهم على الخطا
قولين وللجملة التي قد ذكرناها يوجب في كلما اختلفت الامة فيه ان يكون الصواب في بعض ما قالوه ولا يؤدي الى الخطا فهم على الخطا في شيئين
والحال هذه خروج الحق عن اختلافهم كما لا يخرج عن اجماعهم لا يلزمنا ان نكون قائلين بمثل قول الا ما عينه ان قول الواحد من الامة
فلا يجوز والحال هذه ان يقال انا فانتم تجعلون البعض بهذه الصفة لانا لا نعد ذلك البعض ونحن نذكر على وجه الجملة
محجة بكل حال بان يقال انا فانتم تجعلون اصاب اليوم في حكم هذه الحادثة ان يخطئ غدا في حكمها دونه اخرى ويصيب غيره ولا يراعيه انه لا يتفقوا
وكذلك فانا نجوز في هذا الذي اصاب اليوم في حكم هذه الحادثة ان يخطئ غدا فعرفت الفرق بينا وبينهم • وبين ذلك انا لا نقول
الاطباق منهم على الخطا لا ان نعين المصيب من بينهم وهم لا يسلكون هذه الطريقة فهم لا يستعوذون من ذلك فان اهل الامرين
في المصيب منهم انه ما كان يعرف بهذا الصواب للامن جهته بل كان يجوز ان يكون مخطيا ويصيب غيره وهم يستحقون فيما استدلوا به على
الامامة وذلك يوجب اختلاف شيوخنا في ان اجماع اهل الحق والمومنين
باب في ان الاجماع الذي هو حجة ومن لا يدخل فيه
اهل الفساق وان الشهداء انما المعتبر هو اجماع اهل الحق دخولهم في هذه الجملة ولا
الاجماع ينعقد بقوله فقال ابو علي لما احتج بانه لا يعتد في اجماع الامة كلها الا الحق من الدالة الشهدا وغيرهم كل
الاجماع في اختلافهم بين ينعقد لا تبعهم لكنه لما نعد ذلك اعتبرت اجماع الامة الا المصدقين • وانما المراد اهل الحق من لا يدخلهم اجماعا وجعله
منهم حتى لو عرفناهم باعيانهم لا نعتد بهم على انه ما اراد بهذا الا انهم لو تميزوا لم يجعله اجماعا وجعله
قوله عليه السلام في الخبر المروي عنده بذكر الامة على طريقه • وقد قال في موضع اخر انهم لو تميزوا لم اجعله اجماعا
هذا قوله في بعض المواضع وهو لا يقبل على ظريقة الاجماع وقد امنع فيهم من كل الوصفين • وقال الواجب بهذا اعتقاد الامة
حجة لا تطابقه الاجماع

(في الهامش بالحمرة) نعم لما ذكرناه
(في الهامش بالحمرة) [illegible]

ما نبيره ... بهم لواني باسم ما قد حين قوح في الله سند الا الى عايه المشافهه وعيرنا واعتنى الخبر وكان بلفظ الامه ادعي اجماع المصدقين
بالرسول صلى الله عليه في كل عصر دون من لم يصدق به الى اخر التكليف او من يقوم بتصديقه له لان هذا يقتضي ان لا يستقر الاجماع
قدرم . واشكل ما يسال عن ولانه على اذا اعتبر اجماع المستحقين للثواب لدليل في ايه المشافهه وما اريد بايه الشهدا
كيف يستقر في الاجماع . وذلك لان قولنا مومن هو من استحق المدح ولا يقف على من هو موجود حيا او من هو ميت فيجب ان كان في
يعتبر في الاجماع من يستحق الثواب ان يعتبر بكل من هذه صفته وهذا يقتضي ان لا يستقر الاجماع وان لا يزول حكم الاختلاف
اذا انعقد اجماع . وبعد فالجمع بين الاستدلال بالايه وبين الاستدلال بالخبر كيف يمكن مع ان احدهما مبني على ذكر الامه والاخر
على ذكر المومنين فالذي يصلح في الجواب عن ذلك ان اللفظ اذا لم يمكن حمله على ما يقتضيه عرف الشرع فالواجب حمله على ما يقتضيه
اصل اللغه . وهذه حال قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فيجب حمله على المصدقين ليصح الاستدلال بالدليلين ويكون الغرض
ما ذكرناه ها هنا ما يستند عليه السلام في لفظ الامه ثم اذا حمل على المصدقين فيجب ان يعتبر الموجود دون في الحال دون من كان فصدق وتقضى
ذلك مثله لان حقيقه الاشتقاق على ما نختاره يقتضي ذلك فاما لفظ الامه فقد يراد به من بعث النبي صلى الله عليه واله اليه لان اليهود
والنصارى لا حكم لاجماعهم لانهم غير عارفين بالشرع فاعتقادهم هو كاعتقاد المجانين والصبيان مع الامه . وهذا الظاهر
البطلان فليس الا ان المراد به من صدق ممن يكون عارفا بموضوع الشرع ولهذا لا اجاده لمن ادعى اجماع العلما دون غيرهم على ما نحكي
ذكره من بعد . ولا يجوز ان يقال فهلا اعتبرتم بموافقه الجن سيما ان كان الغرض من صدق بالرسول او من يستحق الثواب لان التعبد علينا
فيما لا طريق لنا الى العلم به لا يجوز فيجب ان يكون المرجع الى قول من يقف على قوله وفعله . وقد ذهب بعضهم الى ان الاجماع الذي هو اجماع
العلما يعتد بالذين اشتهروا بالفقه وتعاطيه وتقدموا فيه وتصنيفه دون الذين يغلب عليهم علوم اخر مثل الكلام وغيره
وان كانوا مختصين بالاجتهاد حتى لو نزلت بهم الحادثه لامكنهم الوقوف على معرفه حكمها وليس هذا الخلاف حاصلا في اهل
ذلك كان الجمهور من العلما على خلافه لانه ان كان من خالف يريد ان لا يعتد بخلاف من ذكرناه من حيث ليس له الاجتهاد
ولا يعرف موضوع الشرع والاصول التي يرجع اليها في تعريف احكام الحوادث فهذا مما لا اخالفهم فيه . لان المتكلم اذا لم يعرف
الفقه لا معتبر به في اجماع الشرع بل المتعاطي للفقه اذا لم يرتاض بطريقه النظر واستعمال المقاييس ولم يكن منه الا حفظ
المسايل لا معتبر به وكل هو كالعل الصبيان ومن لا يعتد بقوله . وان كان من خالف يدفع المتكلم الذي قد شارك الفقيه في معرفه
الفقه والعلم بطريقه وضبط اصوله عن ان يعتد به في الاجماع لانه قد اضاف الى علم الفقه علم الكلام او علوم القران وصار بذلك
مشهورا او اليه منسوبا فذلك ظاهر الفساد لان ما ذكرناه ان لم يزد حاله قوه في وجوب الرجوع اليه والاعتداد به لم ينقص منه
لا اثر اذ من لم يهدي بهذه الصفه فهو الى الطرق والاجتهاد ابعد وبتمييز الصحيح من السقيم اعرف فكيف يجوز ان يقال انه من جهه حاله لا
يعتد به في الاجماع . والعجب من قوم يعتقدون في الاجماع قوما من المولده الذين لا يعرفون الله تعالى ولا يعرفون الرسول عليه السلم
ولا يتقنون الاصول وانما عولوا على حفظ الحكايات ويحذفون من الاجماع من قد جمع انواع العلوم وحققها لكنه
ذاهب الى ان التوفر على الدعا الى الله تعالى اولى لان الغرض فيه يتعين وغيره من فروض الكفايات . ولما سقط عندهم
عن الاجتهاد والاعتداد به في الاجماع اشتغال من اشتغل من الفقها بالتجاره واصلاح احوال الدنيا او توفره على العبادات
فكيف خصوا بهذا النقصان اهل الكلام لولا فرط جهلهم وقله بصيرتهم في اصول الدين . والذي يبين صحه ما قلناه ان كل واحد
من الفقها انما اعتد به في الاجماع لان له الاجتهاد لا لان اكثر اشتغاله هو بالفقه لان هذا يوجد في اكثر المتفقهه
مع ذلك ولا فرق بينهم ما داموا بهذه الصفه وبين المتكلم الذي عني بالكلام نهايه عنايته او في المتعاطي لعلوم القران فيجب
ان لا يعتد به لا محاله . وبعد فلو كان الاعتبار بما قالوه يوجب ان لا يعتد بالفقيه الذي تغلب عليه الفرايض
والمقدرات والوصايا وان كان لو نزلت به حادثه في العبادات والمعاملات لامكنه

استخراج حكمها فاذا كان لا يمتنع في انعقاد الاجماع الاعتداد به فكذلك حال غيرهم معهم . وبعد فان الذين اشتهروا بالفقه
وغلب ذلك عليهم في الصحابه كانوا عددا محصورا نحو علي عليه السلم ومعاذ وعبدالله وزيد وعمر ومن
يجري مجراهم ومع هذا فقد كان لا ينعقد الاجماع مع مخالفه الزبير وابي سعيد ومن هو في مثل حالهما ولم يمنع قله
اشتغالهم واشتهارهم مانع من اعتدادهم في الاجماع فكذلك الحال في سائر الاعصار . فان قيل فلو كان الامر على
ما ذكرتم يوجب ان يعتبر باجماع اهل اللغه والنحو قيل له ان كان الواحد منهم يعرف ما يراعى في صفه المجتهدين فلا
بد نعده وان لم يكن يشتهر بهذا العلم . فان قالوا اذا كان في تقويم السلع انما يرجع الى من يشتهر بذلك الشان حتى لا يرجع
الى العطار في تقويم البز وانما يرجع الى البزاز فكذلك يجب ان يرجع في مسايل الفقه الى من يكثر اشتغاله به وتوفره
عليه . قيل لهم هذا لا يدل على ما ادعيتم لان مسالتنا هي اذا شارك الفقيه غيره في المعرفه وها هنا اذا كان من يشتهر بالعطر
لو بصر بالبز جاز الرجوع اليه في التقويم وان جهل ذلك فليس هو من مسالتنا بسبيل . يبين هذا ان المتعاطي للبز لو كان لا يعرف له
بذلك ما كان يرجع اليه فاذا ساواه غيره في المعرفه فالحال واحده فيهما وغير ممتنع ان يكون المشتهر بذلك يعرف من ارتفاع السوق
وانخفاضها ما لا يعرفه غيره فيكون الرجوع اليه هو الواجب او الاولى وليس مثل هذا في ادله الشرع وامارته لانها اصول مضبوطه
لا يتغير حالها كما ذكرت عليه وافترقا وليس يمكن ان يقال ان المتعاطي من غير الفقها انه داخل في فتياهم وان حاله معهم
كحال العوام الذين دخلوا في فتيا العلما فلذلك لا يعتد بهم لان هذا غير معلوم من حالهم بل الكثير من المتكلمين وغيرهم لا يرضون
طريق الفقها في اجتهادهم وليس اشتغالهم بنوع اخر من العلوم بموجب عليهم ان يصيروا اتباعا لهم فسقط ما قالوه . ومما
اختلفوا فيه هو التابعي الذي قد ادرك زمان الصحابه وهو من اهل الاجتهاد فهل ينعقد اجماعهم من دونه حتى لا يجوز له مخالفتهم
والذي عندنا وهو قول عامه العلما انه يعتد بخلافه وان حكمه حكمهم على نحو ما حكي عن ابي ... وهو من التابعين صار من اهل الاجتهاد في ايام الصحابه فلم يكن
ولا يمتنع ان يجتهد معهم ويخالفهم وقال انه قد كرهه ... في الفتوى اعتد بخلافه وان كان بعدما سبقه الصحابه في ذلك لم
انه حين كره الاسعار رجع في ذلك الى قول ابراهيم . وحكي عن بعض الشافعيه انه ان خاض معهم في الحادثه والتابعي من اهل الاجتهاد فلا ينتهي الى
اجماعهم حين كره للاسعار . وقد حكي عن بعض ... للاجتهاد : اما حكمهم ... من اجماع المومنين او الامه ما لم يتم على
يعتد به وهذا اقرب اذا كان قد سبقه الاجماع قبل ان صار من اهل الاجتهاد ... على صحه ذلك انما دل على الاجماع لم يخص بعضا من بعض ومن اتفق قبل الفتح ومن اتفق بعده ولجاز ان يبطل
الاجماع دونه فالمعتبر بذلك على ما قلناه . والدلاله على صحه ذلك ... بين المهاجرين والانصار ... وقد شاركهم التابعي في ذلك ولانا نجيز
بعضهم دون بعض لا يجوز . ولو جاز هذا لجاز ان ... حال الصحابه هو كونهم من اهل الاجتهاد وعلى هذا ابطال ان يحمل الاجماع منصورا على عصر الصحابه
بعضهم دون بعض لا يجوز . ولو جاز ... لاجله اعتبرنا حال الصحابه ... من اهل الاجتهاد فقد صار كما صار صغار الصحابه الذين لم
صغار الصحابه وكبارهم . وبعد فان الذي ... الرسول صلى الله عليه ولم يكن من اهل الاجتهاد ثم صار عند ذلك من اهل الاجتهاد ... معتدا به لا محاله في الاجماع
لكونه صحابيا لانه لو شاهد الرسول صلى الله عليه وبعد فانه اذا لحق عصرهم وصار عند ذلك ... ومعلوم ان ابن عباس وغيره ... فيجب ان يكون المعتبر في
لكن دلاله الايه والخبر لم ينفصل وبعد فانه لو ... من جمله العلم ثم صاروا بهذه الصفه بعد موته . ومعلوم ان ... في الاجماع بانقراض العصر ... واكابرهم . وبعد فالذي
يكونوا في زمن الرسول عليه السلم من جمله العلم ... الاجتهاد . وبعد فقد بطل عندنا ان نعتبر في الاجماع انقراض العصر ... ولا يبقى عليهم
فيجب مثله في التابعي الذي هو من اهل العلم في ذلك الزمان فلا فرق بين الصحابي والتابعي كما لا فرق بين ... يفتون باجتهادهم ويحكمون به ولا ينفع ... في مسايل وكان
الاجماع هو بالموجودين من اهل العلم في ذلك الزمان ... من التابعين الذين ادركوا زمن الصحابه ... شريح بن الحرث والحسن وغيرهم وقد كان يخالفهم في مسايل ... الكثير من الصحابه يحيل في احكام
ذكرناه هو كثير بعد السلف فقد كان كثير من التابعين ... والي الصحابه ... ابن الزبير ... واحال الناس على الحسن
نكيو كما صحاب عبدالله واصحاب علي عليه السلم وعلى نحو هذا ... وسليمان بن يسار وعروه بن الزبير ... احال على سعيد بن جبير
يقع في زمانهم والفتيا من سعيد بن المسيب ومن مسروق ... عن ابن عمر انه احال على ... ما روي عن ... التابعين
الحوادث على التابعين

وحكي عن مسروق انه لين عابس كان اذا قدم عليه اصحاب عبد الله صنع لهم طعاما فجعل يسئل ويفتي وكان يخالفهما فما كان يمنعنا ان
نرد عليه الا انا كنا على طعامه وحكي عن ابي حنيفة انه قال اذا اختلفت الصحابة في القول سلكنا واذا اقاويل التابعين زاحمناهم لانه
قد ادرك زمان التابعين وشارك اهل الاجتهاد منهم في ايامهم فدلت هذه الجملة على بطلان ما قاله خصمنا • ومن شبهتهم في
ذلك ما يروى ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف حضوره مع الصحابة في الفتيا ومخالفته لهم فدل على ان التابعي لا يعتد به
بل يلزمه الانقياد لهم وهذا لا يصح • وذلك لانا لسنا ندري هل كان ابو سلمة من اهل الاجتهاد ام لا ولين كان من اهل الاجتهاد
فلعله كان الاجماع قد سبقه في ذلك الحكم لين للاجتهاد موضعا مخصوصا لا يبح في غيره فاذا لم يكن كذلك فليس الا ان هذا قولها
وكان مذهبها انه لا يجوز ان يخالف التابعي الصحابة • وقولها متروك للدليل الذي ذكرناه ولا يمكن ان يدعى الاجماع لانا قد
بينا النقل عن كثير من الصحابة انهم عابوا على التابعين المخالفة فصار ذلك معارضا لقولها وسلم ما قدمناه • وقد روي عن
ابي سلمة انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس اخر الاجلين وقلت
انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي ففي ذلك دلالة على جواز المخالفة التابعي للصحابة • ومما اختلفوا فيه
ان الاجماع اذا خالف الواحد والاثنان فيه هل يؤثر في كونه اجماعا ام لا فذهب ابو الحسين الخياط في نفر من البغداديين الى انه
لا يعتد بخلاف الواحد والاثنين على الجماعة وهو قول طائفة من الفقها فهولا قالوا بان الاجماع يبقى سليما من دون الواحد والاثنين
وذكر ما كان منهم من يقول لا يكون اجماعا ولكنه حجة • وعند الشيخين ابي علي وابي هاشم وهو قول كثير من الفقها ان الاعتداد
يقع بخلاف الواحد والاثنين ولا ينعقد الاجماع مع مخالفتهما وهذا قول الشيخ ابي عبد الله • وهو الذي نصره هاهنا وفي الشرح
والذي يلزم في الكامل المعتزلي ان المسئلة اذا كان الحق فيها واحدا فخلاف الواحد والاثنين لا يكون سبيل المومنين وانما يكون سبيل
المومنين قول الجماعة الكثيرة فينبغي ان لا يقع الاعتداد بالواحد والاثنين فاذا بلغا قلنا صح ان يكون ذلك سبيل المومنين فيحتاج
الى نظر في ايهما هو الصواب منهما وعلى هذا المذهب لا يعتد بخلاف سعد وغيره في امامة ابي بكر • وفصل بين ما الحق فيه واحد
وبين مسائل الاجتهاد والذي لكل مجتهد فيه مصيب لانه قد امكن في كلي القولين ان يكون حقا فيجب ان لا ينعقد الاجماع مع خلاف
الواحد والاثنين • والصحيح هو مذهب الشيخين وقد حكي عن ابي بكر بن الاخشيد انه ان خالف جماعة عددهم ان يظهر خلاف ما ينطق
احد الا انه يبطلوا خلافه ما اظهروه ووقع الاعتداد بذلك وهذا مذهب ضعيف • فالذي
لم يعتد بخلافهم وان بلغوا احتج بان الله تعالى توعد على الحكم باتباع غير سبيل المومنين وهذا يقتضي الاستغراق والشمول ومن خرج عن جملتهم الواحد
يدل على بعض ما علمنا بجوازه ... فان قال قائل اذا لم يجز خروجهم عن الحق فمعلوم ان قول هذا الواحد
والاثنين فليس ذلك باتباع سبيلهم اجمعين • وانما هو سبيل بعضهم
والاثنين لا يصح كونه سبيلا للمومنين لين اطلاق الاسم لا ينصرف اليها الا على طريقة المجاز • قيل له وكذلك لا يطلق على من هو الا على
وجه المجاز مع خروج الواحد والاثنين من جملتهم • فان قال فهذا المجاز اقرب الى الحقيقة فحمل اللفظ عليه هو الاولى • قيل له
فهذا يوجب انه لا يعتد بخلاف الثلثة والاربعة لان اجرا هذا الاسم على الجمع الغفير اقرب الى الحقيقة من اجرايه على الثلثة ولان ما
ومما يدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه علق انتفا الخطا بالامة كلها ومن خالف الواحد والاثنان فليس الا فوق كل الامة فالخطا
عليهم جائز • وبعد فان كثيرا من الصحابة انفرد بمسائل ولم ينكر من الباقين نكير عليهم ولو كان الاجماع ينعقد مع خلاف
الواحد والاثنين لانكروا عليهم وهذا نحو انفراد ابن عباس بانه لا عول في الفرائض وقوله بان الاثنين لا يحجبان الام في
الارث يحجز الثلث الى السدس وان الواحد يحجز ... وكذلك ... في الاختين • وانفرد عنه في المسئلة فقول
وهي ام واخت وجد فجعل لكل واحد سهم الثلث • وانفرد ابن مسعود ايضا بمسائل في المواريث وغيرها ولم ينقل
ووقوع نكير عليهم • فدل على ان الاجماع لا ينعقد مع مخالفتهم ما داموا في هذا طريقه الاجتهاد فكذلك في غيره
ليس حقيقة انعقاد الاجماع لا تختلف فاما قول من خالف فهو حجة وان لم يكن اجماعا فذلك مما يفتقر الى
سمع يدل على انه حجة وذلك مفقود • فان الكتاب والسنة

لنا دلالة على ان هذا اجماع فهو حجة دون ما ليس بهذه الصفة • واما من اعتبر في المخالفين ان يخفى عليهم كتمان ما اعتقدوه
وانهم متى كانوا بهذه الصفة فلا يعتد بهم فكانه قال قد اعتبر في باب انعقاد الاجماع الاعتقاد وموافقة الظاهر
للباطن • وزعم ان هذا انما يحصل في العدد الكثير دون القليل وهذا ابعد لان المراعى في الاجماع ليس الا الظاهر الذي يوجد
من المجمعين بهذا هو الذي دل عليه السمع دون ان نتامل حالهم على ما ذكره في موافقة الباطن للظاهر • وعلى هذه الطريقة يجوز
ان يكون الاجتماع اجماع العلما وهم عدد في الوقت قليل يجوز عليهم ان يبطنوا خلاف ما اظهروه فاذا كنا لا نعتبر هذه الطريقة
في اصل الاجماع فكيف نعتبره فيمن يخالف فيه • ويبين صحة ذلك انه ليس امارة الصواب في هذا الباب الا اجتماعهم دون ان
يعرف بواطنهم لانا قد نعرف بضروب من الخبرة بواطن قوم وان كانوا مخطئين فصار اذا اجتمعت الامة في الظاهر على شي كشف
ذلك لنا عن موافقة ظاهرهم لباطنهم ليكونوا قائلين بما قالوه عن دلالة لان هذا هو شرط في انعقاد الاجماع او ان لا يعتقد
وقد احتج من خالفنا بما حكي عن ابي الحسين الخياط وغيره ان خروج هذا الواحد لا يخرج سبيل الباقين من ان يكون سبيل المومنين
وان يكون اجماع الامة لين العرف جار في مثل هذا الخطاب ان يطلق ولا يراد به الاستيعاب كقولهم في البقرة انها سودا وان كان
عليها نقط بيض ولا يسلب هذا الاسم لاجل ما عليها من الشعرات البيض وكذلك يقال قد تناولت رمانة وان سقطت منه حبة
واحدة او حبتان وكذلك يقال جاني بنو تميم وجمع الامير الصاغة ولا يفيد ذلك انه جمعهم كلهم حتى لم يشذ عنهم واحد والايقة في
الجواب عن الكل واحد لانا انما نحمل هذا على ما قاله لضرب من العرف • ومثل هذا العرف مفقود في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله
عليه السلام ولا شبهة في ان حمله على البعض هو مجاز وصرف عن خطابه عن الحقيقة الى المجاز لا يعدل الا لدلالة وكذلك اذا املوا فقد قال تعالى
الحج اشهر معلومات وانما اراد شهرين وبعض الثالث فهكذا لا يمتنع ان يطلق لفظ العموم ويراد به الاكثر لانا نقول لو خلينا
والظاهر لكنا نقول ان الحكم يتعلق فيه بثلثة اشهر ولكن الدلالة هي التي الزمتنا العدول عن الظاهر ولو كنا هو الطريقة للزم ان لا
يعتد بالثلثة والاربعة اذا خالفوا الا ترى انه في كل ما هذا سبيله لا فرق بين شذوذ الواحد والاثنين وبين شذوذ الاكثر منهم وهذا
ظاهر السقوط • قالوا فقد قال صلى الله عليه عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعة • ومن سره ان يرى بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد • فبين كل هذه الاخبار انه لهنا يعد الاكثر • والجواب ان الغرض بهذه
الاخبار اتباع الاجماع وقد بينا ان عند خروج هذا الواحد والاثنين لا يثبت الاجماع لانه صلى الله عليه يجب على من بعد الاكثر • يبين ذلك
انه كان يجب لو تحزبت الامة حزبين فقال نصف بقول وقال النصف الاخر بقول اخر ثم انضاف من الاول الى الثاني واحد او اثنان ان يكون
الرجوع اليهم احق وما دل وهذا يوجب ان الرجوع الى قول الاكثرين هو الواجب • وقد عرفنا خلافه • ولعد فقد قال صلى الله عليه وهو
من الاثنين ابعد فيجب ان يعتدوا خلاف الاثنين • قالوا فقد ادى انكار الصحابة على ابن عباس تحليل المتعة والقول بالربا وتدرانهم ما اعتدوا
خلافه وابي طلحة في ان اكل البرد لا يفطر حيث زعم انه ليس بطعام ولا شراب • ولم يجعلوا ايضا خلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم لا ينقض
الطهر • فدل على ما نقوله • والجواب ان انكارهم على ابن عباس لم يكن من حيث الاجماع ولا انكروا عليه باقي المسائل التي خالفهم فيها واما
انكروه لين النص الظاهر دل على ثبوت الربا نقدا وعلى تحريم المتعة في حيث نهى صلى الله عليه عن لحوم الحمر الاهلية وعن
المتعة • وهكذى الجواب في حديث ابي طلحة ان صح عنه لين النص يقتضي خلافه • وهو سبب مريض يجب الاعتداد به في الخلاف وقد حكي
نحو عن الاوزاعي • قالوا انهم قد نسبوا الواحد اذا خالف الى انه شق العصى وشذ عن الجماعة • قيل لهم انهم انما وصفوا بذلك من
دخل معهم في الاجماع ثم فارقهم وخالفهم • وهذا هو الذي يقتضيه لفظ الشذوذ لانه لا يقال في الناقة شردت وشذت ونذت
الا اذا كانت في جملة الابل ثم خرجت عنها • فاما المعتزلة فالذي يدل بدخلاتها في جملتهم فلا يوصف بذلك • قالوا لا بد في الاجماع اذا
تفرق من ان يكون حجة في كل حين في زمان لا تخصيص • ولو كان هذا الواحد بعد خلافه لم ينعقد الاجماع دونه فكان يكون حجة على من
بحيث من بعد دون من كان في الوقت فاما بثبت حجة في الوقت على الواحد والاثنين اذا خالفا • والجواب انه اذا انفرد
فهو حجة عليهم وعلى كل واحد منهم حتى لا تجد لهم بعد ذلك المخالفة وهو

وجد أيضا على خلافه بعدهم حتى لا يسوغ لأحد منهم المخالفة فبطل ما ظنه ولولا صحة ما قلناه للزم أن لا يتصور إجماع إلا وقد
خالف فيه الواحد والاثنان ليصير قول الباقين حجة عليه وهذا مما لا يخفى وليس الوجه في كونه حجة في الحال وفيما بعد إلا ما قررناه
فإن قالوا إذا كان الرجوع إلى ما يقوله الأكثرون هو الواجب فكذلك الحال فيما يتفقون عليه وهذا جمع بين أمرين بلا علة
وعلى أن هذا يفيد طلبه للترجيح وذلك ممتنع فيما طريقه الإجماع وبعد فإن الأكثرين توجب ذلك فيهم وفرع العلم الخبر
دون الأقلين ولو أن الأمر على ذلك لوجب أن لا يعتد بخلاف الثلاثة والأربعة فما زاد عليها لمن زاد الباقين بالتكثير [illegible] الحق

فصل

إن قال قائل ما قولكم لو روي عن واحد منهم ما يحتمل الخلاف ويحتمل الوفاق هل يكون ثبت الإجماع أم لا. قيل له إذا لم
يكن القول منتشرا عنهم وجب حمله على الإجماع لأنه لو كان مخالفا في الحقيقة لتوفرت دواعيه
ينتصر ببيان الخلاف ونقل الوفاق أيضا كما روي في المتعة عن ابن عباس ما حكيناه. قيل له إن كان الوفاق
الواضح. فإن قيل فلو نقل عنه الخلاف ونقل عنه الوفاق فأيهما آخر قوليه فليس بإجماع وإن لم يعرف التاريخ واستمرت الحال
بما آخر قوله فقد استقر الإجماع وإن كان الخلاف لأنه لا يعد مذهبه موافق لهم ولذلك شككنا في مخالفته أيامهم. فإن قيل إذا ظهر الإجماع
ولم تظهر مخالفة فهو إجماع ولو لم يثبت الاستفاضة
في عصر من الأعصار ثم روي بطريق الآحاد الخلاف عن واحد منهم على وجه لو ثبت لطعن في إجماعهم ولو لم يثبت
أن الإجماع ما القول فيه. قيل له قد حكى الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن أنه لا يعتد بذلك ولا يقدح في الإجماع ولذلك لم يجعل
ما روي عن أبي طلحة في البرد وأنه لا يفطر الصائم قادحا في الإجماع ولا ما روي عن أبي موسى قادحا في أن النوم حدث وقال
إن كانت هذه الرواية موثوقا بها في علمنا بالإجماع الظاهر عنهم فيجب الاعتداد بها وإن لم
تقدح في الإجماع [illegible] الشرح

باب ذكر أقسام الإجماع

الأصل في تحصيل هذا الباب أن ما
كان متعلقا بالإجماع النقل المتواتر الذي يوجب العلم الضروري يكونه من دين الرسول صلى الله عليه وسلم فالمعتبر فيه بحصول
يقدح فيه وجود دليل كعدمه
هذا العلم الضروري ولا يكون ذلك حكما مستفادا من الإجماع لأنه لو اتفقوا أو اختلفوا فذلك معلوم ولهذا ننكر الزنا والجاحد
له وليس هذه سبيل ما يعرف بالإجماع وهذا نحو عدد المفروضات من الصلوات وصوم شهر رمضان وتحريم الزنا والخمر
والخنزير والميتة وعدد كل ركعة ووجوب الحج والزكاة إلى ما شاكل هذا لأن ذلك من الباب الذي لا يتم العلم بنبوة النبي صلى الله عليه
لأن العلم الواقع حتى أن الشك فيه ينقض السكون إلى النبوة فهذا الضرب خارج من أقسام الإجماع وإنما يجب الاشتغال بما يستفاد
من الأحكام بإجماعهم على أنه دينهم واعتقادهم ومذهبهم. وهذا ينقسم إلى وجهين أحدهما يتصل بالنقل أيضا والثاني يتصل
بحد الاستدلال وكلا القسمين لا يخرج عن طريقين أحدهما يعرفه من العوام أن يعرفوه إما في الجميع وإما في البعض. والثاني يختص
به الإجماع على أن الإجماع إجماع الكافة وإجماع الخاصة. فالذي هو إجماع
الكافة بما يعرفه العلماء دون غيرهم من العوام ولذلك قال في الكتاب إن العلم بأن الحيض مانع من الصلاة والصيام ونحو
الكافة يعتبر حصول الاتفاق من الجميع وذلك في غير ما يعرف ضرورة من الدين نحو العلم بأن الصلوات ما
الفعل بين قضاء الصوم على الحائض وقضاء الصلاة وأن تولي العبد لا يجوز صومها وأن لا يمسها ناقض للطهر وأن في الصلوات ما
ليس فيه القراءة ونحوها مما يجهرونه. وأن بنت الخالة ليست في التحريم كالخالة وأن بنت الابن في التحريم كابنة الصلب وأن سفلن
وأن الجدة كالأم في التحريم وأن علون وكذلك الخالات وأن في طلاق المرأة ما ينتهي بها إلى حد ينقطع الرجعة وينزول عصمة
الزوجية منها وأن في النكاح من الشرط ما لا يعتبر في البيع وأن في الأموال ما لا زكاة فيه. وأن المسلمين قد يغنمون أموال الكفار
ويستحلونها فهذا وما أشبهه مما يطول تتبعه من إجماع الكل لأن طريقهم إلى ذلك موجود بلا اختصاص والمرجع في كل هذا
عند النزاع إنما هو إلى الإجماع. فأما ما هو من الباب الذي يختص بمعرفته العلماء لاختصاصهم بمعرفة طرقه ووجوه استدلاله
فهو الذي يقع بين الناس فيه اختلاف فمنهم من قال يعتبر فيه إجماع الفقهاء خاصة على ما تقدم. ومنهم من قال
بل هو إجماع الصحابة ومن اقتدى بهم من الأعصار على ما يجيء ذكره من بعد. ومنهم من قال هو إجماع

أهل المدينة على ما نذكره أيضا من بعد. ومنهم من قال بل أعتبر إجماع الأئمة الأربعة. ومنهم من قال بل يعتبر من كان
مشهورا بالكتب والتصانيف والدرس والأصحاب. ونحمل ذلك قائما مقام إجماع الكل. وهذا صنع محمد بن جرير
لأنه لا يراعي ما اتفق عليه أهل الكوفة والبصرة والشام والحجاز ومصر. والذي قاله في هذا الكتاب هو أن الاعتبار
بإجماع الكل في هذا الذي يعتبر إجماع العلماء ونحمل من عداهم داخلين معهم راضين بقولهم فيكون في التحقيق إجماع الكل لئلا
يقال فقد اعتبرتم في الإجماع بعض المؤمنين وبعض الأمة. وأجرى هذا مجرى ما يتفق عليه ذوو الرأي في الحروب أن الباقين
مساعدون لهم على ذلك وراضون به فيجعل الاعتبار بالكل على هذا السبيل ويراعي على حد ما يصح ويمكن. فإذا تعذرت
معرفة العوام بالتفصيل اعتبرناهم على الجملة الممكنة. فأما إذا كان مما لا يعرفونه اعتبر إجماع العلماء. ومثال هذا الإجماع
هو اتفاقهم على أن الجد يحجب الإخوة للأم وأن نصيب الجدة هو السدس وأن الوطء في الحج قبل الوقوف يفسده. والإجماع يمنع من
العدة وأن الواطئ في الحج أو في نهار شهر رمضان مما الذي يلزمه. وحكم سجود السهو
إباحته وأنه لا يجوز تزوج المرأة قبل انقضاء
وما يقطع الصلاة فإن ذلك على اختلاف حاله في القطع على بعضها وكون بعضها مما طريقه الاجتهاد. فما اتفق العلماء عليه فهذا
قولهم حجة وهو الذي يتقضيه بعبد عبد بإجماع الخاصة. هذا قوله رحمه الله في هذا الكتاب. والذي ذهب إليه الشيخ
أبو عبد الله والذي قاله في الشرح ونصره في الدرس أيضا أنه لا وجه لاعتبار دون العامة في هذا الإجماع الذي يختص العلماء
ولا يعتد برضاهم بل وجودهم كعدمهم ورضاهم وفقد سواء وجرى حالهم مجرى الصبيان والمجانين ومن ليس من أهل هذه الشريعة
في انعقاد الإجماع دون هؤلاء فكذلك حال العوام. والذي يدل على صحة هذا أنه إذا كان إجماعهم صدر عن دليل من نص أو استنباط
وليس العوام ممن عرفوا أولئك الدلالة ولا وجه للاعتداد بهم والحال هذه. وبعد فإنهم إذا
وجب عليهم الرجوع إلى ما يقوله العلماء والرجوع إليه حتى أن لم يفعلوا ذلك أثموا وحلت مقاتلتهم فكيف يعتبر بهم في الإجماع والحال
هذه وإنما يعتد في الإجماع بمن كان لا يلزمه الوفاق على كل حال بل يجوز له الخلاف على بعض الوجوه والرجوع إلى ذاته بنفسه دليل
وبعد فإن أقاويل العلماء لو كانت حجة وثبت إجماعا بالرضا. هذه التقييد. يبين ذلك أنهم
هذا حكم الإجماع من العلماء لأن العوام لا يثبت فيهم هذه الأمرين على الآخر
العامة ولا يلزمهم الرضا ولا وقد ثبت ذلك حجة حتى يأثموا بالمخالفة لو وقف كل واحد من الأمرين على الآخر. وجلوا
وخرجهم هو لانعقاد الإجماع على هذه الحادثة وكونهم مخالفين لهم في ذلك فلو كان في رضاهم معتبر لما صح ما قلناه. ومعلوم خلافه في العوام
محل بعض العلماء مع البعض في أن الإجماع لا يثبت إلا بإجماعهم وإنما يخرجون متى ساعدوا أنه خالف القول. وبيع غير سبيل المؤمنين على العموم فيما
لأنهم على كل حال يجب رضاهم بقول العلماء. وهذا أيضا يعلق هذه الطريقة تحمل قوله تعالى. فهذه طرق يبقى القول
يمكن فيه مشاركة العوام للعلماء دون ما لا يمكن. وكذلك قوله صلى الله عليه لا تجتمع أمتي على الخطأ

باب في أن إجماع سائر الأعصار حجة

قد ذهب أهل الظاهر
في هذا الباب. والله أعلم. إلى أن الاعتبار هو بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم حتى لو اختلفت الصحابة على قولين واتفق التابعون بعدهم على أحدهما لم يكن ذلك
إلى أن الاعتبار هو بإجماع الصحابة فقط دون غيرهم حتى لو اختلفت الصحابة على قولين واتفق التابعون بعدهم على أحدهما لم يكن ذلك
اعتداد. ولو اتفقوا ابتداء على بعض الأحكام لم يكن به اعتداد إذا لم يكن قد تقدمهم من الصحابة اتفاق عليه. والذي يقوله عامة العلماء
من المتكلمين والفقهاء أن الإجماع حجة في سائر الأعصار. والدلالة عليه أن ما دل على أن الإجماع لم يتصل ببعض الأعصار دون بعض وكذلك
لين قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تخصيص فيه لبعض دون بعض ولا فرق بين المستقل دون بعض ولا البعض ما هو سبيل المؤمنين دون بعض
فنفي الخطأ عن الأمة هو مطلق يفيد الاستغراق من قوله لا تجتمع أمتي على الخطأ وليس في هذا تخصيص لحال دون حال وأن الأمر سائر
لجميع المصدقين في كل عصر. ولو أن الأمر على ما قلناه لجاز أن لا يعتبر بإجماع من اتفق قبل الفتح وما لم دون من اتفق بعده وقاتل إذ يعتبر
بإجماع الأئمة دون من عداهم ما البعض منهم بهذه الصفة لأنا قد بينا أن الوصف بذلك هم المصدقون لنوافق الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه
فإن قالوا إجماعهم هو المتفق عليه بل ما ذكرناه من الأدلة وهي لم تفصل بين بعض أهل الأعصار دون من يتبعهم به ويترك ما عداه. قلنا ليس الذي به عرفنا أن إجماعهم حجة يشير

ومن بعدهم • واحتج من خالف بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وانه تعالى خص بهذا الخطاب الموجودين حال الخطاب دون من يوجد بعدهم لان اللفظ يقتضي ذلك • قيل لهم هو ينا ان الاحتجاج بذلك في الاجماع لا يصح • وعلى انه ليس الغرض بهذا الضرب من الخطاب اذا ورد في كلام الله تعالى ان يتوجه الى من هو موجود حال ورود الخطاب دون من عداهم • ولهذا الاخير قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة في الصحابة دون من عداهم من المكلفين فكذلك الحال في هذه الاية انها لا تختص بالامة الحاضرة دون من يجي من بعد • ولو لا صح هذا لوجب ان يكون معتبرا فيه من كان موجودا حال نزول هذه الاية دون من وجد من بعد وبلغ وان كان معدودا في الصحابة على انا لو صححنا الاستدلال بهذه الاية لكان ذلك دلالة على اذا اجاع غيرهم حجة بما ذكرناه من دليل الاية • والخبر ونظير استدلالهم بهذا هو استدلالهم بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والله الى من هو موجود في الوقت • وقد بينا في الجواب على ما تقدم • واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه من قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم • وانهم خصوا بذلك وهذا اضعف الوجوه لانه لو دل هذا الخبر على الاجماع لوجب ان يكون قول كل واحد حجة لانه عليه السلم علق الاهتداء باحادهم فيجب ان يكون الغرض بذلك ما يلزمهم من الفتيا والرجوع فيها الى العلماء فلهذا جاز ان يكون كل واحد منهم قدوة وعلى انه لو كان دلالة على الاجماع لا يثبتنا الاجماع في غيرهم بدلالة اخرى اذ ليس في قوله انهم كالنجوم ان غيرهم خلافهم بطل ما قالوه • فاما قولهم انهم من حيث شاهدوا النبي عليه السلم واضطروا الى مقصده تثبت لهم مزية على غيرهم فباطل لانه يوجب ان لا يراعوا اجماعهم بل يكون قول كل واحد منهم حجة لوجود هذه العلة فيهم ويلزم ان لا يجعل كلهم سواء لانهم متفاوتون في درجة العلم فلا جعلوا الاجماع اجماع اعيانهم دون غيرهم • وقد تعلقوا بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وان النبي صلى الله عليه ما لم يبلغه ولن يكون ذلك مكملا لدينهم وقد وقفت الحجة على اجماع من لم يوجد • وتعلقت بقولهم وهذا ان قدح في اجماع التابعين قدح في اجماع الصحابة لانه لا ينعقد اجماعهم ويتعلق بهم الحجة في حال نزول هذا الخطاب فلو جاز ان يكشف اجماع الصحابة من بعد على شي من الاشياء غير حكم الشرع فيه ولا يقدح في كونه تعالى مكملا للدين فكذلك الحال في اجماع التابعين وكلما اجابوا به • وانما اتفق ذلك في عصر الصحابة فلم تتفق الحادثة التي تلزم معرفتها قلنا فمثله في اخلائه كل حال ومتى كان العصر عصر الصحابة فلا يقولوا لو اتفق التابعون على شي للزم ان يكون اطباقهم صادرا عن دلالة التابعين فلا قدح في كمال الدين وقريب من هذه الشبهة ان يقولوا لو اتفق التابعون على شي لكان ذلك لانهم استندوا الى خبر الرسول صلى الله عليه فيتصل بنقلهم الى التابعين فكيف ذهبوا عنه حتى ظهر وهو ان كانت نقصا من الكتاب فلن يخفى على الصحابة وان كان اصله لا يخرج عما قالوه • ويبعد فان الحادثة اذا لم تكن واقعة بين التابعين • ومن جوابنا انه يجوز ان يتفقوا على الشرع احتياطا وان لا يعرفوه او لا ينقله بعضهم ثم تمس الحاجة في زمن التابعين الى سؤال الصحابة فقد كانوا عنها ليس بذلك بما يجب ان يعرفوه فبطل ما يوردونه من الشبه في هذا الباب وبالله التوفيق

باب في ان الامة اذا اجمعت على الشي كان صوابا ولا يعتبر في ذلك انقراض العصر عليه

اذا اتفقت الامة على شي فهو حجة وعندنا بانقراض عصرهم هذا هو قول شيوخنا المتكلمين ومعظم اهل العراق وفي فقها اصحاب الشافعي من يقول بان الحجة معقود بانقراض العصر حتى اجاز لكل واحد منهم بعد ما وافق الباقين ان يخالفهم بان يؤديه اجتهاده الى الخلاف ما اداه اليه في الاول • واما حجتهم قولهم من انقرضوا وماتوا اجمعوا على من يجي بعدهم حتى لا يجوز لهولاء ان يخالفوهم • وليس هذا ما يقوله ابو علي في انقراض العصر • نقل لا عنه حمد بشا انا نقول ذلك في القول الذي قد ظهر في الصحابة • ولم يعرف قولا يخالفهم فاذا انقرض العصر عليه ولا مخالف من بعضهم له فقد صار اجماعا وهو التجميع على هذا السبيل وان كان ابو هاشم يخالفه في ذلك على ما نذكره في اخر كتاب الاجماع والذي يدل على صحة ما قلناه ان ما دل على ان الاجماع حجة لم يفصل بين ان ينقرض العصر عليه او لا ينقرض فينبغي ان يكون حجة من دون ان يخرج ما يعتنه وان ينقرض من الخطا عنهم • وايضا فانه قد ثبت ان قولهم منزلة قول الرسول صلى الله عليه ومعلوم ان قوله لا يقف كونه حجة على وفاته بل يجب كونه حجة في حال حياته ووفاته • فكذلك حكم الامة لا يعتبر

بالحجة فيه انقراضهم وليس يمكن ان ينازع في قول الرسول عليه السلم انما كمل الحجة بعد وفاته ولانه اذا كان حيا فهو بعرض ورود النسخ عليه وذلك لا بد لا خلاف في لزوم الحجة بقوله صلى الله عليه حال ما يقوله وانما الحجة من بعد وروده بالنسخ ليس الحال حال وجود ليس هكذا في الاجماع لانه ليس يجلا قد زالت محل النسخ وافتراقهما في هذا الوجه لا يمنع من كون كل واحد منهما حجة في حال ما يوجد ويثبت • وايضا فانما ان يكون الحجة تنعقد باجماعهم فقط او بانقراض العصر فقط او باجماعهم وانقراضهم لعصر بشرط فان كان بالاول فالامر على ما قلناه وان كان بالوجه الثاني اقتضى ان عصرهم لو انقرض وهم مختلفون ان تثبت به الحجة • وذلك فاسد وان كان علي ما قلناه من انه يجمع عنهما المنع ليس انقراض عصرهم اذا لم يوثر وحده لم يوثر بضمه الى غيره • بهذا واشارات الشروط مفتقر الى دلالة ولو جاز ان يشترط بانقراض عصرهم ولاد لاله لجاز ان يشترط بانقراض عصر التابعين وما بعد التابعين ثم كذلك ابدا الى الحال في الجميع واحده • ويبعد فانما هو شرط في غيره لا بد من مقارنته ولا يبعد تراخيه وموتهم بنا حرحتى اتفاقهم فكيف يجي اشتراطه به • ملو كان انما تلزم الحجة بعد انقراض العصر • وبعد فقد عرفه من حال الصحابة انهم كانوا يستشهدون من خالفهم الحشوا العصر ومقادفرا لجاعة معهم بنا العصر لم يبح منهم نسب من خالفهم الى ذلك • وبعد فانه لا يجوز لو كان الامر على ما قالوه ان يحتج التابعون باجماع الصحابة مع بقا من بقي منهم من ملازمة • وايضا فانه لو كان فيهم • ومعلوم من حال الحسن ومن خالفوه انهم كانوا يحتجون باجماع الصحابة مع بقا من بقي منهم • وايضا فانه لو كان لا بعد انقراضهم فاذا بقي الاعتبار بما قالوه لادى الى ان لا يستقر قدوم على وجه من الوجوه وذلك ان اجماع الصحابة لا يصير حجة عليهم وكذلك فان التابعين اذا منهم واحد او اكثر الى اول زمان التابعين فلا اجماع يحتج به عليهم فيخرج اجماع الصحابة من كونه حجة عليهم فما بعد التابعين ولما انقرضوا لم كان في عصر التابعين فاجماع التابعين لا يكون حجة على ما بعد التابعين من اخر ايامهم تابعوا التابعين لم انقرضوا على شي ولحق في ايامهم وحال هذه • ومن ذلك ان اذا اشترط بانقراض العصر لا يثبت الاجماع والحال هذه • ومن ذلك ان التابعين اذا خالفوا الصحابة ثم لحق بعصر لابن الاعصار متلاحق ويتصل بعض اهلها ببعض لابن يثبت الاجماع اذا خالفوا ثم ثبا تابعوا التابعين اذا خالفوا لتنفعت عليه الصحابة فلنا بعين مخالفتهم اذا بقي منهم قوم من الصحابة فلا يستقر ذلك اجماعا مع ولد الى القول به قصدا صلاة • وقد تعلق من خالف بوجوه منها اذا بقي منهم واحد فلا يستقر ايضا اجماعهم ثم هكذا في كل اجماع وهذا يودي الى القول بدفع التفاضل فلما كان في زمان امير المومنين عليه السلم في زمان عمر ذلك في ابامه ثم لما كان في زمان عمر راى التفاضل فلما كان في زمان امير المومنين عليه ان ابا بكر كان يرى التسوية في العطا واتفقوا على وجوده وكان باقيا والشرط في استقرار الاجماع انقراض العصر وهذا انما كان حجة لانه لم يكن العصر منقرضا لم كان باقيا فقد اجمع اتفاقهم وابطال فيه راى التسوية وكل هذا انما كان حجة لانه لم يكن العصر منقرضا ما قد وافقه عليه الصحابة ما سوا بافيه وما دفعوا وطالبه وعشائره والجواب عن ذلك انه لم يكن راي ابي بكر في الاولى التسوية ما قد وافقه الصحابة من جاهد في سبيل الله عاكرد نفسه ومادفعوا وطالبه وعشائره والجواب عن ذلك انه لم يكن راي ابي بكر انما الدنيا بلاغ وقال له ابو بكر انما عملوا لله واجورهم على الله وانما الدنيا فانه قد كان عمر يخالفه في ذلك لانه قد روي عنه انه قال لابي بكر اتسوي بين من جاهد في سبيل الله • ولم يدعى التفاضل والترجيح • وقال له ابو بكر انما عملوا لله واجورهم على الله وانما الدنيا بلاغ • فذكر هو بعد انه المخالف لما تبين له طريقة التفاضل والترجيح بطل قولهم ان المخالف انما ساغت له الاجتهاد في المسلة • واذا لم يبلغ الاجماع في عصر من لا يسوغ له اجتهاد وبين من دخل في الاسلام كرها فبين له طريقة الترجيح ان يجعل ذلك من باب المخالفة لان العصر لم ينقرض عليه وثبت انه كل واحد منهم في زمانه يفعل ما يوديه اجتهاده اليه بهذا وقد يختلف الحال فيه بحسب الامارات • وليس مسلتنا من هذا الباب فبطل التعلق به • ومنها مصالح الدنيا فيجري مجرى الاراء في الحروب • وانما ساغت له المخالفة لان العصر لم ينقرض عليه ويختلف الحال فيه بحسب الامارات ولان امهات الاولاد كان راي وراى عمر انه لا يبعن ثم رايت بيعهن ما روي عن علي صلوات الله عليه انه قال في بيع امهات الاولاد كان رايي وراي عمر ان لا يبعن ثم رايت بيعهن ما روي عن علي صلوات الله عليه انه قال قلت لعلي ذلك فقال ورايك مع الجماعة احب الي من رايك وحدك الصحابة بعد موافقته لهم لان العصر لم يكن قد انقرض فاذا ما قال لهم فليس في قول عبيدة السلماني انه قال قلت لعلي راي لعلي ذلك رايك مع الجماعة احب الي معهما فلا يصح موضع الخلاف • استدلوا بقول عبيدة السلماني ومنهم من منع بيع امهات الاولاد ولا ادع عنه ما روي ولست نخالف الجماعة الصحابة والجواب انه لا ظهر فيما روي عن علي عليه السلم المنع من بيع امهات الاولاد وان كان انما اخبر عن ترجيح احد القولين بل من الجوزان يكون في الوقت من كان يرى بيعهن ايضا • وقول عبيدة ليس بحجة وان كان انما اخبر عن ترجيح لا يقع بين شيئين يسلطا على الاخر وانشبهه في انه لو بشفص الاجماع لم يعين ما اجمعوا عليه احب مما ينفرد به لكن الترجيح لا يقع الا اذا كان احد على الاخر وانشبهه في انه لو بشفص الاجماع هذا السبيل وقد يحتمل ان يريد رايك ومعك طايفة احب الي مما تنفرد به لان من يريد

الإجماع الذي هو حجة للأمة بأسرهم وقد تؤول قوله على أنه أراد أن ذلك وإنما حدثت الفرقة بين الصحابة أحب إلي من ذلك اليوم وقد
وقف الوقف وإن لم يكن رأي الاختلاف حينئذ • وقد نقل عن عبيدة أنه قال قلت ذلك في نفسي وإذا لم يسمع علي عليه السلام ولا دلالة
على ما أراده ولأنه يجوز أن يكون قد أخطأ حيث ظن أنه مذهب لجماعة الأمة • ومنها قولهم إن الإجماع من المجمعين لا يجوز
أن تكون حجة على أنفسهم لأن قول القائل لا يصير حجة على نفسه وإنما يصير حجة على غيره فيجب أن يكونوا إذا داموا أحياء
أن يجوز لهم أن يخالفوا ما قالوه في الأول وإنما لا يجوز للأمة التي تجيء من بعد أن تخالفهم فيصير قول الصحابة حجة على التابعين
لا على أنفسهم • والجواب أنه حجة على أنفسهم وعلى من يجيء بعدهم حتى لا يجوز لكل واحد بعدما وافق الباقين أن يرجع فيخالف
ولا لمن يجيء بعدهم أن يخالفهم وليس يمتنع أن يصير قول كل واحد منهم حجة على نفسه إذا وافقه غيره عليه حتى لا يجوز له أن
يرجع عنه في هذه الحال ويجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه أنه يصير حجة على نفسه وعلى أمته فبطل ما قالوه • ومنها قولهم
إن هذا الواحد كان له أن يخالف الباقين في الأول فكيف لا يجوز له في الثاني وما الذي صار اجتهاده الذي به وافقهم مانعا من اجتهاد آخر
فيما بعد مع علمنا بأن الاجتهاد لا يمنع ~~[illegible]~~ وإذا كانت له هذه المخالفة فقد ثبت أنه لا يستقر الإجماع إلا مع انقراض
العصر قيل لهم الذي منع من اجتهاده في الثاني حصول الإجماع القاطع للاجتهاد لا ما كان منه من الاجتهاد وهذا الإجماع إنما وجد في الوقت
الثاني دون الأول فيجب أن لا يجوز له المخالفة وإن لم ينقرض العصر • ومنها قولهم إنه لو لم نشترط استقرار الإجماع بانقراض العصر لكانت
الصحابة إذا اختلفت على قولين ثم مات من كان يقول بأحد القولين أن يستقر الإجماع فلما انقرض العصر ولو كان كذلك لما أثر موت الواحد
أو الاثنين موجبا لاستقرار الإجماع وهذا لا يصح فلا يخلو من ذلك إلا أنه لا يجوز المخالفة مع هذا من حيث لم ينقرض العصر ولا فلا تأثير في الإجماع
لموت من يموت • والجواب أنه إن كان لا تأثير لموت من يموت في استقرار الجمع وانعقاد الحجة به فكيف اعتبرتم القول بانقراض العصر ~~[illegible]~~
وهو موقوف على موت الجماعة فصار هذا بأن يقدح في قولهم أولى • هذا ولسنا نجعل التأثير لما ظنوه فلهذا جعلناه إجماعا
~~العصر وهو موقوف على موت الجماعة~~ وإنما التأثير لوجود الاتفاق من جماعتهم إذ قد كان من قبل الاختلاف بينهم فيه
العصر وهو موقوف على موت ... لوجب أن لا يصح إجماعهم على قول بعد اختلافهم في الحادثة
في جواز ذلك خلاف • ومنها أن قالوا لو كان الخلاف لا يجوز وإن لم ينقرض العصر لوجب أن لا يصح إجماعهم على قول بعد اختلافهم في الحادثة
على قولين لأنه يؤدي إلى أن يقع الإجماع للإجماع من حيث أجازوا في الأول الأخذ بكل واحد من القولين وحظروه في الثاني فليس لأحد أن
العصر منقرضا ساغ لهم أن يخالفوا ما كانوا أفتوا به في الأول • والجواب أن إجماعهم في الأول كان مشروطا بأن تكون الحال حال اجتهاد وذلك
الشرط قد زال في الثاني عن زوال الشرط على ما قلناه • وبعد فلو كان هذا قادحا في كون الإجماع مستقرا قبل انقراض العصر لقدح فيه بعد
انقراض العصر لأنه إذا انقرض عصرهم على قولين صح من التابعين أن يتفقوا على أحدهما فلم يؤثر هذا في قولهم إن الإجماع
يستقر بانقراض العصر فكذلك الحال في إجماع الصحابة على أحد القولين بعد اختلافهم على قولين • ومنها قولهم إنهم قبل موتهم
وانقراض العصر لا يعلم أن ذلك قول جميعهم إذ يجوز أن يكون البعض يتردد ويتفكر في حكم الحادثة وإنما يمكن القطع على أنه قول لجماعتهم
إذا درجوا فلذلك قررنا الإجماع في هذه الحال • والجواب أنه في هذا الوجه خروج عن المسألة لأنا إنما نتكلم على ما نعرف قد قولا
لجماعتهم ما حكيناه فأما إذا كان الأمر على ما قالوه فالدليل فلا إجماع يقطع به فلا عن أن نجعله حجة أو لا نجعله حجة فهذا ومعلوم أن
الذي يعرف القول لا للأمة من الطرق التي تقدم ذكرها مما لا يفتقر إلى انقراض عصرهم ولئن كان يصح الوقوف على مذاهب
الأموات الذين لا سبيل إلى الرجوع إليهم ففي ذلك في الأحياء أمكن وأوجب فبطلت شبهتهم في هذا الباب وصح

أن ما ذهبوا إليه من الشرط لا وجه له • **باب في الإجماع بعد الخلاف هل يرفع حكم الخلاف أم لا**

صورة المسألة أن تختلف الصحابة في حكم الحادثة على قولين ثم يتفق التابعون على أحد القولين فهل هذا الاتفاق من بعد يقطع
حكم الخلاف الأول حتى لا يجوز الأخذ بالقول الآخر أم لا • فالذي عليه مشايخنا وهو قول كثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب
الشافعي وهو قول أهل الحشو وحكي عن ابن سريج ومن تبعه واختاره الشيخ أبو عبد الله أن الإجماع على أحد القولين يقطع
حكم الآخر بالقول الثاني حتى إن محمد بن الحسن ذكر أنه ينقض حكم الحاكم في بيع أمهات الأولاد لأن التابعين قد أجمعوا
على المنع منه وأجراه مجرى الإجماع المبتدأ بجواز أن لو أراده وإن كان أبو حنيفة قد قال لا ينقض

النقض

به حكم الحاكم فجعله ناقصا في الرتبة عن رتبة الإجماع المبتدأ وعندنا أنه لا فرق بين الإجماعين في هذا الباب وقد ذهب
قوم من أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وغيره وكذلك كثير من أصحاب الحديث وقوم من المتكلمين إلى أن حكم الخلاف باق في
وأن الإجماع من بعد لا يزيله • ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال إن اتفق من الصحابة أن أجمعوا على أحد القولين بعد ما
اختلفوا انقطع حكم الخلاف وإن كان هذا الاتفاق من التابعين فالخلاف باق بحاله • ومنهم من جرى على القياس فقال
إن الخلاف باق في كلا الحالين وكلاهما مذهبان آخران وهو قول من قال إن الاتفاق من التابعين على أحد القولين لا يقع
فينبغي أن نبين الوجود • ولا بد أن يسلموا أنه لو وقع لكان حجة ولا فلا معنى لذلك • والذي يجب تحصيله في هذا الباب
قبل أن نشرع في الدلالة على صحة ما نقوله أنه لا يجوز إذا اتفق أهل عصر على قول واحد أن يقع منهم بأجمعهم فيما بعد
أو من أهل العصر الثاني من جميعهم ما يخالف ذلك القول • لأن هذا ينقض تدافع الإجماعات فإن يكون أحدهما حاصلا
على ما هو خطأ وقد أمنا الدليل الدال على الإجماع من وقوع الخطأ في عصر الأعصار من جميعهم ولولا صحة ذلك لكان
لا يمتنع أن تجمع الأمة في عصر من الأعصار على شيء فيخالف واحد منهم بعد الموافقة فلا يجب الإنكار عليه لتجويز أن
ينضم إليه الواحد بعد الواحد حتى تجتمع الكل على ما خالف القول الأول ويقدح في فساده فإذا امتنع من حيث دل السمع على أن الإجماع
لا يتفق على الخطأ فيجب في أهل العصر الثاني أن يتفقوا على قول خالف الأول وهذا هو قول أبي علي وقال الشيخ أبو عبد الله
إنا نعرف أن هذا لا يجوز أن يقع لا لأجل أن الأمة قد أجمعت على أن هذا لا يصح وقد وقع من أهل العصر الثاني وعلى أن خلاف ما اتفق
عليه اليوم هو خطأ حتى لو لا ذلك لصح أن يتفق لأجل أن الأمة قد أجمعت على أن هذا لا يصح وقد وقع من أهل العصر الثاني وعلى
أن خلاف ما اتفقوا عليه اليوم هو خطأ حتى لولا ذلك لصح أن يتفق هؤلاء على خلاف ما قاله الأولون ويجري عند الشيخ القول الأول
أن خلاف ما اتفقوا عليه اليوم هو خطأ حتى لولا ذلك لصح أن يتفق هؤلاء على خلاف ما قاله الأولون ويجري عند الشيخ القول الأول
مخالفة للصدق الأول فيقبح منكر لكن الخطأ على بعض الأمة جائز • وقد حكي في الشرح أن
فأما أن يتفق بعض أهل العصر الثاني على أن يعودوا في خلاف ما قالوه وإنما يتعذر هذا في أهل العصر الثاني ويفرق بينهما
بعضهم قد قال إن نفسا من المجمعين أو لا يصح أن يكون أحد اجماعيهم خطأ أو أن يكونوا حجة في حال دون
حال وهذا ضعيف ~~حالا~~ لا يمتنع أن يكون أحد اجماعيهم خطأ أو أن يكونوا حجة في حال دون
بأنهم حجة على غيرهم لا على أنفسهم ولكن هذا ضعيف لأنه يجب أن يكون هذا الفرع مرتبا على قول من قال بأن كل مجتهد مصيب وأن
الحق في واحد وهذا ظاهر السقوط وكما يجب أن تتقرر هذه الجملة فيجب أن يكون هذا الفرع مرتبا على قول من قال بالإطباق على الثاني أم لا
حال وهذا الظاهر السقوط وكما يجب أن تتقرر هذه الجملة فهل يخرج أحدهما عن هذا الحكم بالإطباق على الثاني أم لا
كل واحد من القولين اللذين قال بهما الصحابة أو لا حق وصواب ثم يبقى فهل يخرج أحدهما عن هذا الحكم وكذلك
كل واحد من القولين اللذين قال بهما الصحابة أنه الحق هو متعلق بذلك الواحد اتفقوا إذا اختلفوا وكذلك
فأما إذا كان عند ~~الحكم~~ أن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد فالحق هو متعلق بذلك الواحد فلا شبهة في أن الحق هو ما اتفقوا
فأما إذا كانت المسألة خارجة عن مسائل الاجتهاد ولم يكن من باب ما الحق فيه واحد فلا شبهة في أن الحق هو ما اتفقوا
عليه من بعد لأن اتفاقهم لا يقع على الخطأ ويكون ذلك القول هو الحق حين وجود الخلاف فلا يكون للأمة بأسرها ذاهبة عن الحق
في الحق والصواب فإذا ثبت هذا الفصل قلنا للمخالفين في هذا الفرع في الإجماع أن كنتم متفقين على أن كل مجتهد مصيب لخلافكم
صحيح وإن كان الحق في واحد على ما قاله ابن سريج والصيرفي فما وجه اختلافهم في هذه المسألة مع أن الثاني من القولين باطل بكل حال وهكذا
على ما يقوله أصحاب من أن أحدهما خطأ وقائله معذور أو موضوع عنه فلا وجه للخلاف ويبطل على من خالفنا أكثر ما يحتج به في
المسألة لأنه يلزمه أن إجماعهم على الخطأ على ما نبينه في شبههم • فإن قالوا الحق وإن قلنا إن الحق يتعلق بواحد فلا نعينه فيجب
الكلام في هذا الفرع مع قولنا بأن الحق في واحد • قيل لهم يلزمكم أن تعينوه بما اتفقوا عليه لعلمكم بأن الأمة لا تجتمع على
الخطأ فيبقى القول الثاني خطأ وإذا كان كذلك تعذر الكلام في هذا الباب • فأما الذي يدل على صحة ما قلناه فهو أن ما دل
على أن الإجماع حجة لم يفصل بين أن يكون واقعا ابتداء وبين أن يكون واقعا بعد خلاف سابق وهو قوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين ومعلوم أن ما اتفق عليه التابعون فهو سبيل المؤمنين فيجب متابعته

جرى له

فان قيل كيف يكون سبيل المؤمنين مع ان بعض الصحابة كانوا قائلين بخلافه و مجوزين للقول بالمذهب الثاني فقد صاروا معتقدين لاجماع بعض
المؤمنين ● قيل له قد بينا ان الغرض بالمؤمنين ان يكونوا المؤمنين وهذا لا يقدح الا على الموجودين في الوقت دون من تقدم لانه
من ابتنا الاشتقاق وبعد فلو اعتبرنا القول الذي يحصل اجماعا لما كان يكون فيه اتفاق المكلف الكل على السبيل الذي قاله القائل لها
استقر الاجماع فيجب ان يكون الغرض اجماعهم في كل عصر وزمان لتثبت الحجية ● فان قال فالغرض نرى الخلاف اتباع سبيلهم اذا كان هذا
دون ان يكون واقعا بعد خلاف ● قيل له في ذلك تخصيص للظاهر بلا دلالة لان من حكم الشرط ان يثبت ما دله ● فاذا عدمت وجب اجرا
الكلام على ظاهره ● فان قال فقد كان القول الثاني سبيلا للمؤمنين لانهم اجازوا في عصر الصحابة الاخذ به فليس بان يجعل ما قلتموه
سبيل المؤمنين باولى مما قلناه وهذا يوذن بان كلهم جائزة الى القول الثاني ● قيل له انهم لا كانوا يسوغون الاخذ بالقول
الثاني بشرط ان يكون الحال حال اجتهاد لا على الاطلاق وعند الاتفاق على احد القولين فقد زال الشرط فخرج من ان يكون
سبيلا للمؤمنين يبين صحة ذلك انهم ما كانوا يقولون بكل واحد من المذهبين على وجه التخيير وانما كانوا يسوغون الاخذ به لمن
يوديه اجتهاده اليه وصحة الاجتهاد موقوفة على ان لا يحصل دليل قاطع له ● والاجماع يبطله فيسقط ما سال عنه ● فان قال فمن اين
ان جواز الاجتهاد قد زال في هذه الحال فلم قولكم ان شرطه قد فقد ● قيل له لا خلاف انه لو حصل اتفاقهم ابتدا القطع حكم الاجتهاد
ولا وجه الا وجود الاتفاق وهذا بعينه موجود في الاتفاق في الحال الثانية فيجب الا يسوغ الاجتهاد واحد ما يدل على ما نقوله ظاهر
قول الرسول صلى الله عليه لا تجتمع امتي على الخطا ● ولم يفصل في نفي الخطا عنهم بين ان يكون اجتماعهم ابتدا او بعد خلاف ● فان
قيل فاكثر ما في ذلك انه صواب وهذا مسلم فهلا كان القول الثاني صوابا ايضا ● قيل له لانهم قد قالوا عند اتفاقهم على احد
القولين ان القول الثاني خطا فيجب ان يكون هذا القول منهم صوابا ● وبعد فانه اذا ثبت ان ذلك اجماع فخلافه لا يحل كما لو
كان اجماعا مبتدا كان لا يحل مخالفته ● ويبين ذلك ان الاجماع لا يتخصص كونه دلالة ببعض الاعصار دون بعض والجواب
ان لا يحل المخالفة اصلا ● واحد ما يدل على ما قلناه انه قد ثبت في الاجماع المبتدا ان مخالفته لا تحل ولم تكن العلة في ذلك الا وجود
الاتفاق منهم بدلالة انه لو كان هناك مخالف لحلت المخالفة وحين وجد الاتفاق من جماعتهم حرمت وهذا موجود في زمن
التابعين لان الاتفاق من جهتهم حاصل فيجب ان لا تحل مخالفتهم فنقيس في هذه الطريقة اجماعهم عن الخلاف على اجماعهم
المبتدا وايضا فاذا سلم لنا القوم ان اتفاق الصحابة بعد اختلافهم يوجب ان لا تجوز مخالفته قلنا فيجب مثله في اجماع
التابعين لان اهل الاعصار كلها تتفق احوالهم في ان اجماعهم حجة من دون تخصيص فاذا كان اتفاق من كان اتفاقه حجة يقطع
حكم الخلاف فيجب ان يكون التابعون فيه كالصحابة كما لو كان هناك اجماع مبتدا ولا تمكن المنازعة في صحة وجود الاتفاق من
الصحابة بعد الاختلاف فانهم كانوا مختلفين في قتال اهل الردة ● فقد كان ابو بكر يراه وكذلك علي بن ابي طالب عليه السلام وكان
عمر يابى في الاول ثم انهم اتفقوا على قتالهم ● ومن هذا الباب كانت الامامة بعد ابي بكر لانه زال الخلاف بعد وجوده في الاول وكما
ان فدك وامثالها وجد فكذلك وجد الاجماع من التابعين على احد القولين اللذين قال بهما الصحابة كاتفاقهم على المنع
من بيع امهات الاولاد ● وكاتفاقهم على ان عدة الحامل وضع الحمل وكاتفاقهم على ان التحريم في امهات النساء غير مشروط بالدخول
بهن وهذا يدل على بطلان قول من قال ان ذلك لم يوجد وليس يمكن ان يقال انهم يكونون حجة على غيرهم ولا يكونون حجة على
انفسهم لانا قد بينا فساد هذه الطريقة من قبل ● فاما الذي يتعلق به من خالف فوجوه منها قولهم ان الاجماع من قبل
كان دالا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين فلا يجوز اذا اجمعوا على احدهما ان يبطل حكم الاجماع الاخر لان في ذلك
اعتراضا بالاجماع الثاني على الاجماع الاول وليس هذا باولى من ان يعترض بالاول على الثاني بل السابق من الاجماعين
بان يجعل اصلا احق ● والجواب انا لا نسلم ان الاجماع في الاول حصل على جواز

الاخذ بكل واحد من القولين مطلقا بل كان مشروطا بان تكون الحال حال خلاف واجتهاد وعند ما حصل من التابعين
الاجماع فقد حصل الاتفاق فزال الاجتهاد فصار ذلك في حكم الغائب عن النبي صلى الله عليه ان له ان يجتهد بشرط ان لا
يجد النص فاذا وجده قطع النص حكم الاجتهاد فكذلك الحال فيما سالنا ● والذي يبين ان جواز الاخذ بكل واحد من القولين
مشروط بما ذكرناه ان الذاهبين الى احد القولين لو قال للفريق الاخر قد ضعف عندنا وجه الاجتهاد فيما كنا نقول به لم
يسوغ الباقون لهم ان يتمسكوا بذلك القول وهكذا في هذا الفريق معهم فدل ذلك على ان جواز العمل بكل واحد من القولين
موقوف على ما قلناه وهذا الشرط قد علم زواله عند وقوع الاتفاق ومتى قلنا فالاجماع الثاني هو مشروط ايضا او كونه
قاطعا للاجتهاد مشروط بان لا يحدث عن خلافه لم يصح ما قالوه لان في ذلك اثبات شرط لا دليل عليه على ما تقدم وصار في
قولهم كقول من قال ان مع وجود النص لما حرم الاجتهاد في الاول فاما اذا اجتهد ثم وجد النص فالاجتهاد سائغ ● فان كان
الخصم ينازع في بطلان الاجتهاد فقد كفانا مونة مكالمته في هذه المسالة لانا قد بينا ان الخوض في هذا الباب لا يتم الا مع القول بالاجتهاد
ولا يمكنه ان يقول انه اذا كان الاجتهاد جائزا في حال استمرار الجواز فيه لانه بمنزلة الغائب عن الرسول عليه السلام يجتهد ثم يجد
نصا بخلاف اجتهاده ● وبعد فان هذه الشبهة باطلة على قول من فصل بين الصحابة والتابعين لانا نقول لهم قد كان اجماع الصحابة
ثابتا على جواز ان يعمل بكل واحد من القولين ثم قد قلتم انهم اذا اتفقوا على احدهما حرم القول الثاني ولم يكن هذا رفعا لاجماعات
ولا وجه الا ما قلناه من كونه مشروطا في حال وقد زال الشرط في حال اخرى فكذلك الحال في اجماع التابعين بعد الصحابة ● قالوا
لو كان هذا الاتفاق من التابعين محرما للاخذ بالقول الثاني فيما بعد لحرم من قبل فما ذا لم يحرم في الاول محرما فكذلك في الثاني
وهذا ظاهر السقوط لان حظر الشي فيما نقص ومضى لا يتصور وانما الحظر في المستقبل فكيف يصح ان يقال لو كان الان محرما
لكان يوخذ به لحرم فيما قبل ● وبعد فليس كلما حرم الان يحرم من قبل لانا نعلم ان الواجد للنص بخلاف ما ادى اجتهاده اليه يحرم
عليه الان ان يعمل باجتهاده ولم يحرم العمل باجتهاده من قبل وقوع عدم النص ولا يقال يحرم الان يعتبر تحريمه من قبل وهكذا من
بلغه المنسوخ فعمل به ثم ورد عليه الناسخ يحرم عليه العمل بالاول ولا يصير هذا التحريم موجبا لتحريم سابق وبعد فهو بالكل
بلغه المنسوخ فعمل به ثم ورد عليه الناسخ ... وكان الاصل في هذا الباب ما تقدم من انه حرم الان لانه قد زال الاختلاف والاجتهاد وساغ
باتفاق الصحابة بعد اختلافهم ● وكان اتفاقهم على احد القولين موجبا لسقوط القول الثاني
قالوا لو كان اتفاقهم فيه ان تستوي الحالان ● وهذا يوجب ان يكون لو مات
في الاول لبقا حكمه فلا يجب ان يصير ذلك اجماعا بعد ان كان خلافا بشرط الاجماع وبقاء الحجة هو
لازم اذا مات الواحد الذي خالف او من هو اكثر منه ان يصير ذلك اجماعا وهذا لا شك في فساده وهذا لو ماتوا احتمل ذلك
الواحد او ازيد منه ما يعتبر في انعقاد الاجماع بعد ثبت فساده ● بين ذلك ان هذا الواحد لو وافق اجتهاده
انفاقهم وذلك مما حصل الان دون ما قبل وليس الذي اثره موثر بل ما ذكرناه بحصول ذلك سبيلا للمؤمنين
اتفاقهم وذلك مما حصل الان دون ما قبل ... فقط لا ان عدده المعتبر بوجود الاتفاق فقط ان من بعد حاطر القول
اجتهادهم لفساد اجماعا كما لا يصير اجماع الاموات ● فلو جعلنا اجماعهم الاخير دل على جواز الاخذ بما اجمعوا به
فبطل ما قالوه ● قالوا اذا كان القول الثاني مما اجمعوا في الاول على جواز الاخذ به فحال زوال الوحي ● والجواب انا لا نسلم يكن
نبطل ما قالوه قالوا اذا كان القول الثاني ... وحال استقرار الاجماع هو حال زوال الوحي لا يصح ... كما شفعا عن عدم الشرط
به لكان نسخا للاجماع بالاجماع والنسخ بعد زوال الوحي على ما تقدم وصار الاجماع الثاني ... الشرع فلما اذا
لا لكان نسخا للاجماع ... بل كان مشروطا على ما تقدم ... بالشرع بدليل ... ذوال ... كان بعد السبب
الاخذ بكل واحد من القولين جائزا على الاطلاق بل كان مشروطا بشرط يعلم زواله دليل الشرع كما هو هذا البلد لكان بعد السبب
ومن حكمنا بدخله النسخ على التحقيق ان لا يكون المنسوخ مشروطا واحده او صلوا ما دمتم في هذا البلد فنزول بالحج والموت لا
عرف من دون ذلك فلا نسخ ● وعلى هذا اذا قال الله تعالى صلوا اسبوعا ولهذه العبادات لا على طريق النسخ وكذلك فانا للعبادة تزول بالعجز والموت لا
وبعد مفارقة البلد يعلم زوال هذه العبادات على القادر الحي ● فاذا عرف زوال القدرة عرف زوال التكليف
على وجه النسخ لانا عرفنا ان الله انما يتوجه التكليف على القادر الحي فاذا كان يجمع الاخذ بكل واحد من القولين
على وجه النسخ لانا عرفنا ... فكذلك اذا كان ... لا بطريق النسخ

شرطه ان عرف زواله لم يسم ذلك نسخا • وبعد فان شاكوا ... ان يثبت معنى النسخ بالاجماع فصحيح وان عولوا على نفس
اللفظ فممتنع لانه لما يطلق هذا اللفظ فيما يرد على احكام الكتاب والسنة • ويبين صحة ذلك ان المجتهد اذا اداه
في الاول العمل بالاول ما اجد لبن اجتهاده اداه اليه ثم يؤديه اجتهاده الى الحظر والاباحة فقد نسخ الاجتهاد للاجتهاد • وكذلك
الغايب عن الرسول عليه السلم اذا وجد نصا فقد زال عنه ما كان يلزمه العمل به ولا يعد من باب النسخ • فكذلك الحال فيما نقوله
وبعد فما قالوه يبطل باجماع الصحابة على احد القولين بعد اختلافهم فان كان لا يعد نسخا فكذلك ما قلناه • قالوا لو كان
لاحد القولين مزية على الاخر ووجه ترجيح لكانت الصحابة بذلك اعرف فكيف يصح لاتفاق التابعين ان يبطل اجماع الصحابة
قيل لهم ليس المعتبر في مسايل الاجماع ما قلتم من المزية لان الواجب علينا اتباع الامة فيما قالوه من دون ان يراعى ان له
مزية على غيره او يعرف الوجه الذي لاجله اجمعوا • وبعد فلو اعتبرنا ما قالوه لم يمتنع ان يقف على هذه المزية
بعض الصحابة الذين قالوا بهذا القول فلا يكون قد ذهب عنها جميعهم ثم يتفق التابعون عليها قالوا ان الاجتهاد لا
يمنع الاجتهاد فاذا جاز ان يوجد بالقول اجتهادا في الاول فكذلك في الثاني • والجواب ان الذي منع من الاجتهاد
هو الاجماع لا غير على ما تقدم • وربما قالوا ان القول الثاني اذا كان شرعا فكيف يخرج عن كونه شرعا • ولما ورد عليه
النسخ • وجوابه ايضا ما تقدم لانه لم يكن شرعا على الاطلاق فهو كقول الغايب عن الرسول عليه السلم انه كان شرعا بشرط
وكما نقول في اجماع الصحابة على قول بعد اختلافهم فيه • وربما قالوا ان من اجاز من الصحابة بيع امهات الاولاد لم يجعل ذلك مقصورا
على عين دون عين ولا في وقت دون وقت فيجب انه لا يمتنع الاخذ به فيما بعد • والجواب عن هذا يجري على نحو ما سلف لانه
لما اجاز على شرط ان يكون الحال حال اجتهاد • فاذا اجتمع التابعون على المنع منه فقد زال الاجتهاد • ونحو هذه الشبهه
ان يقولوا لا بد من ان يقال بالقول الثاني عن دلالة فكيف اقتضى الدليل الحكم في حال دون حال لكن جوابه يجري على ما تقدم وهو باطل
ايضا بالغايب عن الرسول عليه السلم لان اجتهاده يكون دلالة في حال دون حال • ويبطل باتفاق الصحابة بعد اختلافهم • وربما
قالوا قد اوجب الله تعالى الرد الى الله والرسول عليه السلم عند التنازع • وقد كان في هذه المسئلة تنازع فيلزم الرد اليه
دون الاحالة على الاجماع الثاني • والجواب انا قد بينا انه لا بد ان نقيد ان عند عدم التنازع لا يلزم الرد والتابعون قد
اتفقوا وزال التنازع فيجب ان يكون ... بهذه الجملة الجواب عن جميع ما اوردوه من الشبهه وسلم ما اخترناه من
المذهب • ما امكن ... في هذا الباب انه لو ابطل اتفاق الصحابة على هذا القول الثاني باتفاق التابعين على القول
الاول لصح ان يتفق التابعون على هذا القول ويقع من تابعي التابعين اتفاق على خلافه • فيؤدي الى ان لا يستقر الاجماع بجواب
ذلك قد ذكرنا فيما بيناه انه لا يقع الاجماعات متنافية وان الدليل قد امننا من ذلك ولولا ذلك لما نجيزه • فثبت على كل حال
بطلان ما يمكن التعلق به في هذا الباب

باب في ان الامة اذا اختلفت على قولين او ملتين لا يجوز احداث قول آخر

اذا اختلفت الصحابة في حكم الحادثة على قولين لم يجز لمن بعدهم
احداث قول ثالث ولا لهم بعد استقرار الاجماع عليهما احداث قول اخر ولا لبعضهم ان يفعل ذلك بل الحق لا يتعدى
هذين القولين هذا هو مذهب عامة الفقهاء وعليه نص الشافعي في رسالته وذكره محمد بن الحسن في الاصول وهو قول شيخينا
وقول الشيخ ابي عبد الله وحكاه عن ابي الحسن • وذهب قوم من المتكلمين وبعض اهل الظاهر الى انه يجوز احداث قول ثالث
والاولى ان الكلام في هذه المسئلة اذا بني على ان كل مجتهد مصيب وان الحق لا يتعين بواحد من الاقاويل المختلفة في فروع
الشرع ولا في قول من يجعل الواحد منها هو الحق وما عداه باطلا ان القول الثاني خطا فكيف القول الثالث
فعلى هذا كيف يصح من نفاة الاجتهاد ان يتكلموا في هذا الفرع • فاما الذي يدل

على ما قلناه • فوجوه احدها ما قد ثبت انهم لو اتفقوا على قول واحد في حكم الحادثة لحرم القول الثاني ولم يكن هذا
التحريم لشيء الا لاجل اجماعهم فقط من دون ان وجد منهم قول بان احداث القول الثاني حرام وذلك لما عرفناهم
مجمعين على حظر القول الثاني فكذلك اذا اتفقوا على قولين حظرنا الثالث • والذي بين انه انما حرم للاتفاق منهم
هو انه لو وجد فيهم مخالف لجاز ان يقال بقول ثان • ولجاز ان لا يتبعوا وحيث وجد الاتفاق على القول الواحد و
الفعل الواحد حرمت المخالفة وهذا موجود في القولين • وثانيها ما قد ثبت ان الصحابة واهل كل عصر بعدهم قد حرموا
ان يقال في الجد والاخ بقول ثالث • وهو ان يستبد الاخ بالمال فلا يخلو اما ان يكون هذا التحريم لانه احداث قول ثالث
على ما اتفقوا عليه فهو الذي نريده • واما ان يكون لانه لا مساغ له في طريقة الاجتهاد • وهذا فاسد لان للاخ مزية
تعصيبه للاخت وليس كذلك للجد فيجري مجرى الابن في تعصيب الاناث وعلى هذا اعتمد الشافعي في الولاء على الجد وان قاسم في
الارث بينهما واذا كان كذلك فيجب ان يكون تحريمهم معللا بانه احداث قول ثالث فقط وانه خروج عما اتفقوا عليه واذا ثبت هذا في
هذه المسئلة للعلة التي قدرناها وجب مثله في كل ما هو احداث قول ثالث • وثالثها انهم اذا ترددوا بين هذين القولين فهم من
جهة المعنى قد حظروا القول الثالث وان لم يصرحوا به الا ترى ان كل طائفة لا تسوغ لاحد الا الاخذ بما اداه اجتهاده اليه
كما لا تسوغ لنفسها الا الاخذ بالقول الاخر وحتى ان هذه الطائفة لو اخرجت عن نفسها ضعف طريقة الاجتهاد عنده لم تسوغ
له الا الاخذ به والرجوع الى القول الثاني ثم كذلك في الطائفة الاخرى واذا كان كذلك صار هذا اجماعا منهم على تحريم القول الثالث
ولسنا نجوز ان تسوغ احدى الطائفتين لصاحبتها اذا ضعف عنده الاجتهاد الاول ان يقول بقول ثالث بل يلزمه
ان يقول بقولها فقط • وفي هذا حجة على ما نقوله • ورابعها هو ان هذا القول لو كان شرعا وصوابا لكانت الصحابة
قد اجمعوا على الذهاب عنه وفي ذلك ذهابهم عما هو حق وهذا لا يجوز لانه يعود الى اتفاقهم
على الخطا على ما تقدم القول فيه • وخامسها ان هذين القولين او ذلك القول هو سبيل المؤمنين • والثالث هو خروج عن سبيلهم
اذا لم يقل به ولا قائل به بعضهم وقد منع الله جل وعز منه فثبت
وانما الذي يعد سبيلا لهم هو هذا القول او ذلك القول فاحداث قول ثالث هو مخالفة سبيلهم فقولهم ان الذي يحرم المخالفة هو الاجماع والذي وجدناها
بهذه الجملة تحريم القول الثالث • فاما الوجوه التي يتعلقون بها • والجواب انه وان كان في الصورة اختلاف فهو من حيث المعنى اتفاق
الرابع من الاقاويل على هذين القولين • والجواب ... وليس لاحد ان يقول فان كان منهم اجماع
هو بالخلاف فيجب ان لا يحرم ... على قول واحد انه يحرم القول الثاني ... عليهما هو في حظر قول ثالث لا في
على حظر الثالث على ما بيناه فيجب ان يجري مجرى اتفاقهم على قول واحد • وذلك لان اجماعهم عليهما هو في حظر قول ثالث لا في
على هذين القولين فيجب جواز الاخذ بكل واحد منهما على التخيير • وذلك لاجتهاد المجتهد وان كان في الناس
جواز الاخذ بكل واحد منهما على وجه التخيير • وانما عندنا التمسك بكل واحد من القولين عند موافقته لاجتهاد ... والمنع
من اجاز الاخذ بكل قول من اقاويل الصحابة على ما نذكره من بعد • وربما قالوا انهم اذا اختلفوا في المسئلة طريقها الاجتهاد فما المانع من بعد ان يجتهد
الاجتهاد فاذا كان هذا الواحد اذا اجتهد في الاول ما اداه اجتهاده الى القول مخصوص هو مخالف للقول الثاني ... هو استقرار اجماعهم على ان القول
فيؤديه اجتهاده الى قول يخالف ذلك القول ايضا • وجوابنا ان المانع ليس هو الاجتهاد بل هو استقرار اجماعهم على احدهما ولكانه يقطع على
الثالث محرم وانه انما ان يكون للاجتهاد في هذا الذي ذكر فهم كانوا اجمعوا على قول واحد عن احدهما • وقد وجد التنازع
الاجتهاد من بعد لا للاجتهاد لكن للاجماع • قالوا قد اوجب الله تعالى الرد الى الله عند التنازع • وقد وجد التنازع فالواجب
قبل من الرد الى الكتاب وان يستنبط منه ما هو الحق وهذا يسوغ القول الثالث • والجواب ان التنازع يرتفع فقد
في ان القول الثالث ليس بشرع على ما بيناه فيجب ان يبطل الاخذ به

اذا لم يمنع اطباق التابعين على احد القولين فيحرم القول الاخر فهلا جاز ان يقوم دلالة اخرى على جواز القول الثالث
فيحل بعد ما حرموه وهو ما خرق من التابعين فيه * وجوابنا ان التابعين اذا اطبقوا على احدهما حرم القول الثاني فهلا
قلتم بان الصحابة اذا اتفقت عليها حرم الثالث هذا وعندهم ان الاجماع هو اجماع الصحابة دون غيرهم فكيف يسوغ
لهم هذا القول * فقالوا لنا نحن نحكم للوجود في ذلك فان الصحابة اختلفت في الحرام واثبت كل منهم حكما فيه ثم ذهب مسروق
من التابعين الى ان وجود ذلك وعدمه بمنزلة واحدة * واحدث قولا شاذا على ما قرروه من الاقوال الخمسة وكذلك
فانهم اعني الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وامراة وابوين فقال بعضهم للام في كلي الحالين ثلث ما يبقى وقال اخرون بل لها ثلث
جميع المال * وقال ابن سيرين من التابعين ان لها في احدى المسئلتين ثلث جميع المال وفي الاخرى ثلث ما يبقى وبعد فانتم قد
جوزتم الاستدلال بغير ما احتجت به الصحابة من الادلة فهلا قلتم مثله في المذاهب * قيل لهم ما اوجدتمونا ما هو حجة
لكم وانما حكيتم ان واحدا من التابعين قال بقول زايد على ما قالته الصحابة والخطا على الواحد من الامة جائز وانما كان يجب
احتجاجكم به لو لحق الباقون على قول ذلك وذلك مما لا سبيل اليه على ان مسروقا كان من كبار التابعين وادرك عصر الصحابة فمن
الجايز ان يكون احداثه في الحرام هذا القول في حال لم يكن هناك اجماع مستقر ولئن لم يكن ذلك فهو منكر * وقد روي انهم انكروا
عليه هذا القول * ويمكن ان يجاب عن قول ابن سيرين بمثل ذلك * ولنظير هذا الخلاف ما حكي فيه بشي لانه قال في احدى المسئلتين بقول ابن
عباس * وقال في المسئلة الاخرى بقول باقي الصحابة فهو فصل في الموضع الذي لم يفصلوا وهو بالباب الذي يجي من بعد اخص فاما
الاستدلال بغير ما استدلوا به فانما جاز لانهم لا بد من ان يكونوا متفقين على ان ما صح الاستدلال به فهو حجة لله تعالى وليس
يجوزون ان كل مذهب خلاف ما ذهبوا اليه فهو ايضا حق وسنذكر ذلك في الباب الثاني ان شا الله تعالى

باب في الصحابة اذا عللت بعلة او استدلت بدليل هل يجوز الاعتلال او الاستدلال بغيرهما ام لا

عندنا ان حكم الادلة مفارق لحكم المذاهب
فاذا استدلت الصحابة بدليل واجرت في مسئلة او استدلت بدليلين او استدل بعضهم بدلالة في حكم والبعض استدل بدلالة
اخرى في ذلك الحكم جاز الاستدلال بغير ما استدلوا به * وهذا هو الظاهر من مذهب العلماء الا ما حكي عن الشيخ ابي عبد
الله من التوقف في ذلك بعد ما اعترض على بعض الشافعية حيث اجاز الاستدلال بغير ما استدلوا به والصحيح هو خلافه
والذي يدل على ذلك ان الذي يجب عليهم ان لا يجمعوا على الحكم تقليدا او تشبيها وان لا بد فيه من دلالة فاذا حكموا بالشرع جاز دلالة
فقد قضوا الواجب وليس في ان لا يستدلوا بالدليل الثاني ذهاب عن واجب ان يعرفوه اذ ليس يجب ان يستدلوا بكل ما هو دلالة
بل الواحد كاف في هذا الباب ويبقى الباقي موقوفا على صحة التوصل به الى العلم عند النظر فيه اذ المعلوم من حالهم انهم يقولون
في كل ما صح الاستدلال به انه دليل ولا يجوز ان يقولوا في شي صح الاستدلال به انه ليس بدلالة وهذا ظاهر * فان قيل
فكيف يجوز ذهابهم عما يظفر به التابعون وتابعوا التابعين * قيل له لا يمتنع ذلك لانهم لم يطلبوا الادلة فلم يبحثوا
عنها لعدم الحاجة اليها ولسنا نقول انهم على جلالة قدرهم لو تكلفوا النظر لتعذر وصولهم اليه ولا يجوز ايضا ان
يكون طريق الدليل الثاني في الوضوح والجلا كطريق الدليل الاول ثم يظفرون باحدهما دون الاخر
وانما يجوز ذلك عند ما يعرض ضرب من الاشتباه فيه * فان قيل فاذا لم يجز في الرسول صلى الله عليه ان
يعرف احدهما بشي دون الاخر فهلا جاز مثله في الامة * قيل له الفرق بينهما
ان الحكم الشرعي من القران والسنة يثبت الحكم الشرعي يدل عليه وهو المودي له فغير جائز
ان يعلم احدهما دون الاخر * واما الامة فقد يجوز ان يعرف بعضها الحكم بالكتاب وبعضها بالسنة وبعضها بطرق
النظر والاستنباط * فان قال فهل يجوز في شي من الادلة ان ينص الامة على انه ليس بدليل ويقولوا انه لا دليل الا
كذا وكذا وما عداه ليس بدليل * قيل له ان ما يجوز من ذلك لا بد ان يكون متصلا بالخطاب الذي يجوز ان يقع على وجه
فيكون عاما وعلى وجه اخر فيكون خاصا ويختلف حاله بحسب المجاز في الكلام والحقيقة فيه * فلا يثبت فيه ان دلالته
تتغير لمكان ان يعلم ذلك لاجل الاجماع * واما ما كان دلالته على وجه واحد لا يختلف فالاجماع على انه ليس بدليل لا يمكن
فيه فتح بهذه الجملة انه على كل حال يفارق حكم الادلة حكم المذاهب وعلى هذه الطريقة صح ان لا يكون على الشي الا دليل واحد مع
ان الاحكام التي يتعبد بها مختلفة ولا بد من ان يكلف المكلف جميعها وكما انه يصح الاستدلال بغير ما استدلوا به وقد يصح اذا
نقل عنهم اعتراض على طريقة في الدلالة بوجه من الوجوه ان يعترض عليها بوجه اخر * وهذا بين * فاما الحكم الذي عللوه بعلة
واحدة او بما زيد منها فقد يجوز تعليله بعلة غير ما عللوا به الا على احد وجهين اما ان ينصوا على ان لا علة سوى ذلك * واما
ان يودي التعليل الزايد الى فرع تخالف ما اتفقوا عليه لان الاول علة في البر وغيره بعلة سوى ما اتفقوا عليه لادى الى
اثبات الربوا فيما اجمعوا على انه لا ربوا فيه * واذا خلا التعليل عن هذين الوجهين فغير ممتنع ان يعلل بزيادة على ما عللوا
به * فاما الاية اذا تاولتها الصحابة على وجهين فتاولها على
وجه ثالث لا يجوز لان دلالة الاية على الاحكام هي دلالة الشرع * وهذا عندنا بمنزلة المذاهب * وكان الاصل في ذلك انه ان كان التاويل مقتضيا لحكم شرعي فمن التاويل
الزايد اثبات حكم زايد لا تراهم اذا اختلفوا في القرء على انه اما ان يكون الطهر او الحيض فقد تعلق بذلك حكم من احكام الشرع
فمن حمله على وجه ثالث خرج عن اجماعهم على نحو ما تقدم فان لم يتعلق بحكم شرعي فلا بد مع معرفتهم باللغة من ان
يذكروا ما تحتمله العربية وان لا يذهبوا عن مراد الله تعالى بهذا الخطاب * ويفارق الدليل الثالث لان الغفلة عن احد
الادلة واقع على ما ذكرناه من قبل * وكذلك فان كان التاويل متعلقا بالنقل عن الرسول صلى الله عليه لم يجز ان
يذهب ذلك على جماعة الامة فصار التاويل الزايد على كل حال مدفوعا * وبهذه الطريقة ذكر الشيخ ابو عبد الله
ان هذا تاويل خلاف تاويل السلف فيجب ان يكون مردودا * والحال في تخريج وجوه الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه
وما يتاول عليه كالحال في تاويل الاي والطريقة واحدة فلا وجه لافراده بالذكر * وعلى هذا المربع ان يكون المروي في
خبر الرؤية محمولا على الادراك وعلى العلم مخالفا للاجماع ولا دافع له

باب في اجماعهم على انه لا فصل بين مسئلتين هل يحرم الفصل بينهما ام لا

قد حكي ان في الناس من قال يجوز الفصل بين المسئلتين
اللتين قالوا لا فصل بينهما محتجا بحديث ابن سيرين انه قال في زوج وابوين ان للام ثلث ما يبقى وفي امراة وابوين ان للام ثلث جميع
المال * وان كان من تقدمه لم يفصلوا بين المسئلتين فقال قايلون بان للاب في الموضعين ثلث جميع المال * وقال اخرون بل ثلث ما يبقى
وكذلك قال الثوري فصل بين الاكل ناسيا والجماع ناسيا فقال في الجماع انه يفطر وفي الاكل انه لا يفطر مع ان الظاهر ممن تقدم
انهم لم يفصلوا بين الموضعين * وزعم هذا المخالف انه لا يكون مخالفا للاجماع لانه قد اخذ في احدى المسئلتين بقول بعضهم وفي
الاخرى بقول البعض والذي يجب ان يحصل في هذا الباب هو انهم اذا عرف من جهتهم ان لا فصل بين شيئين في حكم معين فالقول
بالفصل يحرم كما قالوا في القاتل عمدا انه كما يحرم الارث يحرم الوصية * وكما يحرم الارث فكذلك يمنع الدية * فاما اذا لم
يبينوا الحكم وقالوا لا فصل بينهما على وجه الجملة ثم احتاج الى دلالة بين المسئلتين ربا ما ولا علاقة
او بغيره من الوجوه فالفاصل بينهما هو مخالف للاجماع شاق للعصي وهذا لا اشكال فيه

ولا الذي يقتضي الحكم المحصور في احداهما بتقضيه في الاخرى ولكن كذلك وقع على حد الاجماع تعلق بخلاف فلان من داود وجوب القراءة
خلف الامام فان ان الطهارة لا تتم الا بقراءة الكتاب او وان افراد الامامة فما حل هذا المحل فالفصل جائز وطريقه الاختلاف
ولا يعد من اسنا هذا الحكمين ويقول الاخر مخالفا للاجماع الا ان يوجد عنهم نص في انه لا يجوز الفصل بينهما فيكون لاحقا بالقسم
الاول • والطريقة الثانية ان يكون هناك وجه جامع بين المسألتين حتى ان ما يقتضي التحريم في احداهما يقتضيه في الاخرى
وما يقتضي التحليل في احديهما يقتضيه في الاخرى فهذا هو الذي لا يجوز الفصل فيه لانه يجري مجرى وجود النص من جهتهم على
ان لا فصل بينهما في تحريم او تحليل وهذا حكم ما حكيناه عن الثوري لان طريق المفطرات واحده في ان النسيان يزيل
حكم الافطار فيها فلا يجوز الفصل بين بعضها وبين بعض ويعتقد ما على ذلك مخالفا للاجماع • فاما اذا جعله المخالف
حجة لنفسه فلا يجوز نسبة الخطا على الواحد من التابعين بل من الصحابة جائز • وانما الممتنع اطباق الامة في بعض الاعصار على
الخطاء فاكثر ما فيها العذر في المسألتين ان واحدا من التابعين قاله وعندنا انه يكون قد اخطأ وخرق الاجماع
فان قال فكيف بكر عليه • قيل له وما يدريك لعله قد انكر عليه ولكن لم يجب نقله لان دلالة الاجماع السابق قد اغنى
عن مخالفة من خالف • وبعد فان لم يجوز وقع النكير عليها فقد يجوز ان يكون لاجل ما عرض في ذلك من الاشتباه فان الحال لم
تظهر فيان هذا مفارقة للاجماع حيث كان القائل قد قال بمذهب البعض في مسألة وبمذهب الباقين في اخرى ومن حكم من ينكر عليه
مخالفة الاجماع ان يكون الحال في ذلك الاجماع ظاهرا لان عند هذا تعظم المعصية حتى يؤدي الى انها كبيرة وعلى هذا جرت
عادة الصحابة ان التارك لاجماعهم الظاهر كان ينسب الى فسق العصي دون ما يعرض فيه بعض الخفا والاشتباه فان ها هنا
وبين اتفاقهم على ان لا فرق بين مسألتين في حكمهما الا ترى ان الاول لا تفتقر الى
توقفا بين اتفاقهم على قول معين او فعل معين على ان الحكم هو التحريم او التحليل فسقط ما قدح به في هذا الباب
الدلالة على ما هو الواجب في ذلك وفي الثاني يحتاج الى الدلالة ولكن لما يجب نقلا ما لولا النقل كما لا نعرف الحكم
والواحد لا ولكان اولى لان الانكار واجب في المعاصي اجمع صحابة او كما ذكرنا
فيه وليس هذه حال مسألتنا • والله اعلم بذلك • فاما ان وجد عنهم نص ان لا فصل بين مسألتين فلا بد من ان يكون محمولا على ان لا
فصل بينهما في حكم ولا ان يعلما قالوه ثم على هذا لا يصح ان يفصل بينهما في سائر الاحكام لان هذا يعود على ما قالوه بالنقض
فهذه طريقة القول في هذا الباب ه

باب في ان الاجماع من اهل المدينة ليس باجماع

قد ذكر بعض اصحاب الشافعي وبعض المالكية ان من مذهب ملك ان اجماع اهل المدينة اجماع وان الحجة تتعلق به حتى
لا تجوز مخالفته وكان ابو بكر الابهري وهو من كبار اصحاب ملك ينكر ان يكون هذا مذهبا له وزعم انه انما قال ان روايتهم
ارجح من رواية غيرهم فيما يتصل بنقل الاخبار وقال بعضهم بل انما جعل عمل اهل المدينة اذا انتشر واستشهر
فيما بينهم واتفقوا عليه حجة وعامة العلما على ان الاجماع يتعلق بالامة دون بعضها وانه ليس لطائفة مزية على طائفة ولا
لاهل مصر فضيلة على غيرهم في الوجوه التي ذكروها • والذي يدل على صحة ما قلناه ان الطريق الى اثبات الاجماع حجة هو السمع
وانما العقل يجوز اجماع الجمع الكبير على الخطاء لشبهة وما شاكلها والذي دل السمع عليه من الاية والخبر قد اقتضى اعتبار
الامة او المؤمنين الذين هم المصدقون وليس اهل المدينة كل الامة ولا كل المؤمنين فحكمهم حكم اهل مكة والكوفة وغيرها
من البلاد ولا يجب اذا اخصصنا الامة بامة محمد صلى الله عليه ان نخص بها اهل المدينة لان ذلك ولا دلالة تقتضي
لان دلالته دلت على ان اليهود والنصارى لا مدخل لهم في شرعنا وهذا نعلم قصده صلى الله عليه وليس اهل المدينة
الا الامة معروفة الى اهل المدينة فاما الاجماع انما يكون اجماع الكافة او الخاصة ولا يجوز ان يجعل اجماعهم حجة
على الخاصة ولا اهل العامة

وبعد فكان لا يجوز ان يخفى الحال في ذلك على التابعين • ومعلوم ان احدا منهم لم ينقل عنه انه رجع فيما وقع الخلاف
فيه الى اجماع اهل المدينة محظر مخالفتهم واستعمال الاجتهاد في غير ما اتفقوا عليه • وبعد فالاماكن لا تاثير لها فيما
يتصل بالحجج الشرعية بل المعتبر فيمن يخطي او لا يجوز ان يخطي حاله دون مكانه ولهذا لما لم يجز على الرسول صلى الله عليه الخطا
فيما يتصل بالشرع كان حكمه وهو بالمدينة وحكمه وهو بمكة على سواء واذا كان كذلك فيجب في اهل المدينة ان انتقلوا الى بلد
اخر ان يعتبر بهم ايضا في انعقاد الاجماع بل كان يجب اذا انتقل بعضهم عن المدينة ان يخرج ما يعتقده الاجماع من دونه فلا يعتد
بمخالفته حتى لا يعتد بخلاف علي عليه السلام وابن مسعود وغيرهما اذا انتقلا من المدينة فان عادا صار الاجماع خلافا وهذا
مما لا يخفى فساده • وبعد فان حال البلاد فيما يرجع اليها وفيما العلما بحالها ولا احد فيها منهم وحالها قبل البعثة كحالها
بعدها فهلا جعلوا اهلها الان حجة مع انه لا عالم فيهم وجعلوهم حجة قبل البعثة وليس لاحد ان يقول فها هنا بقاع
لها احكام بخلاف غيرها كمواضع الجمعة فان الاماكن تختص بذلك وكمواقيت الحج وغيرها فما انكرتم من مثله بحجة مسلكنا
وهل يستحيل في المعقول ان يقول الرسول صلى الله عليه في اهل المدينة انهم حجة ولا يتفقون على الخطاء وان هذه القضية تثبت
منهم ما داموا هناك فاذا انتقلوا لا يكونون بهذه الصفة • وذلك ان في كل ادلة اوجبت ما قلناه ولا دلالة تقتضي ذلك في اهل
المدينة لا انا ننكره لو ثبت عليه دليل • فان قالوا فالدليل عليه ما روي من الاخبار في صفة المدينة وتخصيصها من بين سائر
البلاد كقوله صلى الله عليه المدينة طيبة • وقال انها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد • وقال ان الاسلام ليارز الى المدينة
وقال في اصحابه والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون • وبعد فهي مهبط الوحي وموضع الهجرة • ومقر الشريعة • واهلها عاينوا
تنزيل الرسول عليه السلام ضرورة لمشاهدتهم له • وبعد فلم يقع بينهم من الفرقة والتنازع والمخالفة ما عرض في غيرهم ومن خرج عنها
الى غيرها من البلاد • والجواب انه ليس في ظاهر شيء من هذه الاخبار ما يقتضي نفي الخطا عنهم لشبهة وما ورد منه لزم ان يكون
اجماعهم بهذه الصفة ومتى جاز الخطا على احادهم فكذلك على جماعتهم ولو كان هذا الخبر دلالة على ما قالوه لجاز ان يجعل اجماع اهل مكة
حجة لان الكتاب قد نطق بانه حرم وفيها البيت ومواضع النسك وبها اكمل الله الدين وقال صلى الله عليه فيها حجة الوداع الا هل بلغت
فاما في اختصاص بلد بفضائل ومزايا ما يقتضي ان اجماع اهلها حجة ولو كان على ما قالوه للزم في الخارجين من المدينة كابن مسعود
وابن عباس وغيرهما ان يعدوا به الخبث وان يعدوا المقيمين بها وان كانوا دونهم في الطاهر • واما وقوع الخلاف فقد
كان بالمدينة كما كان بغيرها من البلاد بل كان مبدأه في صفين وغيره • فاما ترجيح روايتهم على رواية غيرهم فلا وجه له ايضا
لان الترجيح هو لحال ترجع الى الرواة او الى متون الاحاديث ولا تاثير للاماكن فيه فحالهم كحال اهل الكوفة وغيرها بل
العلما بالكوفة اكثر والفقه بها اوسع فيجب ترجيح روايتهم • ومن الذي يخفى عليه انه لا يرجح خبر ابن عمر او ابي هريرة على
خبر علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وكان يجب اذا اختلفت طائفة من اهل المدينة تسافر عنها في وقت وتسكنها في وقت
وطائفة تلزم المدينة ان تكون رواية هولا اقوى وارجح • ومعلوم ان السفر لا تاثير له في حال الرواة • وان كانوا يريدون
ان النقل فيهم اذا كان مستفيضا ظاهرا بين العامة والخاصة يتصل فيهم ابدا فلا ينقطع ومن غيرهم يتصل تارة وينقطع
اخرى فهذا غير بعيد ان يصير شيا في قوة الترجيح على ما روي في مكالمة ملك لابي يوسف في امر الصاع وفي امر الوقف والاذان
قبل الفجر وهكذا الحال فيما يتصل بالعمل المستمر الذي تشترك فيه العامة والخاصة وكان متواترا لان هذا عايد
الى طريقة النقل فاما ان كان عملا للخاصة فهو كغيرهم • فهذه طريقة القول في اجماع اهل المدينة وما يتصل بذلك
وقد ذهب بعضهم الى ان الاجماع واحد دون ان يكون اتفاق طايفة منهم حجة وقد

وقد ذهب شيخنا الا ان الاجماع من اهل البيت حجة على نحو ما نجعل اجماع الامة باسرها حجة • وعلى ما يقوله الجمهور من
العلماء ليس الا اجماع ... منهم حجة • وقد اختلفت الحكاية عن ابي علي فقيل انه كان يقول ان
في خبر العترة وصح دل على ان اجماعهم حجة • وقيل بل قال انه يحمل على من كان منهم في الحال دون من يوجد من بعد
والظاهر من مذاهب شيوخنا اجمع انه لا يكون اجماعهم حجة وهو قول عامة العلماء • وانما اختصينا
بذلك المذهب والدلالة عليه ان طريق هذا الباب هو الشرع ثم انما دل على ان اجماع الامة هو الحجة فصار هذا قولا لا يقتضيه
الشرع فوجب نفيه على نحو ما كلمنا به الامامية ونعاد عليهم تلك الوجوه • وبعد فلو كانت الحجة تنعقد باجماعهم لم
يكن لضم باقي الامة اليهم معنى ولصار ذلك بمنزلة ان يضم الى امة نبينا عليه السلام اليهود والنصارى مع علمنا ان هذه الامة لو
اتفقت على شيء لثبتت به الحجة وانقطع فيه العذر • وكذلك فلو كان قول الواحد من الامة حجة او قول اهل بلد او محلة
لم يكن لضم من عداهم اليه فائدة فكذلك هاهنا • ولا يلزم ابا علي اذا قال ان الاجماع هو اجماع الشهداء ان يعتبر الكل
لانه يقول لا طريق الى تمييزهم وتعيينهم ولو عرفتهم باعيانهم لجعلتهم الحجة • وليس هكذا حال من يعتبر اجماع اهل
البيت فان تمييزهم ممكن • وعلى ان ابا علي يعتبر مع هذا باتفاق الكل ليتحقق دخولهم فيه ونجعل الاجماع اجماعا واصلا
فاين ذلك من قول من يقول اذا اتفق اهل البيت على شيء وخالفهم باقي الامة مع وفور عددهم فالحجة ما اطبقوا عليه وما
عداه ضلالة وخطا • واذا ثبتت هذه الجملة صح ما قلنا انه لا يكون لاجماع الامة باسرها فائدة وكل قول ادى الى
ذلك وجب القضاء ببطلانه • ولئن امكنهم ان يقولوا ان الفائدة باجماع كل الامة انه يصح الخبر الدال على ان اجماع العترة حجة
لانه كان يستقيم ذلك لو كانت بهم ضرورة الى تصحيح هذا الخبر في اجماع اهل البيت • وعندهم ان الكتاب يغني عن ذلك في
قوله جل وعز انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت • واذا اغنى الكتاب عنه خرج اجماع الامة من ان يكون فيه
فائدة • وبعد فهم اذا صححوا هذا الخبر باجماع الامة عليه فالحجة منهم هم اهل البيت فقط والباقون لا اثر منهم فكيف
يصح الاحتجاج بما ليس بحجة عندهم وهو اجماع العترة فقد استدلوا بفرع الشيء على ثبوت اصله • فقد صار القوم على
كل حال مستدلين بما ليس بحجة ليثبتوا به ما هو الحجة • وهذا فاسد على انه لا احد يستجيز ان يقول انه لا فائدة تحت قول النبي
صلى الله عليه لا تجتمع امتي على الخطا الا ان يثبت به الامة عند اتفاقها خبر العترة وان لا فائدة في اجتماعها باسرها
الا ذلك • وعلى مذهبهم لا فائدة سوى هذه ان صحت لان ما عدا من الاحكام الشرعية كلها مستفاد من اجماع اهل البيت وليس
يمكن ان يقال ان الفائدة ان ما لا يوجد نصا من العترة فيه يرجع الى اجماع الامة لانه اذا احتمل الاجماع على ذلك من الامة فقد دخلوا
فيه ايضا فعرف قولهم ثم خلا عن فائدة • ونتكلم في صحة الخبر ومعناه • ولكنا اوردنا ما اوردناه لنبين ان ضم باقي الامة
اليهم لا وجه له اصلا لانا لا نجد لهم الا الى ما عرف قولا للرسول صلى الله عليه وكما عرفنا ان العوام لا معتبر بهم في اجماع
... فان قالوا قد رضينا ... الا ان نرجع الى دليل سمعي
طريقه الاجتهاد والاستنباط كما لا معتبر بالصبيان والمجانين من هذه الامة • والغرض بذلك ان نقول لهم من
... قوله جل وعز انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا • قيل لهم ان في هذه الاية ضربا من
الالطاف ما يحسنون عنده المعاصي فيصير قولهم حجة كما قال جل وعز وكذلك جعلناكم امة وسطا • ... الكرم عن ما يفعل الفعل
الاجبار وذلك انه تعالى قال انما يريد الله فلم يبين مراده لان قوله ليذهب هو الغرض فيجب ان يكون
المراد لاجله وليس يصح ان يكون نفس الاذهاب مراده ولا الارادة يكون هو المتولي لاذهاب الرجس عنهم • وذلك يقدح
في التكليف فقد صار المعنى الذي عنده يذهب الرجس عنهم غير مبين في الظاهر بل لا بد من اضماره فيه واذا لم تكن
الاية بظاهرها مفيدة لوجه الاستدلال صارت محتملة لما قالوه ولما تاولناه عليه • وليس يشهد لذلك قوله تعالى
يريد الله ليبين لكم لان البيان يصح ان يكون هو المراد لانه فعله جل وعز والغرض

بالاية فعلى ما عندنا ... الانصراف عن القبيح وليس يبقى الظاهر عنده فيحتاج الى اثبات شيء هو مراده جل وعز ولا يحتاج ...
ليبين لكم الى ذلك • وليس هذا كقوله جل وعز ... على الناس ... الجعل من الله تعالى قد يكون بمعنى
الحكم بمعنى الاسم والحكم بل هذا في القران اكثر من ان ... • وبعد فالامامية تعلقوا بها ليس كذلك
وبعد فان الله تعالى في هذه الاية قد ذكر الحكم وذكر العلة فبين انهم عدول ليشهدوا • وفيما تعلقوا به يحتاج الى اضمار الامر
الذي يصير الرجس ذاهبا عنهم ثم يثبتون عدولا وحجة اذا • وبعد فاذا كان الغرض بقوله جل وعز انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت انه يفعل بهم لطفا ... عنده من القبائح والعصمة تثبت اذا تمسكوا بذلك اللطف وتجنبوا الكبائر والمعاصي
ولا يتم للقوم الاستدلال بالاية الا ببيان هذا الوجه وهذا مما لا يقتضيه الظاهر • وبعد فان قوله تعالى يريد الله هو للحال ليس ما
كان للاستقبال يدخله السين وسوف ولو حقق الله تعالى ذلك بقوله انما لبين عندهم انه لتحقيق الحال فاقتضى ذلك ان الذين كانوا في حال
نزول الاية هم الحجة فكيف دل عندهم على حال غيرهم وليس ذلك مقتضيا للتكرار فيقال تجب ثبوته في كل حال ولو جعلنا اتفاقهم
في وقت ما حجة لكنا قد وفينا الظاهر حقه • ومهما قالوا فان احدا ما فصل بين الحالين • قلنا ان شيوخنا اذا صححوا اخبار الطير والموالاة
وعنوها واوجبوا به عصمة امير المؤمنين عليه السلام فانهم لا يوجبون ان تكون حال اهل البيت الان كحالهم من قبل وبعد فالرجس المذكور
في الاية قد يحتمل ان يريد به الصدقة التي نزههم الله تعالى عنها وعترة رسول الله صلى الله عليه عنها حمل هذا اللفظ في قوله انما الله
قد حرم عليكم غسالة ايدي الناس وحرم عليكم اوساخ الناس فسمى ذلك رجسا فلم لا يجوز ان يريد تعالى هذا الثاني او يريد بتمسكهم
بالطاعات لينتفي عنهم العقاب بل الاجر على المعنى الذي قالوه لا تستقيم • وبعد فاهل البيت من تضمهم البيت فيجب دخول النساء
في هذه الاية وعلى هذا قال تعالى ... عليكم اهل البيت وعليه الناس سيما والاية واردة فيهن وهن السبب فيه
في هذه الاية • وقوله واذكرن ما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة كل ذلك وارد
الاية انما قيل للاية في قوله يا نساء النبي من يات منكن • وقوله وقرن في بيوتكن • ... من الجملة بدلالة اصلا لانه يقدح في كونه سببا
فيهن وحكم الخطاب الوارد على سبب ان يكون ... وبهذا سقط قول من قال انها على غيرهم بدلالة واذا كان كذلك وجب
وهذا مما لا اختلاف فيه وانما اختلفوا في تقدمه عليه او تعديته للغيره • ... في خطاب الذكران ... لانه خرج على المعنى
لم يعتبر في ذلك بالنساء فلا خلاف في فساده • فان قيل فقوله جل وعز ليذهب عنكم الرجس هو في خطاب الذكران ... وقوله وكاين من قرية عتت عن امر ربها
لا على اللفظ ومثل هذا كثير لا يرجع الى قوله سبحانه • واخذ الذين ظلموا الصيحة لان اللفظ يقتضي خلافه • وعلى هذا قال شاعرهم
ثم قال اعد الله لهم عذابا شديدا وقال بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن ثم قال ولا خوف عليهم
اي الكلمة • وبعد فهذا يقتضي عصمة احادهم ايضا لان ذهاب الرجس عن جملتهم يقتضي
سائل بني اسد ما هذه الصوت • ذهابه عن كل واحد منهم ويفارق قابلية الشهداء على ما تقدم
ذهابه عن كل واحد منهم كما اذا اذهب عنهم الفقر او المرض فقد ذهب ذلك عن كل واحد منهم • وعترتي اهل بيتي فاوجب
ذكره • وتعلق القوم بما روي عن النبي صلى الله عليه اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي فاوجب
بذلك التمسك بهم كما اوجب التمسك بالكتاب فكما ان الكتاب حجة فكذلك قولهم وقالوا ان العترة هم الاولاد واولاد الاولاد • والاصل في
هذا الباب ان نطالبهم بتصحيح الخبر • فان شيوخنا لم يقطعوا على صحة الخبر وما جاءت الرواية فيه الا من طريق ابي سعيد
وقد جاء عن زيد بن ارقم • ولا احتجاج فيه بالاجماع ... ما يقال لهم عليه وعلى انه ليس اذا لم ينقل عن احد منهم
انكاره • وقد ... القطع ... لانا انما نسلك هذه الطريقة في خبر الاجماع لتمسك الصحابة به • وهكذا الاخبار
الاخر المنقولة التي عملوا بمضمونها ولم ينقل عن احد منهم تقدم في الصحابة والتابعين انهم تمسكوا باجماع العترة
وشبهوا من خالفها ... عصى المسلمين • فاما ما نقل عنهم هذا في اجماع كل الامة فاذا كان كذلك صار الخبر من
اخبار الاحاد ولم يفترق ... بنفس القطع بصحته • واضعف من هذا الخبر والنقل قوله فيما روي عنه مثل
اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى • وان كان اللفظ

[illegible]

المسلمين منهم فلما ذا احصوه باهل البيت دون غيرهم ولهذا قال فاقيموا الصلوة وقال من قبل وجاهدوا في الله حق جهاده [illegible]

بهذه الجملة الكلام على من اثبت اجماع عترة ومع ان الاجماع هو اجماع واحد على ما نقوله وبالله التوفيق

باب في ان الاجماع الواقع على مخبر الخبر المروي هل يوجب القطع على ان اجماعهم لاجله ام لا

اعلم انا قد بينا من قبل ان تمسك الامة بموجب الخبر وقبولهم بما يصير حجة عند الشيخ ابي عبد الله [illegible]

[illegible]

الخبر او عن عترته فاجماعهم يغني عن نقله فيبطل بذلك قول من قال اذا لم ينقل سواه وجب ان يقضى بان اجماعهم كان لاجله لمن نقله لم يكن لحاجة بهم الى ذلك فهذا هو الصحيح في هذا الباب

باب في انه لا يمتنع ان يجمعوا على الحكم من جهة الاخبار ثم يجمعون عليه لسائر الادلة

اصل هذا الباب انه لا يجوز ان يقع الاطباق من هذه الامة على الشيء تقليدا او تبخيتا بل لا بد من ان يكون هناك جامع قد جمعهم ولا يجب ان يكون الجامع الذي جمعهم سوى دليل [illegible]

[illegible]

وما يصح بهذه الجملة انه لا بد في كل ما اجمعوا عليه من دلالة شرعية وقد اختلف الناس في انه هل يجوز وقوعه في ~~اتفاق~~ ~~كلهم~~ لا
فيقال عن جمع الا اتفاقهم على الشي اجتهادا فذهب اهل الظاهر وقوم من اهل الكلام الى ان ذلك لا يجوز وقوعه واقترق
بعولا فمنهم من منع منه وجعله الوجه فيه استحالته ووقوعه لما يرجع الى العادات ومنهم من قال بل لا هنا دليل يمنع من وقوعه
منهم لا انه محال من حيث العادة والذي ادّاهم الى ذلك انهم جعلوا الاجماع حجة في الشريعة ومنعوا من جواز الاجتهاد
في الاحكام فلو قالوا بصحة اجماعهم على الشي اجتهادا لكانوا قايلين بصحة اجماعهم على الخطاء وذهب عامة العلما من الفقها
والمتكلمين الى انه يجوز وقوعه منهم اجتهادا ثم افترقوا فمنهم من شرط ان يكون ذلك قياسا جليا ظاهرا وذلك حكي
عن بعض اصحاب الشافعي وذكر في الشرح واظن ان ابا بكر الفارسي الى هذا القول قد سبيل وباقي الناس على انه لا فرق
بين الوجه الجلي وبين الخفي في هذا الباب ثم اتفق الكل على انه اذا وقع الاجتهاد على الشي اجتهادا فهو حجة لكونه
حجة ووجوب متابعته كالاجماع الصادر عن بعض ادلة الشرع الا ما حكي عن الحاكم صاحب المختصر فانه زعم انه
لا يكون ذلك حجة اذا وجد والذي يدل على صحة ما قلناه انه اذا كان الاجتهاد واحد ادلة الشرع فينبغي ان يصح اجماعهم
لاجله كما يصح بساير الادلة المقطوع بها وذلك بخلاف ما قالته الخوارج لان الاحكام يجب ان تستفاد من الكتاب والسنة
الشرع وان قطع عليها على ما حكيناه عنهم وبه يصح هذه الجملة لان الاجتهاد اذا كان دينا لله تعالى وشرعا له فلو لم يصح
اتفاقهم على الحكم لاجله لقدح في حاله فان ما دعى هنا قادح في كونه شرعا ودينا فهو كلام في مسلة اخرى
ومع تسليم ذلك قد صار انه يجوز لا محالة ومتى قال القايل فهذا الجواز يفتقر الى دليل اجبنا عنه بان الجواز هو شك
ولين يفتقر ذلك الى اكثر من ان يقول لا مانع يمنع منه وانما على من قطع انه لا يصح وقوعه ان يبين انه لا دلالة على ذلك ولين امكن
ان يقال اذا كان كون الاجتهاد دينا تثبت به الاحكام مشروطا بان لا يوجد نص يخالفه فهلا قلتم ان الاجماع حجة
اذا صدر عن توقيف دون اجتهاد وذلك لان في هذا الثبات شرط لا دليل عليه وهذا لا يجوز ولولا الدلالة على ان
الاجتهاد انما يسوغ تعليق الحكم به عند عدم النص لما صرنا الى ما حكاه عنا وهذا السوال بالكلام على من يقول انه يجوز
وقوعه ولكن لا يعتد بحجة خصوصا فينبغي ان يذكر فيما بعد عند ذكر كلامهم في احد ما يدل على جواز الاجماع على الشي عن اجتهاد وما وجد
~~لم يرجعوا فيها~~ لم يرجعوا فيها الا الى الاجتهاد والوقوف بكشف
في الشرع من احكام كثيرة اجمعوا عليها ولا نص ولا توقيف ولم يرجعوا فيها الا الى الاجتهاد والوقوف بكشف
عن الصحة ويؤيده وهذا المثل اشيا كثيرة منها اجماعهم على وجوب قتال اهل الردة ولم يكن في ذلك نص وانما كان النبي
قد قال ابو بكر الصديق لا افرق بين ما جمع الله وانهم اذا امتنعوا من الصلوة وجب مقاتلتهم فكذلك اذا امتنعوا من اداء
الزكوة وهذا ضرب من الاجتهاد ومنها اجماعهم على امامة ابي بكر ولم يكن فيه نص وانما رجعوا الى طريقة الاجتهاد ثم اختلف
العلما فبعضهم قال انهم قاسوا على ان النبي صلى الله عليه تقدمه في الصلوة فاتفقوا على الامامة وعلى هذا حكي عن بعضهم انه قال رضيك رسول الله
صلى الله عليه لديننا افلا نرضاك لدنيانا وقال بعضهم ما وجدوا فيه ما كان من تصويب النبي صلى الله عليه على المسلمين في توليته خالد بن الوليد
في غزوة موتة لما قتل زيد وجعفر وقال امر الله بالوحدة ما ذكر عنه صلى الله عليه من قوله ان ولّيتم ابا بكر تجدوه قويا في دين الله
ضعيفا في بدنه الحديث ومن جملة ما اجمعوا عليه اجتهادا بهوما رواه عمر في وضع الخراج على السواد لانه راى استبداد
الصحابة بينهم ان يكون ذلك ضررا على من يأتي بعدهم وانه لا يشترك فيه اول الامة واخرها الا على هذا السبيل ومن جملة ما زاده
التورية ينبغي ان يكون في عدد الامة الا على الاعتداد حتى
من ان عدة الامة يجب ان تكون على النصف من عدة الحرة اذا كانت العدة بالاشهر فان كانت تعتد بالاقرا اعتدت حيضتين
لان الحيضة الواحدة لا تتبعض وكذا يتبع ما راوه والاحكام للامة في القسم وفي الحد وغيرها انتصف حالها من حكم الحرة
في العدة هذا المجزي ومن هذه الجملة ما قالوه في تاجيل العنين سنة وكان اجماعا منهم لانهم دانوا الله ان كان

امتناع ذلك عليهم لاختلاف الطباع والمذاهب لو لا اختلاف الخيرة التي اقتضوها في ذلك الا هذا العارض بمرة فقول السيد
عليه فاذا تعذر مع ذلك عرف انه حسن ومن ذلك اتفاقهم على ان عمة الاب وخالته وعمة الام وخالتها مثل
عمة الرجل وخالته في التحريم وان ابنة الابن كالابنة للصلب عند فقد البنت وان الجد السدس وان حد الشارب هو
حد القاذف لانه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فالوا فيجب ان يحد حد المفتري فهذا واشباهه يعلم عند اجماعهم
على الشي اجتهادا فبطل بهذه الجملة قول من جمع ذلك فاما من احال اتفاقهم على الشي اجتهادا فانه يجعل الوجه فيه
انهم على كثرة عددهم واختلاف دواعيهم وتباين هممهم وتباعد ديارهم ومساكنهم كيف يجوز ان يتفق منهم الاطباق
على شي واحد اجتهادا وان ذلك ممتنع من حيث العادة كامتناع اتفاقهم على انفعال كذب من دون مواطأة وما يجري مجراها
وكما يمتنع اتفاقهم على ماكول واحد وحرفة واحدة والسهر عن نومهم الى ما شاكل هذا والكلام في الجواب عن ذلك ان الذي
يمنع من هذا الباب هو ان يتفقوا على الشي من دون جامع يجمعهم فاما اذا كان هناك داع يدعوهم فلا وجه للمنع منه
لا ترى ان الجماعات العظيمة قد تتفق منها حضور الاعياد والجوامع ومواضع النسك لداع ديني وقد يتفقون من جماعة
الكثير للاجتماع على راي واحد في الحروب وامور الدنيا ولهذا يجتمعون للمشاورة وبحصول الراي وطلب الصواب فيه
وعلى هذه الطريقة يرجع الحاكم عند اشكال حكم الحادثة الى مجالسة الفقها ليستقر رايهم على شي واحد فكل ذلك ما جاز حصوله
بعض الدواعي يجب ان لا يمتنع مثله في اتفاقهم على الشي اجتهادا ومن بعد ذلك جواز اتفاق الكل على العمل بخبر يقبله الواحد
مع الاوصاف التي ذكرناها ومع ان قبول خبر الواحد مما طريقه الاجتهاد فاذا جاز ذلك فكذلك ما قلناه وبعد فقد يجوز
اتفاق العدد الكثير على بعض المذاهب الفاسدة لشبهة على ما ثبت من حال النصارى وغيرهم واذا جاز اتفاقهم عليه لشبهة
فبان الدلالة اجود واولى وليس لاحد ان يقول ان الشبهة الواحدة تجمعهم وتظهر لهم تحكيها حكم الدلالة من حيث نقض
لصاحبها الى طريقة القطع والامارات طريقها غالب الظن فلا يجوز اتفاقهم عليها وذلك لان الشبهة تجوز ان تختلف بهم وان
افضت الى مذهب واحد كما يجوز ان تختلف الرجال المقلدون وانا نقتضي الكلام في التقليد في مذهب مخصوص لانه لا يمكن القطع
على ان كل من خالفنا في العدل فشبهته شبهة صاحبه بل يصح ان يكون لكل واحد منهم شبهة على حدة فاذا جاز ذلك في الدلالة جاز
في الشبهة ايضا فاذا كان هذا صحيحا قلنا لا يمتنع ان يكون وجه الاجتهاد في المسلة يختلف والكل ينتهي الى مذهب واحد
وايضا فانه لا يمتنع ان تتجاذبه طريقة للاجتهاد في المسلة فيعرفها الكل ويحتجوا الا جلها كما قال الخصم في الشبهة مثلا للبقاع
ما يجري في هذا الباب عند قلتنا وكثرة تكامل التبعة الواحدة والبقاع الكثيرة سواء في ذلك والمعتبر هو الموافقة اجتهاد البعض
للبعض وذلك موقوف على المؤيد بالاصول وانعام النظر فيها فبطل ما قالوه وان تكون دواعيهم متساوية ومساكنهم متباعدة يمتنع
ما اجوزناه وبعد فمعلوم من حال عصرنا وغيره من الاعصار انه قد تشتمل على خلق كثير من اصحاب ح او غيره وقد اتفقوا
على حكم من الاحكام اجتهادا وهم فيما لو كان اهل عصرنا في العدد كثرة ودونوا فلو كان ما قالوه صحيحا لكان لا يمتنع وقوع الاجماع
من اهل عصر لا يمتنع وقوع ذلك في بعض اهل العصر عندهم في العدد كاهل العصر الاول وقد عرفنا ما قلناه فسقط ما علقوا به وبعد
فانا نبين ذلك على انا متعبدون بالعمل بالاجتهاد وبما طريقه الظن وان التكليف في هذا انما هو للجماعة فاذا سلم لنا هذا الاصل قلنا فلو كان
لا يجوز وقوع الاتفاق منهم على ذلك لخرج القوم من ان يكونوا متعبدين بالظن ولزالت عنه الاجتهاد دليلا من ادلة الشرع على من تابعه
وما ادى الى ذلك وجب سقوطه فاما اتفاقهم على افتعال كذب فلان كونه كذبا وجه يصرف عن فعله ولا اقوام عليه مالم يكن هناك داع
من التواطؤ وما شاكله وبحق قد بينا ان في هذا الموضع لا بد من داع كمثل دين يدعو اليه واما الاجماع على ماكول واحد وما
شاكله فليس يقدح فيما نريده لانه وان كان لا يجمعه وقوعه في الوقت الواحد فانه يجوز على الا وقات ان تتفق منهم على الكل ذلك فهلا
اجازوا مثله في الاجماع على الشي اجتهادا الا انا لسنا نوجب وقوعه على دفعة واحدة والقوم

مستغنون منه بكل حال . فاما من قال بان بها مانعا يمنع من اجماعهم على الشي اجتهادا . فقد ذكر رحمه الله عنهم وجوها يتعلقون
بها . والذي اوله قد يصلح ان يكون شبهة لمن يحيل وقوعه ووجوده . والاصل في ذلك قولهم ان الامة مختلفون في جواز الاجتهاد
في الشرعيات ومع اختلافهم في ان ذلك سايغ في الشريعة كيف يجوز اطباقهم عليه وهذا الا منافيه ظاهر . وقد ناقضهم
في الكتاب بان الامة مختلفون في قبول خبر الواحد ومع ذلك فقد اتفقوا في مواضع كثيرة لاجل خبر الواحد ولم يمنع اختلافهم
فيه ما قلناه . فكذلك الحال في الاجتهاد . وقال مهما امتنعوا من ذلك لم يمكنهم ان يمتنعوا من اجماعهم لنص هو عموم او امر
او نهي وان كانوا مختلفين في ان للعموم صيغة وكذلك في غيره من اقسام الخطاب وهم مختلفون ايضا في كيفية دلالته
على ما يدل عليه ولم يكن هذا الخلاف بينهم مانعا مما قلناه . فهكذا القول في الاجتهاد . ومتى قالوا لم يعلقوا العموم بظاهره
وانما علقوه بقرينة . قلنا هذا حجة الكل على ثبوت هذا الحكم وان كانوا مختلفين فيه وليس يمكنهم ان يقولوا انهم قد اعتقدوا
في النصوص انها دالة على الجملة وانما اختلفوا في كيفية دلالتها فقارق الاجتهاد الذي كان فيهم من وجه اخر من كونه شرعا اصلا وذلك
انه لابد من الامرين ليصح اجماعهم عليه فلا فرق بين ان يقع الخلاف في اصله وبين ان يقع في كيفية دلالته . وقد بان في الجواب عن ذلك انه لا يمتنع
في بعضهم ان يعتقد بما يظهر من نفسه ان القياس باطل فيبطن خلاف ما يظهره لكن هذا انما يتاتى في العدد القليل . فاما اذا كثروا
فهو ممتنع والمعتمد في الجواب انا اذا اثبتنا جواز وقوع الاجماع اجتهادا في بعض الاعصار فقد كفى وقد ثبت عندنا ان عصر الصحابة
خلا من النزاع والخلاف في كون الاجتهاد حقا وصوابا فهلا اجاز الخصم وقوع الاجماع منهم اجتهادا والكلام في نحو ما ادعيناه
من اجماعهم على جواز الاجتهاد في الشرع نذكره في بابه فان الخلاف عندنا حادث من النظام وغيره فسقط هذا السوال
وبعد فقد يجوز ان يمنع المرء من جواز الاجتهاد ثم يقع منه ما هو من حيث المعنى اجتهاد ولكنه يجعله دليلا غير محتمل ويخرجه
من باب الاجتهاد وربما عده في نحو الخطاب . وقد ذكر الشيخ ابو عبد الله ما يقارب ذلك حكاه في كثير من احكام الشرع مما طريقه
الاجتهاد يجعله معقولا باللفظ نحو قوله في نفقة المبتوتة ان الله تعالى لما اوجب للحامل ولم يكن لاجل الحمل علمت بظاهره
اللفظ انها والحامل سوا وكذلك قال في جزاء الصيد ان الله تعالى لما اوجبه عند العمد فلم يكن للعمد تاثير فيما طريقه الاتلاف فلزم البدل
وجب بهذا اللفظ الظاهر ان يثبت الجزاء في قتل الخطا ايضا . فاذا كان هذا سائغا فهلا جاز ان يقع الاجتهاد من بعضهم وان
كان عنده ان ذلك ليس باجتهاد كما يقع من بعضهم التقليد المحض وان كان عنده انه ليس بمقلد بل التقليد عنده محرم وعلى هذا ما في هذا
الباب . وجود المناقضة من بعض الناس وفي الجملة بالتفصيل وذلك يكثر . وعلى هذه الطريقة قلنا في المخالفين لنا في المعارف
انهم اعتقدوا ان النظر لا يودي الى العلم ثم يقع منهم النظر وتحصل عنده العلم ولا يكون ذلك مانعا من وقوعه حيث اعتقد ان ذلك
ليس نظرا في الدليل ولا يمكن ان يقال فهذا يقدح في قولكم ان العلم بمخبر الاخبار لو كان مكتسبا لكان اذا اعتقدنا انه ضروري صرفنا
ذلك عن النظر فلا نعلمه فهلا قلتم ان اعتقادهم ان الاجتهاد لا يسوغ يصرفهم ايضا عن فعله . وذلك لان كلامنا هاهنا في
في انه يجوز وقوع الاجتهاد من بعضهم وان كان في فعله مناقضا لما اعتقده ولسنا نوجب وقوعه . وهكذا نقول في
المسئلة التي اوردها علينا لان من الجائز ان ينظر بعضهم في الدليل الذي يستدل به على صحة الخبر ولكن لا يجب ان يكون ذلك حاصلا
فيما دونه فينبغي ان يحصل في بعضهم ان لا ينظر فلا يعرف . وقد ثبت ان العقلاء مشتركون في العلم بمخبر الاخبار فدل انه ليس من
باب الاستدلال بل هو من باب الضرورة ويسلم هذا الجواب ايضا . ومما يتعلقون به ان من حكم الاجماع ان يقطع على ما اجمعوا عليه
ومن حكم الاجتهاد ان يقتضي غالب الظن فينافي الاجماع عن اجتهاد . والجواب انه انما يقتضي غالب الظن متى انفرد فاما
اذا اقترن به غيره فيتغير حكمه وقد انضاف اليه الاجماع فصيره مقطوعا به وجعله ما يخطي مخالفه وصار منزلته منزلة
خبر الواحد الذي متى انفرد جاز لبعض المجتهدين ان لا يقبله ولا يعمل به وان عملت به الامة لم يجز له ذلك وصار ايضا كالنظام
حكم الحاكم الى اجتهاده لانه يصير له من الحكم ما لم يكن من قبل لانه لا يقطع اجتهاد

الخصمين واختلافهما فيما ذا القطع لانهما اذا لاجل الاجماع لا لاجل الاجتهاد وجرى مجرى ان يقول الرسول عليه السلم في
واحد بعينه انه كلما يجتهد فيه فهو حق يلزم العمل به . فقد زاد ذلك له تخرجه عن حكم الاجتهاد المجرد ويجب القطع بكونه حقا
لهذا القول لا للاجتهاد . وبعد فانهم متى اجمعوا على احد القولين بعد الاختلاف حرم القول الثاني لا للاجتهاد الذي
ادى اليه لكن لهذا القول بل لاجماعهم فهكذا في اطباقهم على قول واحد اجتهادا ولذلك لو جعلوا بعض العموم
جاريا على ظاهره لم يجز تخصيصه وان كان لو انفرد العموم لكان معرضا للتخصيص . فقد غير اجماعهم هذه الاحكام
اجمع فهكذا الحال في مسئلتنا فبطل ما قالوه . ومما يوردونه قولهم ان الاجماع لا تجوز مخالفته وان مخالفه مضلل مفسق
وقد ثبت ان الاجتهاد تجوز مخالفته فكيف يثبت الاجماع على الشي اجتهادا وهو متردد بين هذين الحكمين المتنافيين . وربما
قالوا اذا كان كل واحد تجوز مخالفته من حيث قاله عن اجتهاد فجملتهم اذا قالوا اجتهادا فقد حكمهم فصار وا من حيث
انهم مجمعون على شي لا تجوز مخالفتهم . ومن حيث قالوا اجتهادا تجوز مخالفتهم . والجواب ان الاجتهاد انما تجوز مخالفته عند الانفراد
فاما عند اقتران غيره به لم يصح المخالفة . وبيان هذا ان من عاصر الرسول صلى الله عليه فان مخالفته لاجتهاده الاول ومخالفة
غيره له ايضا سايغة . فلو وافق ذلك نصا من الرسول عليه السلم لحرمت المخالفة . وهكذا فلو ان الحاكم ترك حكمه الاجتهاد لحرمت
المخالفة . وان كان لولا الحكم لحلت مخالفته فيما طريقه الاجتهاد . وعلى نحو هذه الطريقة يبطل العامي اذا خالف المفتي ولو كان
الاجتهاد على كل حال يبيح المخالفة لما صح ذلك . ويبين صحة هذا ان الاجماع الصادر عن نص او غيره انما اوجب تضليل المخالف
وتفسيقه لانه قد خالف الاجماع وهذا بعينه قائم في اجماعهم وان كان عن اجتهاد . يبين ذلك انه لو كان هناك نص محتمل يحمله بعضهم
على بعض الوجوه التي تحتمله لم ينسب الى التفسيق ولو ان الامة اجمعت على ان المراد به وجه من تلك الوجوه لضللنا من حمله على وجه
سواه فوجب بما ذكرناه انه لا يمتنع اتفاقهم على الشي اجتهادا وان المخالفة تحرم . فاما ما قالوه ثانيا فقد يصلح ان يكون شبهة لمن يزعم
انه يجوز اتفاقهم على الشي اجتهادا ولكن لا يكون حجة تحرم مخالفتها . وجوابنا عنه يجري على حد واحد لانا نقول ليس الذي لاجله جاز
مخالفة الواحد انه قال بذلك اجتهادا دون غيره . ولهذا لما اقترن به حكم الحاكم لم تجز المخالفة . ولولا صحة ما قلناه
لكان المجتهد اذا خالف غيره من المجتهدين من حيث قال به اجتهادا فلا يعاب ايضا انه خالفه . وقد عرف فساده . وعلى ان قوله انه تجوز مخالفته
من حيث صدر عن الاجتهاد ليس باولى من قول من يقول من حيث هو اجماع يجب ان لا تجوز مخالفته كما لو كان اجماعهم عن نص من الكتاب او السنة
لكان المجتهد اذا خالف غيره ... عليه فيساق
من حيث صدر عن الاجتهاد ليس ... ان يجعل اصلا وعلى هذه الطريقة ذكرنا اتفاقهم على
القول لان ديسقط ما قاله ... والجواب انا خالفناهم في قولهم انما ثبت بالاجتهاد لا يجوز ان يجعل اصلا ما اتفقوا عليه معلوما وكون الحكم معلوما من حيث
القول بالاجماع عن اجتهاد . والجواب انا خالفناهم في قولهم ان الاجماع انه يجعل ما اتفقوا عليه معلوما وانما نثبت كونه حقا متى كانت مظنونة
اشياء طريقها الاجتهاد وجعلت اصولا للاحكام واذا كان ذلك خرجنا المسئلة عن ان تكون من باب الاجتهاد . والجواب انه انما يلزم ما قالوه لو كانوا عند الاتفاق
للاتفاق يوجب كون علته مقطوعا معلومة ايضا واذا كان الاطباق على حكمها يصير لها . والجواب على صاحبه وان اتفق
واذا كانت مظنونة لم يصح ان تعود معلومة ولا لاطباق على حكمها يصير بها جاز ان يكون كل واحد منهم يعتقد بغير ما اعتقد به صاحبه
على الحكم الواحد قد قالوا انما قلنا به لهذه العلة . فاما اذا لم عن ذلك جاز ان يكون العلل يختلف عندهم فصارت العلل حكمها على ما كان من قبل
الحكم كما يعلم من اجماع القايسين على ثبوت الربوا في الارز وان كان ذلك لعلل يختلف . قد جاز ان يصير المظنون معلوما على ما ثبت من حال
وان صار الحكم مقطوعا به . وبعد فلو اجتمعنا السايل العادة انه لم يمتنع اذ قد جاز ان يصير ما ظنناه مقطوعا به معلوما
للاخبار لينا الواحد اذا اخبر لعظم حتى غالب الظن ومهما تواترت الاخبار وجب وجود العلم فيصير الاجتهاد على شي واحد
قالوا اذا اجمعوا على الشي للاجتهاد وجب ان يقع منهم الاجماع او المطالبة والمباحثة لكي يستقر رايهم في الاجتهاد من جماعتهم معقد
وبيان حالهم اذا اتفقوا على الشي توقيفا بين الادلة الظاهرة جميعهم . والجواب انه يكفي وقوع الاجتهاد من بعضهم فاما ان يحتاج الى التلاقي فيما لا وجه
الا بطريق للامامات سوا كانت واحده او شعابره

الاجماع

بوجه ويلزم ان يطلع بعضهم بعضا ويقع المباحثة من نفر منهم دون جملتهم • قالوا كان يجب ان يظهر وجه الاحتياج في مثل المسئلة فلما لم يظهر
دل على انه لا يقع • قيل لهم لم يظهر ذلك في مسايل ذكرناها من قبل على ان الاجماع يغني عن نقل ما لاجله اجمعوا • فلو وجب ظهوره
لكان وجوبه انما هو لشيء ما ثم دون هذا الزمان • قالوا لا يجوز بعد الرسول ان يجتهد في احكام الحوادث لما كان قوله حجة فكذلك الامة
وجوابنا انه لا مانع يمنع منه من حيث العقل ولكن في احدهما دلالة ليست في الاخر على ما بيناه في موضعه • فهذه طريقة القول في
جوابنا عن شبههم • فاما قول من قال ان القياس الجلي هو الذي يجوز ان يجمعوا لاجله دون الخفي فباطل لان ما دل على انه يجوز
انعقاده لاجل الجلي دليل لم يفصل بين ان يكون ذلك الوجه جليا او خفيا الا ترى ان الخفي في كونه دليلا من ادلة الشرع كالجلي
كما ان النص الجلي والخفي على سواء في كونهما من ادلة الشرع • ولو جاز ما قالوه لجاز ان يفرق بين النصين في جواز اجماعهم على احدهما
دون الاخر • فاذا قالوا ان الجلي يجري مجرى النص فيجوز اتفاقهم لاجله وليس هكذا الخفي • قيل لهم ان كان الواجب ظهوره لم لا يكون
يجوز مع خفائه ان يظهر لجماعتهم كما يعرف من حال الطائفة الكثيرة في هذا الزمان من اهل العراق او غيرهما انهم يقولون بحكم في حادثة
بضرب من القياس الخفي ولعل عددهم يبلغ عدد اهل عصر باجمعهم فكيف يصح قولكم بالمنع منه • وبعد فقد بينا انه يجوز اتفاقهم
على الشيء اجتهادا • وان كان الذي به يعلل احدهم غير ما به يعلل صاحبه فلا وجه لما قالوه • فاما ان كان يريدوا بالجلا ان يصير كالنص في باب
القطع عليه كما يقال في حد العبد انه على حد الامة فبعيد خروج عن المسئلة لانه يجري مجرى من يقول لا يجوز وقوعه الا عن نص وتوقيف
وقد بينا فساده • فاما قول من قال انه وان جاز وقوعه فلن يكون حجة فالذي يبطل قوله ان ما دل على ان الاجماع حجة من الادلة
والخبر لم يفصل بين وقوعه عن نص او خبر وبين وقوعه عن غيره • وقول من خصه لا يصدر عن النصوص فلا دليل يقتضيه • وانما
يتعلق من خالف بان يقول ان ذلك من حيث بني على الامارات وما طريقه غالب الظن يحل محل الامارات في الحروب ومصالح الدنيا وهنا فعلها
فكما انه لا يكون ذلك معدودا في الحجة فهكذا ما قلناه • والحق قد قدمنا في الابواب المتقدمة انه لا فصل بين ان يكون اجماعهم على شيء
من مصالح الدنيا او الدين في وجوب المتابعة فلا وجه للاعادة وان كنا لو اردنا الفرق لظهر بان نقول انهم قد جعلوا حجة
فيما يتصل بالشرع دون غيره فكذلك حالهم • وربما احتجوا بالوجه الذي تقدم في اثنا الباب انه اذا كان خلاف كل واحد
سايغا من حيث قال بما قال اجتهادا فكذلك يجب في اجماعهم وقد تقدم ما هو جوابه •

باب في القول اذا ظهر بين الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف ما حكمه

الكلام في ذلك يقع على وجهين احدهما
ان يظهر القول من البعض ويرضى الباقون بكون ذلك القول قولا لهم حتى يعلم من حالهم انهم لو استفتوا لافتوا بمثله فهذا هو الاجماع
من الكلام عليه وهو معدود في اجماع الرضا ويجري مجرى ان يقولوا كلهم بذلك القول فكما لو قالوا به لكان اجماعا فكذلك في مسئلتنا وليس
المعتمد بالباب هذا وانما هو الوجه الثاني وذلك بان يظهر من البعض القول ويسكت الباقون عن اظهار موافقة او مخالفة ولا يعرف
من حالهم رضاهم بكون ذلك قولا لهم فهذا على ضربين احدهما ان يكون مما الحق فيه واحد منه والثاني يكون من باب الاجتهاد • فاما
الاول فظهوره من البعض والامساك عنه يكون حجة واجماعا لانه لو كان خطا لكان القايل به مخطيا والكاف عن الانكار في مثل حكمه
فيؤدي الى اتفاقهم على الخطا فلا بد من القطع على كونه صوابا واذا كان صوابا كان ما خالفه لا محالة خطا لانا قد فرضنا ذلك فيما الحق فيه
واحد • فاما اذا كان ذلك مما طريقه الاجتهاد وكان كل مجتهد مصيبا وكان ... ما خالفه صوابا فظهر القول من بعضهم وانتشر ولم يعرف خلاف الباقين له • فقد وقع بين العلماء في ذلك
خلاف قال بعضهم انه اجماع وهذا قول نفر من الفقها وبه قال قوم من الشافعية والى هذا ذهب شيخنا ابو علي لكنه يشرط
في ذلك انقراض العصر وقال ... بانقراض العصر اعرفه قولا لجماعتهم • وقد حكي في شرح العمد انه لا يريد بانقراض العصر
اهل العصر وانما يريد امتداد الزمان وتطاوله لان العادة لم تجر في مثل ذلك ان يمتد الوقت فيكون هناك خلاف ثم لا
يظهر فلعله يكون مذهبه في تعتبر انقراض العصر خلاف ... من جملة الاجماع مشروطا بانقراض العصر • وقال قوم من
الفقها انه ليس باجماع ولكنه يجعل حجة • وبهذا قال ابو هاشم لانه لم يجز مخالفة ذلك

واوجب الاتباع وهو يحكى ايضا عن ابي الحسن ولهذا في شرح العمد • والذي اختاره الشيخ ابو عبد الله انه لا يكون اجماعا
ولا حجة • وهذا قول بعض الظاهرية وهو الصحيح • فالذي يدل على انه ليس باجماع هو ان وجوه الاجماع محصورة
لانه اما ان يكون قولا او فعلا او رضى ولا شبهة في انه لا يعد هذا من الامرين الاولين وانما يشتبه ذلك في الوجه الثالث
وغير جايز ان يعد هذا في اجماع الرضى لان الساكت قد يجوز ان يكون سكوته لوجه اخر سوى ما ادعاه مخالفنا من رضاه
بكونه قولا له • وهو انه اذا كان صوابا فقد جاز من القايل ان يقول به فلا ينسب الى المخالفة داع كما ان بعض المجتهدين ليس ينكر اليوم
على غيره وان خالف اجتهاده اجتهاده • وقد يجوز ان لا يكون البعض قد ظهر في تلك الحادثة لانه لم يحدث له • وكانت عادتهم قلة
الاهتمام بما لم يقع من الحوادث على ما يروى عنهم انهم كانوا اذا سيلوا عن شي قالوا احادث امر لا • فان قيل لهم لم يحدث قالوا انظر
وهذا ... • واذا جوزنا ان لا يكون الباقون ناظرين في ذلك فمن اين القطع على رضاهم بكونه
بينه وبينما حدث ايضا كان البعض يحيل على غيره • فلم لا تظهر فيه موافقة
قولا لهم • وقد يجوز ايضا ان يكون سكونه لانه وان نظر فهو متوقف في ذلك الحكم غير قاطع عليه • ويضع عنه المخالفة
ولا المخالفة • ومن الجايز ان يكون عنده انه خطا ولكن يعد ذلك مما لا يتعين عليه بل يكون من باب فروض الكفايات
عن النكير على من قال بهذا القول بان يعدوه في الاجتهاد الكبار • فاذا احتمل هذه الوجوه لم يمكن القول بان سكوت من سكت هو للموافقة
بل قد يجوز ان يكون لعدم الداعي الى اظهار المخالفة • فان قال ابو علي ان دواعيهم الى اظهار المخالفة حاصلة لو كانوا مخالفين
فلما لم يظهر الخلاف دل على الرضا بذلك القول • فاذا قيل في جوابه ولو كانوا موافقين لاظهروا الموافقة فلما لم يكن منهم اظهار
الموافقة دل على انهم مخالفون فان داعي المخالفة اقوى من داعي الموافقة لما قد تقرر دلالة المولع بمخالفة غيره وربما كان
موافقا ولا يظهر الموافقة ولكن اذا كان مخالفا اظهر المخالفة ليعرف فضله وهذا معروف في العادة • وعلى هذه الطريقة لو
ادعى احد انا على جمع انهم شاهدوا وقوع فتنة في الجامع ولم يمكن كما ادعى لبادروا الى تكذيبه ولو كانوا قد شاهدوا ذلك الفتنة
لم يكن منهم تصديقه لا محالة بل غايته ما يكون منهم السكوت فقط • ومثل هذا على وقوع الشقاق بين الموافقة والمخالفة • وبين ان احدهما
على الاخر مزية • وربما قوي هذا بان يقول اما لو جوزنا ان يكونوا مخالفين ولا يظهروه فالمخالفة جاز ان يكون خبر النبي عليه السلم في القران
لم يكن منهم تصديقه لا محالة وكذا يجوز ان لا يكون لهم الى المعارضة داع او يكون البعض قد عارض ولم يكن
وقعودهم عن المعارضة غير دال على كونه معجزا ما نقال قد يجوز ان لا يكون لهم الى المعارضة داع وربما قال اذا
الى اظهاره داع وكل ذلك باطل فاذا كان كذلك دل ذلك في مسئلتنا دلالة الرضى وهذا مفقود • فاذا قلتم
امسك البعض عن المخالفة فلا بد له من وجه • فاذا قلتم انه هناك مخافة وتقية فلا بد لذلك من سبب • قال هذه
للهيبة والحيا كما يروى في حديث ابن عباس انه لما اظهر نفي العول قيل له هلا قلت ذلك مظهرا ايام عمر • فاما اذا اخلا باخوانه اظهره
وكان مهيبا • فمعلوم انه لا يمتنع المرء لاجل الهيبة والحيا من اظهار الخلاف في الجامع والمحافل • وقيل وبعد وكلما ذكرتموه من هذه الاسباب
وقد ادى ابن عباس كان يظهر ذلك لطاوس ومجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهم • فاما على تطاول الزمان فلا يجوز ان يخفى وعلى هذه الطريقة
فاما يوجب عدم الانكار واظهار الخلاف في الوقت ولا وفاة السلف فانه ما ينطوي لما كان الخوف هو من المخالفة على وجه مخصوص
وجوب المخالفة في ايام بني امية من اظهار فضايل علي بن ابي طالب عليه السلم ومع ذلك فكانت تروى حيث لم يظهر والمخالفة
وبعد فلو جاز سلوك هذه الطريقة لجاز سلوكها فيما عرف قولا لجماعتهم لئن صاحبه يكونه قولا لهم ليس للامن حيث لم يظهر المسلمين
فاذا الجزم عزم المخالفة للوجوه التي قد قدمتموها فما الا ما ... من مثله فيما قد اتفقنا على انه الاجماع وقد الزمكم ان تبينوا الفرق بين المسلمين
وانه قد روا الطريق الذي به يعرف رضى الباقين بكون القول قولا لهم • وهاهنا في الجواب عن ذلك هناك داعي المخالفة اما خاص وتعود
اذا كان القايل قد ادعى على الغير الموافقة نحو ما ادعاه الواحد منا على الجماعة مشاهدة الفتنة فانهم يكذبونه اذا كذب في هذه
الدعوى فاما لو ابتدا فاخبر لكان لا يقع تكذيبه لا محالة وليس الذي قد قال بهذا المذهب مدعيا

علمهم انهم لو قصدوا ... لما اخروا انكارهم عليه. وقد بينا ان لترك المخالفة دواع شتى ان يذهب الذاهب الى كون ذلك حقا ويجوز ان يكون
غير ناظر في تلك الحادثة او نظر فلم يؤد نظره الى شيء علما انهم ذكروا ولا نجب تعلقا لله من حالة اذ لا وجه يوجبه من جهة الدين ولا من جهة
العادة وليس ذلك بمعارضة القول بسبيل لان العرب كانت على غاية الدواعي ونهاية الحرص عليها لو قدروا العلم بها بانها تبطل امره
فلما لم يقع مع قوة الداعي ولم يبلغ مع وجوب نقله علمنا عجزهم عن ذلك. وقد بينا ها هنا انهم قد ينفكون من دواعي المخالفة فان
احدهما من الاخر ولسنا نعتمد الهيبة والمخافة والتقية والحياء فيطلب لذلك سبب او يقال كان يجب ان لا يشتهر حفاوة
وانما نعتمد الوجوه الاخر. فاما الفرق بين ذلك وبين ما يجعله اجماعا فظاهر لانا نوجب هناك ان يعلم من حال الناس الرضا بكون
ذلك القول قولا لهم وهذا يمنع من ان يجري فيهم ان سكوتهم هيبة او حياء او غيرهما او نحو بعض الوجوه التي اوردناها في موضع
الخلاف بين ذلك انا نشترط هناك ان يعرف من حال الباقين وان سكتوا انهم لو استفتوا لا افتوا بمثله ولا هنا يجوز ان
يكون لو استفتوا لا افتوا بخلافه فكيف يشتبهان. فان قال قد لكنا لا طريق الى معرفته. قيل له لئن كان كذلك لم يقدح في
قولنا ولزم ان لا يثبت واحد من الامرين اجماعا ونحن نبين صحة الوصول الى هذا العلم وامكان حصوله بوجهين احدهما مشاهدة
القوم واختبار احوالهم فيقع عند ذلك العلم برضاهم بان يكون ذلك القول قولا لهم على مثال ما يعلم اليوم ان العامة اذا صيد ...
العلماء ... اصحاب ... يرضون فتوى علمائهم وكذلك في كل طوائف العوام ... على ما يتصل بالفروع دون الاصول
فان عامة ... فقد رضيت بكون قول ... قولا لهم فهكذا يصح مثله في مسئلتنا. والثاني هو ان يعلم حال البعض في كونهم
قائلين بذلك ويعلم من الباقين انهم كانوا اصوبين بان يكون ... قولا لهم فيعلم ما ظهر منه وسلم ما قلناه من ان ذلك ليس باجماع
فان قيل ... قولا ان علي السلام اذا اختلفت الصحابة على قولين فقد حظر قولا ثالثا ولم يكن ذلك الا ان القولين ظهر فيهم ولم
يعرف مخالف لهما اجماعا وهذا بعينه قائم في القول الذي يظهر ولم يعرف احد خلافه فما انكرتم ان يكون ذلك اجماعا يقتضيه
مسئلتنا. والجواب ان اتفاقهم على قولين هو حظر من حيث المعنى القول الثالث على ما تقدم ذكرنا له في بابه ولو لم يكن كذلك
لا يجيز الزائد على القولين وقد بينا ان الساكت عن اظهار المخالفة يجوز ان يكون سكوته لا لكون ذلك قولا له بل لوجوه اخر فيبطل
تشبيه احد الامرين بالاخر. فاما قول من جعله حجة وان لم يكن اجماعا فاضعف ولا اجرى على القياس هو قول من جعله اجماعا وقول
من منع كونه حجة اصلا فاما التفرقة فبعيدة. ولان الدليل الذي دل على انه حجة من هذا النوع هو اجماع الامة وقد منعنا في ذلك
ان يكون اجماعا والدليل من جهة الشرع يقتضي وجوب متابعة هذا القول فيجري مجرى سائر اختلافات العلماء. فان قال الناصر لهذا المذهب
قد ظهر هذا القول في الصحابة ولم يقع فيه نكير ولا كان هناك
... عادة العلماء في سائر الاعصار انهم يحتجون بهذا الجنس ويقولون
من غير خلاف بحيث ان يجعله حجة من هذا الوجه وان لم يجعل اجماعا ونحن نجري اختلافهم على قولين انهم حين اتفقوا
عليها خرج الثالث كذلك اتفقوا على الاحتجاج بما هذا حاله وجاز ان يجعل حجة ولا ينتفت الى خلاف من خالف في جواز
تقرير الحكم حال الاحكام وغيره. وقد ذكر ابو هاشم ان هذا الذي من اظهر ما يحتج به في ادلة الشرع على الاحكام وان الباحث عن كتب
المتقدمين يجد ذلك في وجوه ... اسند الا انهم. وعلى هذه الطريقة يجد اليوم للامة يعتمدونها قد نقل اليهم من قول الفقهاء
المشهورين في حادثة ولم ينقل معه عن غيرهم خلافه. والجواب انه يقال له من اين ان كل العلماء يحتجون بما هذا سبيله وما
انكرتم ان احتجاج بعضهم دون بعض وان الذين احتجوا به انما ذهبوا الى كونه اجماعا فلهذا سوغوا ذلك فاما اذا سلمنا انه ليس
باجماع فمن اين ان يجعله حجة والاحتجاج به. ويحقق على ابي هاشم ذلك فيقول الشيخ يجوز ان الساكتين مخالفون فلا بد من بيان لان ان قال لا بد من موافقتهم
فهو الذي قال من جعله اجماعا ... ومنهما انه اجاز ان يكون من عدا هذا الواحد مخالفا له فكيف يصح ان يحتج بذلك وهل هذا الا هو قولهم بان الامة
قد احتجت بما ليس بحجة او لا اشكال ان قول بعض الامة لا يكون حجة علينا فهو يجوز ان يقول ... مذهب ابي علي اذا ما اختاره الشيخ
ابو عبد الله. ومما يحتج به ... فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وليس ها هنا تنازع فيجب
ان لا يكون حجة فيقال له يجب ان يكون اجماعا ايضا على ما تقدم من الاستدلال بهذه الاية

وقد اورد الشيخ ابو عبد الله طريقة في الطعن على ان ما ظهر من الصحابة ولا يعرف مخالفه فهو حجة فقال ظهر من الصحابة المنع من بيع امهات
الاولاد من دون ان حكي فيه الخلاف ثم روي عن علي عليه السلام انه كان يجوز بيعهن في قوله ... ان عمر ... بعض من رأيت بيعهن وهذا
قريب اذا ثبت جواز بيعهن عن علي عليه السلام لان في الناس من ... ان عمر ... لانه لم يكن في
ذلك الوقت من يرى بيعهن فيجري هذا مجرى اختلافهم على قولين فيكون للمجتهد ان يسلك كل واحد من القولين ... وكلامه اي
كلام ابي هاشم ما تقدم وسلم ما قلناه من المنع من كونه اجماعا ومن كونه حجة. ويشبه هذه المسئلة ان يظهر القول من بعض الصحابة ويتوقف الواحد او
الاثنان فيه فيظهر منه ذلك كما ظهر من الباقين القطع لانه لا يكون ايضا حجة ولا اجماعا كالاول لم يعرف قوله اصلا ولا رضاه بكونه قولا له
لما كان ذلك اجماعا ولا حجة. وذكر قاضي القضاة ان البعض قطعوا على ان الحق فيه كذا فقط وقال اخرون باطلاقه انها صواب واثبتوا التخيير بين القولين
وبقي الاولون التخيير لم يكن ... ابطاله للاجماع لان هذا الاجماع ان مخالفته لا تحل وقد جوز قوم ان يخالف ذلك الاولى غيره ... من
الاحكام فكيف يكون اجماعا على هذا القول. واعلم ان ما قدمناه من القول الذي قد منعنا كونه اجماعا وكونه حجة فانا نتفق فيه بكونه
صوابا لا محالة اذ لو لم يكن صوابا لكانت الامة مجمعة على الخطا فالقائل اخطا والتارك للنكير اخطا فقد عرفنا انتفاءهما عن الامة
... ولا فرق بين ان يكون الخطأ في مسئلة ما واحدة او في مسئلتين على ما تقدم وليس لاحد ان يقول فالذين لم ينكروا لم يعلموا انه خطا فلهذا لم ينكروه
لان هذا يبطل خطاهم من وجهين احدهما انهم يستدلوا اسمعوا. والثاني انهم لم ينكروا والاولون اخطأوا حيث قالوا ذلك وجعلوا الطريق محل
... فان قال قائل ما ذا جعلتموه صوابا فهلا اوجبتم متابعته وقلتم بانه حجة. قيل له لان غيره يجوز ان
يكون صوابا ايضا على ما تقدم ان كان صواب ... وانما يسوغ هذا على قول
الاتفاق على الخطا على ما بيناه. وفائدة اذا حكمنا بانه صواب ... من مسائل الاجتهاد. وبالله التوفيق
ليستا ... في كونه صوابا على ما عرف من هذه الاقاويل فهذه طريقة القول في هذا الباب. الذي تقدم في الباب
من يرى ان الحق في واحد من هذه ...

باب في ذكر القول اذا وقع من الصحابي ولم يعرف له مخالف ما حكمه

... والمقصود ها هنا هو فرع القول والشبهة
لا اول كان خلافا في القول الواقع من بعضهم ولكن انتفاف الى ذلك اشتهاره وظهوره وعدم المخالفة فيه ... اذا اتفقوا ...
من بعضهم ولم يعرف فيه مخالف من دون اشتهاره وظهوره للباقين فكان يطلب ان يقال انهم ... الاقوال ولم يحفظ له على ...
ذلك اول من الاول. وقد حكي عن بعض الفقهاء انه قال هو اجماع والحال في بطلانه ظاهرة لمن لا يعرف قولا من الاقوال ... يمكن ادعاء
كيف يمكن دعوى موافقته فيه ولعل ما في الاجماع انه يكون المجمعون قد سمعوا ذلك وعرفوه نافيا على خلاف ذلك فكيف يمكن ادعاء
الاجماع وليس لمن يقول هذا اشتهر ذكر ومنهم من قال انه حجة وان لم يكن اجماعا وعندنا انه ليس بحجة ايضا لانه قول البعض ولا يعرف حال
الباقين فيه فهو اضعف حالا مما انتشر ولم يعرف من البعض المخالفة فيه فاذا كنا نقول ان المسئلة الاولى لا يمكن دعوى الحجة فيها لكي
مسئلتنا اولى لانه اذ في الاول امكن ان يقال انهم سمعوا ولم يخالفوا. ومن الثاني حجة ان يقال ما انكرتم انهم لو سمعوا لخالفوا فبطلان
الاجماع ... الاولى انه حجة وان لم يكن اجماعا ولكن ذلك ... وقد يحتج
... في هذه المسئلة من هذا الباب ... في الاول
بكون ذلك حجة او اجماعا ولعلمنا بقول ما انه حجة يعتمد قبل ما اعتمده من قال في المسئلة ... صوابا الا انه لا ... فهلا قلتم في
انا انهم لقيهم للصحابة الفقهاء فيما يسمع وفقد المخالفة فيبطل ... فان قال قائل فهلا يكون صوابا امرا لا نكر ...
يحتج بذلك من ذهب الى ان قول الواحد من الصحابة حجة على ما سنذكره من بعد. فان كان مما الحق فيه واحد اقتضى كونه
انه صواب وان لم يكن اجماعا ولا حجة اختلفوا في مسئلتنا في ذلك امرا. قيل له في هذا تفصيل فان كان مما الحق فيه واحد اقتضى كونه
صوابا لئلا يؤدي الى ذهاب الكل عن الحق فان على هذا ابدا البعض خارجين عن ذلك والخطا منتفي عن جملة الامة لا عن ابعاضها
وان كان من مسائل الاجتهاد ونظرت فان كان مما قد حدث ومست الحاجة بهم الى معرفة حكمه ثم لم ينقل عنهم الا هذا القول
الواحد اقتضى كونه صوابا ولا لوجب ذهابهم عن الحق ... وذلك كاتفاقهم على الخطا وان كان مما لم تحدث ولا
مست الحاجة الى معرفة الحكم فيه فلا يقتضي انه صواب كما لا يقتضي كونه حجة او
اجماعا ونجوز ان يكون خطا لانه لا وجه يقتضي الحكم بانه صواب. وقد ذكر في الباب انه لا قط ...

من قول الواحد من الصحابة وبين حمل الواحد من الائمة في ان الحال ما ذكرناه اذا لم ينتشر تلك القضية والواجب الرجوع الى الدلالة في كل هذا
وقد بينا انه فيما يقطع بكونه صوابا ايضا وانما يجب اتباع الادلة فيه اذا لم يتوقف اليه للاجماع ولا معنى لقول من يقول لو لا كونه صوابا
لما نقل لان نقله لم يكن على جهة الوجوب وقد ينقل الخطأ كما ينقل الصواب وانما الممتنع ان يكون هناك ما هو صواب ولا ينقل وينقل
الخطأ وقد صورنا المسألة في انه لم ينقل الباقون فيه شيئا لوقوع الغنية عنه ولا يمكن ان يقال فلو كان خطأ لظهر ما يزيل الشبهة
فيه لان لقائل ان يقول ولو كان صوابا لظهر ما يكشف عن كونه كذلك واذ قد علم الامران فالواجب الرجوع الى الدلالة فيه

باب في ذكر الصحابة اذا اختلفت في القول هل يجب اتباعها او اتباع بعضها او ما يتصل بذلك

اعلم ان هذا الباب انهم اذا اختلفوا على اقوال فلا يجوز الخروج عنها باحداث قول زايد
وهذا قد مضى ذكره فاما حال كل واحد من هذه الاقوال فانه يجب ان يبقى الى ان يقوم صواب ثم يتكلم في انه مع كونه صوابا حجة ام لا
والذي يدل على ذلك هو ان بعضهم ما انكر على الباقين حين خالف قولهم قوله وعدم النكير مع ان الحال حال السلامة دلالة على انه صواب
ولا اقتضى اتفاقهم على الخطأ وبين ذلك ان الصحابة كانت على جملة الموالاة قبل حدوث الفرقة بينهم ولو لم يكن هذا الاختلاف
صوابا لما جاز ذلك فاذا ثبت انه صواب فقد اختلف الناس فيه فمنهم من قال ان العالم في عصرنا وان كان قد ادى الى الاجتهاد
الى تقليد الصحابي وترك اجتهاده لاجتهاده فيعمل بقوله ومنهما اجتهد في حال الصحابي لا في الحادثة وهذا هو قول ابي علي
والذي ذهب الشيخ ابو عبد الله وهو قول قوم من الفقهاء وحكي عن محمد بن الحسن في نوادر هشام مثله لانه عد الاصول فذكر
اختلاف الصحابة في جملتها واجراه مجرى اتفاقهم والى ذلك ذهب الشافعي في رسالته القديمة لانه ذكر هناك اختلاف الصحابة
على القياس لكنه كان يقدم قول الائمة منهم على قول غيرهم ثم يقدم الاعلم فالاعلم وحكي عن ابي حازم انه كان يقول لا اعد بقول
زيد بن ثابت في خلافه على الائمة الاربعة في ميراث ذوي الارحام فكانه راعى ما اتفقوا عليه وترك قول ما في الصحابة حين كانوا على
جملة الموالاة وزمان البراءة فاما بعد ظهور الفرقة فهذا الحكم زايل ثم اختلف القايلون بذلك فمنهم من قال ان العالم مخير
في تقليده وان شاء نظر واجتهد في حكم الحادثة وان شاء ترك وعول على تقليد الصحابي والنظر اولى به وان وسعه تركه واذا عرف
ان هذه عادة الصحابة لين بعضهم كان كما نظر في الحادثة فيما اهمل النظر رجع الى قول الغير ومنهم من يقول بل يجب
عليه اتباع واحد من الصحابة حتى ان تساوت عنده احوالهم فهو في حكم المخير ان شاء اخذ بقول هذا وان شاء اخذ بقول ذاك
وان ترجح عنده بعضهم على بعض فهو ما بعد واجب ذلك كالصور التي تتضمن التخيير وهذا هو الاشبه بطريقة ابي علي وان كان قد حكي عنه
خلافه ثم اختلف هؤلاء ضربا اخر من الاختلاف فمنهم من قال ما كان على تسلسل الحكم فاتباعه واجب فقط ومنهم من سوى
بين ان يكون عقدا او حكما او فتوى وقد حكي عن قوم من اهل الجدل انهم اجازوا تقليد الصحابة وهذا جاز على طرائقهم في جواز
التقليد لكن فيهم من خص بذلك الصحابة ومنهم من الحق التابعين بهم فاما الباقون من العلماء فقد ابوا جواز تقليد الصحابي
واوجبوا على العالم النظر والاجتهاد فان وافق رايه راي غيره فهو بعد راي خالفه الصحابي فاجتهاده اليه وهذا هو الذي اختاره والذي
رجع الشافعي في رسالته الجديدة وحكمهم عندنا حكم علماء التابعين والاعصار في ان العامي هو الذي يجوز له تقليدهم فاما
ان يقلدهم علماؤهم في الفقه اوليس بعد فلا يجوز وقد اتيه رحمه الله في الكتاب عقيب هذه المسألة ان الناس اختلفوا في تقليد
العالم من هو اعلم منه وترك اجتهاده الى قوله وهو طرف من الكلام في المسألة الاولى ولعله انما افرده لانه ذكر فيه من الخلاف
ما لم يجوز في الاول او لان هذا الفرع هو اعم من الاول لانه لا يقتصر على الصحابة وفي الثاني تسوى حال علماء سائر الاعصار
في جواز تقليد العالم العالم من العلماء فالذي حكاه الشيخ عن محمد بن الحسن جوازه وعن ابي حنيفة المنع منه وعن الشيخ ابي عبد الله
حكي مثل قول محمد عن ابي حنيفة وكانه على هذه الطريقة جعل قول الاعلم واجتهاده شيئا واحدا في الترجيح على اجتهاد نفسه
وانما ابو العباس بن سريج فقد قال في اثبات حيوا لواحد ما يفتقر جواز ان تقلد العالم غيره على الاطلاق

وحكي عنه في غير هذا الموضع انه قال ان كانت الحادثة مما له وتعذر على العالم الوقوف على حكمها في الحال جاز له تقليد غيره
وان لم يكن كذلك فلا يجوز التقليد وعليه الاجتهاد ويفارق حاله حال العامي في هذا الباب والذي نختاره هو ان تقليد
العالم غيره من العلماء لا يجوز بكل حال سواء كان ذلك في عصر الصحابة او غيرهم للادلة التي نذكرها فيما يشمل المسلمين
جميعا وقد عد رحمه الله في اخر هذا الباب هذه المسألة من باب ما لا يحرز تقليد الاجتهاد ومالي لا يمنع ان يكون ذلك موقوفا على
غالب الظن في كون المقلد مصيبا وان قوله اولى من قول غيره وان كان له ان يجتهد في ذلك زيادة نظره هذا بعد ان اقام الدلالة
على ان هذا لا يكون وبين حرام التقليد وذلك وجه المنافي ونعود الى ذكر الدلالة على المسألة الاولى وان كانت التابعية
داخلة فيها فنقول ان وجوب متابعة الغير مما لا بد فيه من دليل شرعي والذي دل على تقليد الشرع هو وجوب متابعة المجمعين اذا
اتفقوا على شيء فاما عند وجود الاختلاف منهم فلا دلالة تدل على انه يلزم متابعة كل واحد منهم فيجب ان لا يصح ما ادعوه وايضا
فان التقليد محرم على كل حال لانه لا يامن المقلد من ان يكون مقدما على اعتقاد قبيح وتجويز وجه القبح في الفعل كالقطع عليه ويفارق
العامي الذي قامت له دلالة على وجوب تقليد العالم في الفتاوى الشرعية لمن ملك الدلالة فهو فيما يخرج من ان يكون مقلدا على الحقيقة وان كنا
مطلق الاسم عليه ولانهم لم يخالفوا في ذلك دلالة فيجب ان يلحق ما التقليد المحرم وبعد فقد ثبت ان هذا العالم قد شارك غيره من المجتهدين
في امكان الوصول الى معرفة حكم هذه الحادثة باستعمال النظر ولا استدلال لما اثم لما اشتركوا فيما به يتوصل الى المقصود حرم تقليد
بعضهم بعضا فكذلك الحال في العلماء بطريقة الاجتهاد والذي يشهد هذه العلة ان العامي لما لم يساوي العالم في الة الاجتهاد
ساغ له ان يقلده في الفروع لوقوع الضرورة اليه وصار كالزمن الذي لما لم يتمكن من القيام في الصلوة كان فرضه ان يصلي
ما عدا ما ذكره في ذلك وجب ان لا يجوز للعالم ان يقلد الصحابي ولا غيره من العلماء وايضا فقد ثبت ان العلماء في عصرنا اذا اختلفوا
في حادثة على اقوال او التابعون او تابعوا التابعين فيحرم تقليد كل واحد منهم وترك النظر والاجتهاد فيه فكذلك يجب في الصحابة
يبين هذا ان علماء عصرنا قد شاركوا الصحابة في امكان معرفة حكم الحادثة بالنظر ولا مزية فلما ذا حصوا الصحابة بذلك فاما ان
تشبثوا بان الكل او يتركوا مذهبهم ومتى قالوا ان لهم مزية من حيث شاهدوا النبي صلى الله عليه وعرفوا مقاصده ضرورة ولنشرها هكذا غيرهم
فلا هذه الجملة طارئا احق من غيرهم قيل لهم وهذا يقتضي تقليده فيما رجع فيه الى خبر سمعه من النبي صلى الله عليه واله لا يقلد فيما قاله
عن اجتهاد وهم لم يفصلوا بين الامرين ويوجب ذلك ان يكون راويا عن النبي صلى الله عليه شيئا لا انه يقلد فيه وبعد فان هذه المزية
لا توجب القطع من حاله على انه مصيب في طريق الاجتهاد وانه اذا اصاب فهو حجة وعلى هذه الطريقة جاز ان خالف بعضهم
بعضا مع ثبات هذه المزية في الجميع وبعد فقد ينقل الى التابعين والى علماء عصرنا كثير مما يعرف مقاصد الرسول صلى الله عليه فيه
خبر بصير وامثاله ذكر للصحابة في هذا الباب فكيف قصروا هذا الحكم على الصحابة وهذه الطريقة مبنية لا ان يكون المخالف ممن يسوي بين
على الاعصار ويقولان للعالم منا لا ان تقليد غيره من العلماء الذين هم مثله اذا علم انه داخر ما يستدل به هو ان هذا العالم
اذا امكنه ان يجتهد فيعرف حكم الحادثة بنفسه على التفصيل فليس له والحال هذه ان يعدل الى تقليد الغير لين غايته ما في
ذلك هو ان يعلمه على الجملة وامكان علم التفصيل مع علم الجملة يتنزل منزلة امكان العلم مع الظن فكما لا يجوز ان ينتقل عن العلم اليه
الظن متى تاتى علم التفصيل وقد تقدم في اول الكتاب ان الظن لا حكم له مع القدرة على العلم فاجريا العلم على وجه الجملة مجرى
لا الاحتياط وحقيقته وسكنت نفسه الى ذلك ومن قلد غيره فقد احسن الظن به فلم يعلم هل نظر الغير على ما يجب لم لا فصادف من
هذا الوجه عادا عن العلم الى الظن فما ذا كان لو وقع ذلك لما جاز التقليد فكذا اذا امكن من العلم لا يجوز ان يعدل الى الظن وقد
لين التمكن من العلم قائم مقام العلم وهذا يوجب المنع من تقليد العالم غيره من العلماء
استدل على ذلك بانه لو لزم العالم منا تقليد الصحابي للزم الواحد من الصحابة
ما ذا كان لو وقع

فقلده [illegible] الى غيره [illegible] . واذا قد ساغ لكل واحد منهم مخالفة صاحبه فكذلك العالم في عصرنا له ان يخالفه
بغير حجة ولان ما كان [illegible] وغيرهم لقد شرا [illegible] الكتاب والسنة والاجماع . وايضا فان هذا الصحابي كان
اذا امكن يقول به نسمع ظاهر الخالفة [illegible] في حديث [illegible] والاصابع وحديث الجنين وغيرهما واذا كان
حكم الصحابي فيما قاله بهذا الحكم فكيف يلزم غيره متابعته في قوله وهلا وجب على غيره طلب الادلة والقول بمقتضاها
الا ان القايل ان يقول ان وجوب العمل بقوله مشروط بان لا يوجد الكتاب فعند وجوده يحرم تقليده كما ان حكمه في نفسه ان يعمل
باجتهاده ما لم يجد النص فاذا وجده سقط حكم اجتهاده لكن من شرطه بهذا الشرط فقد اوجب عليه البحث عن الادلة
والنظر في الاصول ما دام لم يجد فلذلك وهذا مناف للتقليد . واحد ما استدل به هو ان هذا الصحابي او غيره من العلماء قد
يجوز في كل حال ان يتغير اجتهاده عما كان في الاول عليه . ومع تجويز هذا المقلد لذلك كيف يتابعه وهل هذا الا ايجاب
لما تعينه امر قد رفضه وطريقه في الاجتهاد وقد تركه الا ان هذا يبطل عليه سؤال العامي لانه يجوز له التقليد والعمل
بما افتاه به العالم واذا جوزنا ان يتغير اجتهاده عما كان حين الفتوى فكذلك العالم مع غيره من العلماء . ويقال ايضا هذا
يوجب ان هذا العالم لو راجع من قلده فاخبره بانه ثابت على الاجتهاد الاول ان يسوغ له تقليده . وعندنا انه على كل حال
فتقليده محرم . وقد استدل في الكتاب بان الصحابة كانوا يتناظرون ويتفتشون في المباحثة وفي ايراد وجوه الاستدلال له
ولو ساغ تقليد بعضهم بعضا لما جاز ذلك لان ابا علي يقول لست احرم الاجتهاد ولا امنع منه بل اجوزه واجوز التقليد
ايضا وليس فيما اوردتم اكثر من ضعفهم . فاما ان يدل على موضع الخلاف فلا وقد يجوز ان يكون مناظرتهم ليطلبوا الاقوى
من الامارات والارجح فيعمل به انما كان يصح لكم ذلك لو ثبت جواز التقليد فاما ان لم يثبت حملنا فعلهم على انهم ذهبوا
الى ان العمل لا يجوز الا بما هذه عن الاجتهاد فتطلبوا الوجوه التي تقتضي ترجيح قول على قول . وقد روي عن الصحابة ما يقتضي
ما ذكرنا الجملة التي قدمناها من الادلة وذلك ان المروي عن زيد بن ثابت في قضية في الجد ليس رأي حقا على المسلمين
وعن عمر انه سئل عن شيء فاجاب فقال السائل اصبت الحق فقال عمر والله ما يدري عمر اصاب او اخطا ولكن ال عن الحق
ما داكانوا لا يدعون لا نفسهم ذلك فكيف يدعيه غيرهم . وجملة هذه الجملة تقتضي ان لا فصل بين الصحابة والتابعين في القضية التي
ذكرناها ويتفرق لا فصل بين ما كان على طريق الحكم او الفتيا فاذا حكم الواحد من الصحابة في الجد انه يشبه ما لم يخرج على
من بعده ان يحكم به وبين الاخر واما لا ينقض حكم من تقدم وما حكم به بعضهم في الجراح فلان الاجماع طابقه وجب الموضوع اليه لا بمجرد
حكمه فهل هو يقتضي القول بذلك . قالوا فاوجب الله تعالى طاعة اولي الامر من الصحابة . وهذا يقتضي الاقتدا بهم عمن ابن مشاركة
اجادهم فيه . وقوله العرض به امرا السرايا فان كان كذلك فقد اوجب طاعتهم على من جعلوا عليه فيما امروا به ونهوا عنه ولا
يتفرق حكم اجادهم وحكم جماعتهم فيه ولا تعلق لهم على كلي الوجهين . والذي يبين سقوط تعلقهم بالاية انهم لا يتفرقون
بوجوب التقليد على من كان من اولي الامر دون غيرهم بل يعمون بهذه القضية كل علما الصحابة كان لهم امرا ام لم يكن وليس من
قال بقولهم في حادثة فهو امر به غيره لا محالة الا لا استفتاء العامي في ذلك . ويبين بطلان قولهم في هذا الباب ان الطاعة
هي فعل ما اراده المطيع ولم يبين ان الواحد من علما الصحابة كان يريد من غيره من اهل الاجتهاد ان يعملوا بمذهبه في القول ممن يهوى
عنهم او بعده فكيف يتساغ تعلقهم به . ومنها قولهم ان الله تعالى قد مدح الصحابة بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا
على الناس وبقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة . وهذه الايات
تقتضي انهم على حق وصواب لجواز ان يكون الله تعالى راضيا عنهم والرضا عنهم رضى بافعالهم واقوالهم ونحو هذا قوله
محمد رسول الله والذين معه اشدا على الكفار الاية والجواب انه ليس في شيء من ذلك ما يدل على ان قول احدهم حجة على غيره
وان كثيرا ما فيه انهم ممدوحون وغاية ما في مدحهم انهم مصيبون وليس كون القول صوابا من كونه حجة على غيره ان يجب
بسبيل على ما ثبت من حال المجتهد بعد . والرضا عنهم استحقاقهم للثواب

دون الرضا بافعالهم . وكذلك يجوز ان يكون الله تعالى مرضيا عنه ويقع في افعاله الصغاير وعلى انه يفيد رضاه تعالى عنهم
في حال البيعة لقوله اذ يبايعونك تحت الشجرة فمن اين ثبت استمرار ذلك بهم . وبعد فقد كان في جملة بيعة الرضوان
من لم يكن من اهل الاجتهاد ولم تستمر به العدالة كالمغيرة بن شعبة وغيره فما لا يجوز الاحتجاج بقوله . ودبما
تعلقوا باخبار رويت عن النبي صلى الله عليه في وصف الصحابة وتقريظهم وهي منقولة بالاحاد لانه يقطع عليها نحو
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم . تبين ان الاقتدا بهم سبب الاهتدا ولا صلة . وقوله
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر . وقال عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي . فاوجب اتباعهم وقال
خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . والجواب ان قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم لا يدل على موضع الخلاف
لانه قد جمع في الذكر بين الصحابة كلهم والصحابي هو الذي لازم النبي صلى الله عليه واخذ العلم عنه فعلى ذلك ينبغي ان يكون
الصحابي لا يجوز له تقليد غيره من الصحابة . وانما يكون ذلك لغيرهم لان المقتدى به يجب ان يكون غير المقتدي واذا حمل
ان بعضهم يقلد البعض صار واحدا والذي حكي في ذلك هو ان العامي يقلد العالم لانه غير معدود في كونه صحابيا فيكون
الخطاب خطابا لهم وفيه تقدير حالهم في نفوس العامة . وبيان عظم محلهم وليس لاحد ان يقول فاذا حملتموه على تقليد
العامي للعالم فما وجه تخصيص اصحابه بالذكر مع ان بهذه طريقة العلما والعوام في جميع الاعصار وذلك لانه اذا كان
خطابه صلى الله عليه لمن قد شافهه وهم الموجودون في عصره فليس ينافي تقليدهم للصحابة دون غيرهم من العلما الذين يأتون
من بعد ولانه يكون قد دل بذلك على ان سائر الصحابة حكمهم هذا الحكم وليس اهل كل عصر بهذه المنزلة . وقد يحتمل
ان يريد به ما يتصل بالرواية . وان كان الاول اقوى . ولو لم يحمل الخبر على ما قلناه وحمل على انه حضر اهل كل عصر دون عوام
الصحابة للزم ان يكون عوام هذا العصر اذا نقل اليهم قول عن بعض الصحابة ان يجوز لهم تقليده كما اجازوا للعالم مثل ذلك
ومن خالفنا ذلما فصلوا بين العوام والعلما . وهذه طريقة الشيخ ابي عبد الله لانه يقول حكم العامي ان يراجع من لقيه من العلما وليس له
العدول عما نقل اليه من الاقاويل لانه لا طريق له الى العلم بوجوب العمل بذلك . ويفيد من سوى بين العوام والعلما فهذه طريقة الجواب عن
ذلك . واما قوله اقتدوا باللذين من بعدي فهو مبني على الخبر الاول ولانه يوجب عموم الصحابة خصهما بالذكر وقدم الاقتدا بهما على
غيرهما ويحتمل ان يريد به فيما يتفقان عليه من السيرة والهدى ليتاتى ذكر الاقتدا بهما معا ونبه صلى الله عليه على انهما
بهذه حكمهما في الامانة والدين يحكمهما في حال حياته ليدل بذلك على محلها وفضلها ونحو هذه الطريقة نسلكه في قوله عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي لانه اوجب متابعتهم فيما يتفقون عليه وليس طريق ذلك طريق التقليد
لبين من خالفه لا يوجب التقليد فيما اتفقت عليه جماعتهم دون احادهم فكانه صلى الله عليه ذكر اصحابه جملة ثم خصهم بالذكر
ثم خص ابا بكر وعمر بتقدم سيرتهما على سيرة غيرهما من الخلفا الراشدين . ويبين بهذا الخبر انهم على حق وصواب
فكيف دل على ما اراده من خالفه لا يوجب وجوب متابعة كل واحد منهم . والجواب انه لو كان هناك اتفاق
واما قوله خير الناس قرني فليس فيه اكثر من انه مدحهم وليس في مدحهم ولم يقع عليه نكير فدل على انه قلدها . وقد يجوز ان يكون من
وقد استدلوا بقضية عثمان في قبوله العهد على ان يسير بسيرة الشيخين فان البايعة به وقعت فاذا لم يبين دل على انه خلاف بين الصحابة . وبعد فالذي
لكانه على ما طالب عليه السلام بقبلها على هذا الشرط وعلى انهم اعلم منهما . وعلى اعتقاد الله اعلم منهما على هذه الطريقة لا على التقليد
ذاك عثمان ما فعل فلهذا لم يقع الانكار عليه ولا يجوز ان يعتقد عثمان قولا اداه اجتهاده اليه موافقا فعلله علي بن ابي طالب عليه السلام عبر بهذا الزاي فاني
اختص به الشيخان كانت امورا يحصونها وليس يمتنع ان يكون عثمان في ذلك ضربا من الصلاح فتأتى علي بن ابي طالب عليه السلام . وربما ادعوا
ولم يرد عبد الرحمن ذلك على انه شرط ولكنه زاد ان في ذلك دليلا . واحتجوا دلالة
الا انه يحكم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه

ان عادة الصحابة كانت جارية في ان يرجع البعض الى البعض من دون نكير وان يكون هناك من يسوي قوله على ما روي في قصة عمر انه قال لولا علي لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر بعد قوله عجزت النسا ان يلدن مثل علي • ورجع في المشتركة الى قول غيره وعلمنا ان احدا منهم ما كان يترك اجتهاده لتقليد الا لما يورد عليه من وجه احد يرجح ذلك عنده على ما كان يذهب اليه ولكن كانت عادة القوم الاكتفاء بالتقليل من الكلام وكذا لم ينقل عنهم تعليل العلل ووجوه المقاييس المحررة فمن ادعى انهم تركوا اقاويلهم الى محض التقليد فعليه ان يدل • والذي يبين صحة ما قلناه ان في كثير من المسايل ما يشبه بعضهم بعضا على طريقة الاجتهاد والاستدلال كما قال الرجل الذي ادعي الا زنه هب ان اباه كان حمارا اليس الا ابن امه واحده فبين ان اولاد الام اذا ادلوا بالام فقد تساووا كما هم فيه فان لم يكن انتسابنا الى الاب مقويا لحالنا فيجب ان لا ننقص ونحن انسابنا عن رتبة اولاد الام • وفي حديث معاذ كانت القصة معروفة فانه قد قيل كان رجل قد غاب عن امراته سنتين فعاد اليها وهي حبلى فاراد عمر اقامة الحد عليها فقال معاذ ان كان لك سبيل عليها فما سبيلك على ما في بطنها فوضعت ولدا قد نبتت ثناياه فقال الزوج هو ابني فقال عمر ما قال • فنبهه على وجه المسالة • وقد حكي عن علي انه نبهه على مثل ذلك في رايه كان بها حبل فاراد عمر اقامة الحد عليها فقال له ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال لولا علي لهلك عمر • وفي بعض الاخبار ان امراة زنت فاراد رجمها ولم يعرف انها مجنونة فاخبره علي بذلك فقال لولا علي لهلك عمر • وقد روي في حديث قسم النساء ان امراة جاءت الى عمر بن الخطاب فقالت ان زوجي يصوم النهار ويقوم الليل فقال الزوج نعم وكان عنده كعب بن سور ففطن للقصد فقال يا امير المومنين انها تشكو فقال اما اذ فطنت فكن انت الحاكم بينهما فقضى كعب ان لها على الزوج يوما بعد ثلثة ايام بليلة فساله عمر عن الوجه في ذلك فقال لان له ان يتزوج بثلث حراير وحظ كل واحدة مثل حظها ولا يكون دونه علم هذا الحساب فصار كل ما وجدنا من رجوع عمر او رجوع غيره الى قول بعضهم كان عن ذكر الوجه وبيان الدلالة وخرج عن باب التقليد • وكيف وان لم يكن حما يا فعرضاكما ههنا هو ان بعضهم يرجع الى قول بعض الا بعد الوقوف على وجه الحادثة واذا كانت الدلالة قد دلت على امتناع التقليد تاولنا ما نقل من هذا الباب بحمله على ذكر وجه الاجتهاد على انه قد كان ولكنه لم ينقل • فان قال منهم قايل فاذا كان عندكم ان قول كل واحد صواب فهلا اجزتم الرجوع اليه قيل له لان غيره ايضا صواب معه ولسنا ممن يجعل الحق في واحد من مسايل الاجتهاد فكان يلزمنا ما قلتموه • فاما قول من راعي حال الابد الا ان بعد فلا يصح لمن الاني فيح بهذه الجملة بطلان ما يتعلقون به وسلم ما قلناه في هذا الباب • وبعد فقد كان ابن عباس في العول خالفهم ذلك الدليل عليه هو اجماع الامة دون بعضها ولا نجد كانوا الايدعون لا يقسم ذلك وبعد فقد كان ابن عباس في العول خالفهم ولم ينكر عليه وقد ظهر ايضا خلاف زيد بن ثابت في المواريث دون الارحام ولم يقع فيه نكير فبطل ما قاله •

باب ذكر الطريق الى معرفة الاجماع

قد قدمنا في اول كتاب الاجماع ان من خالف في ان الاجماع حجة ربما ادعى ان الوقوف على معرفة اقاويل الامة متعذر لتباعد اوطانهم وتفاوت احوالهم وتباين هممهم ودواعيهم فاقتضت الحكمة ان يكون عليه طريق • ولا بد مع ذلك ان الخصم ان كان ممن ادعى فايدة ذكره رحمه الله لهذا الباب ليبين ان الاقاويل التي جمعنا عليها ان الاجماع حجة قد ذكرنا ان الاجماع حجة يمكننا ان نعيد عليه الادلة السالفة فاذا سلم كونه حجة ونسالنا عن الطريق الذي به يعرف ذلك كان لكلام الاجماع حجة مع قوله انه حجة واذا سلم كونه حجة قلنا فالحكمة تقتضي فيما الزم المكلف متابعته ومعرفته فلا يجوز ان يجعل ذلك لا ط (بي) ثبوت الاجماع مع قوله انه حجة فاذا قوله انه حجة لكان الى معرفته ان يكون له الى معرفته طريق ولنا يمكنه ان يقول فانا اجعل هذه المسالة كطعنا في ان الاجماع حجة فاقول ان كان حجة فلا طريق واذا تعذر ذلك فقد زال كونه حجة لانا نقول له انا اعتمدنا دلالة ظاهرة على ان الاجماع حجة • وبينا ان ما كان حجة فلا بد من ان يجد المكلف الى معرفته سبيلا فسوالك لا يقدح في هذا الوجه وان اعترض بالدليل على الدعوى فلو من ان يعترض بالدعوى على الدليل • واحد ما يبطل قوله ان الدعوى عادة مع عدم الدلالة فان الطريق الى الوقوف على اقاويلهم الوجه الذي ذكره وهذا ظاهر في العقلاء دليل المشاهدة والنقل بانتان على ابطال ما قالوه • وذلك لانا شاهد البعض ونقل الينا عن الباقين الموافقة كما نعرف

بالنقل حال البلاد والحروب وغير ذلك بما لا يجب اذا تعذرت الاشارة الى النقلة ولم يمكن بيان عددهم واحوالهم ان يقدح ذلك في حصول العلم لمن كل من عرف امرا من الامور ضرورة بطريق من الطرق التي تنسب الى العلم وعلم بعض الاديان على ما جرت به العادة من دون ان يكون قد شاهدنا كلهم من دون ان امكنت الاشارة الى تفصيل ذلك الطريق كما نثبت احوال البلاد والملوك والمذاهب التي منه عرفنا وعلى هذا امكن ان نعلم الشرايع التي شرعها النبي صلى الله عليه وتعبد امولا وامكن ان يعلم انها منزلة على الرسول صلى الله عليه وهو الذي جمعته المصاحف وكذلك الحال في المعجزات • وفي لزوم هذه الشريعة لكل المكلفين ونعلم ايضا ان الناس كانوا على مذهب ابي حنيفة وفي هذا واشباهه لو سالنا عن تفصيل الطريق الذي به عرفت هذه الاشيا واعداد الناقلين واحوالهم وما وصافهم لتعذر ولا شبهة في انا لم نلق هذه الطوايف ولم نحصل من المشاهد ما يمكن ان نجعله طريقا للعلم فاذا كان في هذه المواضع نرجع الى حال انفسنا فكذلك في مسالة الاجماع • وبعد فان الاجماع ثبت على وجوه لا تنافي معها هذه الشبهة وذلك لانا اذا اعتبرنا في اكثر الاجماعات التي نجعلها حجة في الاحكام ان جمع العلما فهم محصورون والوقوف على مذاهبهم ممكن وكذلك نعلم المسايل التي قدمنا كلها مما اتفقوا عليه فهلا جعلوا ذلك حجة لبين الوقوف عليه ممكن وكذلك فان القول اذا ظهر من بعض الصحابة او من غيرهم في مسايل الاجتهاد وكان مما الحق فيه واحدا ولم يظهر لنا عن احد خلافه وانكاره فذلك هو اجماع وان لم نلق الكل ولم نسمع قوله فيه على التفصيل ودلالة الاجماع تقتضي كون ذلك حجة ولا تقتضي اتفاقهم على الخطا • وعلى مذهب من يقول ان القول اذا انتشر ولم يعرف من الباقين خلافه فهو اجماع وان كان ظهر بعد الاجتهاد واستمر على وجه التراضي دون ظهور خلافه فقد تثبت فسقطت شبهتهم

فصل

اعلم ان الاجماع الذي حصل فهلا قال القوم ما ذهبا هذا سبيله حجة لمن الوقوف عليه ممكن وهذا ما ذهب اليه رحمه الله فاما اذا نقل الاجماع ولا يقع العلم بخبره لنقصان عدده وان لزم العمل به العلم بوجوده ووقوعه لا شبهة في كونه حجة ودلالة ابو عبد الله وبه قال كثير من الفقها انه لا يثبت حجة فهل يجوز ان يكون معمولا به ومرجوعا اليه امر لا فالذي ذهب اليه الشيخ ابو عبد الله ان لا يمتنع كونه حجة يلزم العمل به ويشبهه ولا يلزم الا خذ به • وربما نصره قاضي القضاة لكن الذي ذكره في شرح العمد ان يكون حجة ما يمتنع اثباته بالسنة التي يلزم العمل بها على اختلاف حالتيه سواء كانت منقولة بالاحاد او مقطوعا بها وليس كون الاجماع منقولا والاجماع منقول وقال اذا كان هناك ظاهر منقول بخبر الواحد ولكن على كل حال قد بينا ما قصر عنه ذلك الاجماع المنطوع به وقد بني الشيخ الاجماع على الاجماع لبعده عن الاجماع بخبر الواحد فنظر في ايهما اقوى فعمل به ومنهما استويا كان لا وقف ان يعمل بالاجماع لا الاحكام فكذلك خبر الواحد في الاحكام فاذا كانت هذه الطريقة واجبة في خبر النبي ونرجع في ذلك الاجماع ونرجح الى ان ما يعم به البلوى لا بد من شياع نقله فاذا كان ذلك على اصله في ان ما يعم به البلوى لا بد من شياع نقله • وقيل انه يجوز ابو عبد الله المنع من ذلك على اصله في ان ما يعم به البلوى ما فيه كفاية ونسخ وقد تقدم من كلامنا في عموم البلوى جائز عند الكل لخبر الواحد ولم يمنع النقل وبعد فان دخ النسخ بالاحاد • وبعد فالدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد اذا تجب في الاجماع فهو فان يقال لولا قيام الدلالة وان قيام المسايل في هذه الدلالة في هذه المسايل واذا افتقدناها وجب ان لا نعمل به الى خبر الواحد فهلا جاز فيما يتبع الاجماع عليه ان يتبع هذا المذهب فهو فان قلتم ان هذه الدلالة في هذه المسايل العمل بخبر الواحد فهلا اجاز مثله في الاجماع فان امكن نصره هذا المذهب فهو في وقت النسخ فهلا اجاز مثله في الاجماع فان امكن ان ينقل عن البعض بالتواتر وعن البعض بالاحاد فهو تضمن سنة منقولة عن الرسول صلى الله عليه لكان المنع منه ايضا • فان قيل لم لا ينقل عن بعض مثل هذه الدلالة في هذه المسايل انه ان نقل عن البعض بالتواتر وعن البعض بالاحاد وهو ان ينقل عنهم علة حكم يجعل حجة • وقد قال رحمه الله في كتاب الشرح لما اجاز ان يرجع الى الاجماع بالاحاد وان الاجماع بوجه من الاستدلال لا يفتقر ما في وجه اقوى لان الاول الذي كان النقل عن الكل بالاحاد • وقيل انه يصح اثبات الاجماع بوجه من القول مقتضيا القول اخر حتى لا يفتقر في وجه اجماعهم • وقال اذا انفرد اجماعهم فيعرف اجماعهم على الحكم فيما فيه تلك العلة الا المنع ويكونوا المنقول عنهم من القول التمسك ببعض المذاهب • وقال ان الاجماع لانه يجري مجرى الاول الذي كان النقل عنهم على الحكم بانه يختلف احوالهم فيعرف من طرق انفهم المحتملة لا يجوز بل يوقف على ما سنادين الاجماع لانه يجري على الظواهر المحتملة على المقادير في مقدار من المقادير وقد ثبت بالاستدلال ان لاجماعهم فيه فالاعتراض عليه بالظواهر للاحتمال فاما اختلافهم في مقدار ومعرفته مقاصدهم فهو معترض فيه اطلاق لفظ بعد انفاقهم على قدر كما يقال في المدة والرضاع فان اجماعهم هو حجة وان على شيء محدود ادلة العقول وان كان منهم

الا ان الواجب والذي لا [illegible] فيه ولما اقتضى ان اختلافهم حجة اجماع فاذا اتفقوا على حكمين ضدين في طرفين نحو الواسطه
موقوف على الدلالة [illegible] ثانيا بما يضعف عن غيره من الادلة نحو خبر الواحد والاجتهاد كاتفاقهم في امر
الجزية على ان الناقة البتيره لا تجوز وان الكبيره لا تجب فيجوز اثبات القدر الواجب فيه بالاجتهاد وان كان من
الاخبار فاما اتفاقهم على شي فلا بد من نقله لتقوم به الحجة ومنها ما لم يظهر ووجوه وكذلك اذا اختلفوا ليعرف حظر
الخروج عن اقاويلهم • وقال رحمه الله ومن غلب على الظن في بعض الاشياء انه اجماع يلزم العمل به كما يلزم العمل باخبار
الاحاد لانا نظن عندها ان الرسول صلى الله عليه قد قالها وهذا جائز على ما اختاره من ان العمل بالاجماع المنقول بالاحاد
لازم ٥

الكلام في القياس ٥ باب في اثبات القياس والعقل والنظر وبطلان التقليد وغيره ٥

اعلم انا قدمنا رحمه الله في كتاب القياس هذا
الباب من حيث كان الكلام في انا متعبدون بقياس الشرع ام لا مبنيا على القياس العقلي فلا بد من ان يعقل القياس العقلي
ونثبت صحته ثم نتكلم في القياس الشرعي ولهذا كان الكلام في القياس مع داود وغيره ممن ينفون القياس العقلي لغوا ولهذا
نقح مكالمة النظام وغيره ممن يثبت قياس العقل ثم بين ان من نفى القياس العقلي ممن يسلك طريقة الفقه لا يصح له ان يتكلم
في القياس الشرعي لانه يترتب عليه من حيث لولا ما تبعا له من طريقة القياس في اثبات الصانع وفي اثبات عدله وحكمته لم
تثبت النصوص الشرعية فضلا عن القياس عليها • وبين ذلك ان تصور القياس الشرعي فرع على تصور الاقيسة العقلية فالدافع
لها لا يصح منه الكلام في الشرعيات • وبعد فاقيسة الشرع اما ان يثمر العلم فيما كان الحق فيه واحدا واما ان يثمر غالب
الظن فيما طريقه الاجتهاد فاذا لم يثبت النظر العقلي ولم يثبت انه يؤدي الى العلم على بعض الوجوه ويؤدي الى غالب الظن على
وجه اخر فكيف يعرف في القياس الشرعي ذلك فصح ان من يشتغل بالفقه ويمنع من الكلام فقد نادى على نفسه بفرط الجهل وقلة
الدين فاما من زعم انا لا نحتاج الى النظر ولا نستدل لانا في طريق معرفة الله تعالى بل علمنا به ضروري او ذكروا ذلك بلفظ الالهام
فقد مضى في التذكرة ما يدل على بطلانه وعينا هناك ايضا ان النظر الذي نفعله يولد العلم وان ما بينهما من التعلق لا يصح صرفه الا
الى طريقة التوليد فلا وجه لاعادته هاهنا • وذكرنا ايضا انه لا حظ له في توليد الجهل فان الوجوه التي تنصرف عندها الكره
عن النظر الصحيح ماهي قد ذكرناها ايضا في هذا الكتاب • فاما ما يسال عنه نفسه من ان القائل يقول لا اسلم انكم قد عرفتم الله تعالى ليتم
لكن القول بانا عرفناه بالنظر والاستدلال نحو انه ظاهر لانا انما تكلمنا على ان جهة حصول هذا العلم ماهي فاما اذا نازع في حصوله اصلا ومتى جعل
الاعتقادات قد اقتضت سكون النفس وبهذه الصفة يتميز العلم عما ليس بعلم فاخطأ
ما الكلام عليه لان ما قد وجد فيما من ... ثم حكى رحمه الله عنهم قولهم ان اول من قاس ابليس
الطريق الى معرفة الله تعالى التقليد فقد بينا في الكفاية بطلان القول بالتقليد ولسنا نقبح كل
فيجب ان يكون كل قياس باطلا وهذا ينقلب عليهم في التقليد فان في الناس من قلد فاخطأ فهلا حكموا بقبح كل تقليد وبعد
فقياس لو كان ما حكى الله عز وجل عن ابليس قياسا وعلى انهم زاموا ابطال القياس بالقياس لانهم قاسوا على خطاء ابليس
ولو سلكنا هذه الطريقة للزم ان يكون كل قائل خطأ لان ادم من قبله قايلا واخطأ فيجب في كل قائل مثله فكما ان هذا باطل فكذلك
ما قالوه • وقد ذكر رحمه الله في الشرح ان احكام الشرع منزلة على مثل احكام العقل فان الاحكام

فصل

العقلية فيها ما يعرف باضطرار وفيها ما يعرف بالاستدلال وفيها ما يكون للاحكام تابعة للطريقة الامارات والظنون وقد زاد
ثبت مثلها في الشرعيات وان كانت الفرعية المذكورة في الشرعيات غير ما ذكره في العقليات فاما اذا عرفنا وجوب رد
الوديعة والانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والعادة من نفع ودفع ضرر ضروريه لم نحتج الى استدلال اخر وفي الشرعيات اذا
ذكرناه والعلم انا نعرف من دينه صلى الله عليه ضرورة لم نحتج في معرفة محمد الى ان نبني ذلك على كونه نبيا صادقا وهذا
مستمر في الواجبات وما كان منه واليه وما كان من باب الاجتهاد اذ من الممتنع ان نعرف نبوته

بالاستدلال ونعرف ما نزع عن ذلك بالاضطرار وكما ان ضروريات العقل تتفاوت في الجلاء والقوة وخلافهما فكذلك الحال
في ضروريات الشرع لان بعضها اجلى من بعض واحوال اهل الشرع في هذه المعرفة تختلف ايضا فاما ما كان من باب
الاستدلال فانما يعتبر فان في الطرق والطريق الذي هو دليل على العقليات هو ادلة العقل وما كان من الشرعيات فطريقه
الكتاب والسنة والاجماع فالى هذه الوجوه يرجع في الاستدلال على احكام الشرع وفي العقليات يستند الى وجوه مخصوصة
لابد ينتهي الى اصول ضروريه وما يتصل بالظنون والامارات فلا بد لها من اصول معلومة في العقل والشرع معا وقد
يقول الاحكام العقليه متعلقة بوجوه لولاها لم يثبت وهذه طريقة احكام الافعال من القبح المعلق على كونه ظلما
وكذبا او عبثا او ما شاكلها وهكذا في الوجوه الاخر • وقد يتعلق بامور ان هي في حكم الموجب كالامارات التي يتعلق الخوف
والامن بها وان لم يكن بد من تقدم عادة ومواضعة على الحروف • وقد يتعلق بالامارات على ما قدمناه • وفي الشرعيات ايضا وجه
ذلك وان كان ما طريقه العقل يكون امارة يتعلق الحكم بها على حال وفي الشرعيات يقف على تردد الشرع وعلى التعبد بالقياس
ولاجل ذلك ظن من ينفي القياس انه لا يمكن تحقيق علل في الشرعيات لانها لو ثبتت لتعلق الحكم بها ابدا كما في العقليات فاذا
لم يثبت ذلك جعلوا ذلك ذريعة الى نفي القياس ولو انهم نظروا لعرفوا ان الشرعيات طريقها المصالح وغير ممتنع ان تكون
المصالح مختلفة بالازمان والاعيان لا يصح عندهم بطلان هذه الطريقة

باب في القياس والاجتهاد والراي [؟] والعلة

اذ كان الغرض بكتاب القياس هو لنبين انا متعبدون بالقياس والاجتهاد فلا بد من ان نكشف
عن صورة القياس ومعناه ليكون الكلام في اثبات الشيء ونفيه وتصحيحه وافساده فرع على العلم بكونه معقولا فوجب ان نبين المستفاد
بصفة القياس لتثبت صورته فالذي لا بد منه في صفة القياس • وقد اختلف الناس في معنى القياس فمنهم من يعد على حكمه • ولهذا الحكم علة معلومة او مظنونة موجودة فاذا ثبت
بذلك اذا الحقناه ثم ندل من بعد ما يجعل اصلا ويكون له حكم ولهذا الحكم علة معلومة او مظنونة لو اجتمعت ولم يثبت
ويصح ان يعد قياسا هو ان يكون هناك ما يجعل اصلا لاحد الامرين الى الاخر فقد حصل القياس لهذه الوجوه بين مثبتي القياس ونفاته مع اختلافهم
مثل هذا الحكم في فرع لوجود تلك العلة الناظمة لاحد في العلم بهذه الوجوه بين ذلك لانه شبيه مخصوص
القايس في الفرع مثل حكم الاصل لم يتم قايسا ولاجل ذلك نجح الشركة في الفرع ما لم يكن ذلك منصوص عليها او قد تنبهنا
في القياس • واما في حد القياس وحسنه فلابد من ان يكون الشبه الجامع بين الاصل والفرع والعلة منصوص عليها او قد نبهنا
على ما نذكره من بعد في شروط العلة وان يرد مع ذلك التعبد بالقياس لان عندنا ان التعبد لم يرد والعقل موجب
مذهب قيل عليها لما حسن القياس وهذا صحيح في قياس الشرع • فاما في العقليات فلا يحتاج الى هذه الشروط لان علل العقول
او يجري هذا المجرى وليس هذه حال علل الشرع ولذلك جاز ان يقع الخلاف في تخصيص علل الشرع ولم يقع خلاف في ان
اووجوه الافعال التي تجري هذا المجرى لا تجوز تخصيصها • فاما اذا اردنا لفظا حديد القياس فلسنا نحتاج الى استيفاء شروط لين
الشروط التي معها يثبت الشيء ولولاها لما ثبت لا يذكر في الحد معلوم ذلك لا يذكر في حد الجسم الموجود ولا في حد الفاعل للحي الا ما شاكل
ذلك • والذي نختاره في حد القياس هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه لضرب من الشبه • وقد يعبر بقولك
حمل الشيء على غيره عن قولك واجرا حكمه عليه لي احكامه لضرب من الشبه • ونقول انما نحتاج الحدود فيما صح منه القياس بشروطه • ولحد
الجمع ذلك ايضا فنقول حمل الشيء على غيره في حكم من حذفه وربما نصره • ونقول انما نحتاج الحد على ما مثلناه في الاحوال
القياس فالذي حكاه في الكتاب عن ابي هاشم وقاسه ويقول ليس كلها لابد في المحدود منه فلابد من ذكره في الحد ولا شيء بينها تجمعها
من شانه ان تعم الكل صحيح ونصره بان قال ان حامل الشيء على غيره • وهذا ليس في طريقة اللغة
في كون الجوهر حيا وكون الجسم جسما • وقد ذكر اجماع الشبه عند جمعه بين شيئين لوجه من الوجوه • وهو اولى واقرب فقد صار على ما ذكرناه
فهو مبتدئ بذلك الحكم وليس بقايس واما يعد قايسا عند جمعه في الشرح • وهذا هو الذي نصره في الشرح وقد افاده في الشرح
والوافر وطرائق الفقهاء والمتكلمين • ويختلف شيوخنا في اعتبار الشبه عند ذكر حد القياس

عبارة اخرى وهي اثبات مثل حكم المعتبر عليه في المعتبر ونريد بالاثبات مثلا ما نريد بالحمل وربما اريد به الحيز وهذا
الحد قد ذكر فيه ذكر المقيس والمقيس عليه والاخر وهو صحيح في المعنى وهذه اللفظة لغوية على ما قال ابو هاشم لانهم قد قالوا
في المكيال انه مقياس لان حكم غيره يعرف به وقالوا فيما يحذى عليه النعل ليعرف ما يجب قطعه منه مقياس لكنا لا نمنع من ان
نراعي في شروط القياس ما لا يعرفه اهل اللغة او نخصه ببعض المواضع ولا يصير ذلك قدحا في كون اللفظة لغوية لان في
طريقة اللغة وطريقة الشرع قد يجي الكلام خلوا او واحدا ولا شبهة في ان ما ذكرناه على طريقة اللغة وعلى العرف من
المتكلمين والفقها يكون قياسا. ومن دونه لا يثبت القياس. فان القائل من حيث اللغة لو قال هذا الفرس جواد وذلك
ايضا جواد لم يعد قايسا عندهم ولو قال هذا جواد لانه عربي وذاك اذا كان عربيا يجب ان يكون جوادا عد عندهم قايسا
وكذلك في تعارفهم لانهم متى قالوا العسل حار كما ان التمر حار لم يكن قياسا فلو قال العسل لانه حلو فيجب في السكر والتمر
مثله كان ذلك قياسا وهذا جار على طريقة المتكلمين فالواحد منهم لو قال الاجسام لا بد لها من محدث والاعراض لا بد
لها من محدث لم يكن قايسا واذا قال بعض الفقها النبيذ حرام والخمر حرام لم يكن قايسا فلو قال انما حرمت الخمر للشدة فيجب مثله
في النبيذ لوجود الاسكار والشدة لعد قايسا. فيجب ان الجامع بين الحكمين ما لم يكن بينهما وجه من وجوه الشبه يتعلق
احدهما الى الاخر لا يعد به القايس قايسا فاما الذي يريده بالحمل فهو ما يرجع الى العلم او الظن او الاعتقاد فمن علم ان حكم احد
القايسين حكم الاخر لضرب من الشبه او اعتقد او ظن يسمى بذلك قايسا من حيث اللغة. فاما ما يكون به المرء قايسا في الشريعة
قياسا صحيحا فهو ان يعلم او يظن عن امارة صحيحة فاما اذا اعتقد فقط او ظن لا عن امارة صحيحة فليس هو القياس المطلوب في الشرع
ثم لا فرق بين ان يقع للاجتهاد بدقة او لا يقع وقد يستعمل على وجه الاتساع في الكلام الذي يتضمن ذلك المعنى فيقال سمعت قياسك
واعرف قياسك فهو نظير ما تقدم في اول الكتاب في حد الدلالة لكن لا بد في هذا العلم او الظن او الاعتقاد من ان يكون
متجددا حادثا وان لا يكون قد سبق فيما يطلب حكمه من العلم او الظن ما قد حصل فيما يطلب حكمه منه لانهما جميعا لو حصلا
معا لم يكن بان يكون قايسا بهذا على ذلك اولى من ان يكون قايسا بذلك على هذا ولهذه الطريقة امتنع في الله تعالى ان يسمى قايسا لما كان
عالما بالاشيا على حد واحد لا على ان يتاخر البعض عن البعض ولن صح ان يقال قد شبه كذا بكذا لان التشبيه ليس لا يقتضي ما
يقتضيه القياس ويستعمل بذلك من بعد ايضا جاز اذا فرقنا بين القياس والتشبيه. وقلنا ان حد احدهما ليس هو حد الاخر وليس
لاحد ان يقول فقد يقاس الشي على غيره في الاسم دون الحكم فهذا يبطل حدكم. وذلك لانا لم نعن بالحكم الذي اوردناه فتسوي
فيه الاشيا والاحكام التي ترجع بها الى التحريم والتحليل كما تسوي في جريان الاحكام العقلية والشرعية فبطل ان يكون هذا قدحا
الا ان القايس في الاسم يقول اذا كان كذا يسمى بهذا الاسم لوجه كيت وكيت فيجب ان يسمى ما فيه هذا الوجه بذلك الاسم
فيوجد فيه ما صورناه في حقيقة القياس. فاما تحديد القياس بانه الاستدلال فلا يصح لان من ابتدا فاثبت حكما من الاحكام
لا بطريقة الحمل على ما بيناه ومن دون ان يكون هناك اصل وفرع وعلة جامعة بين حكميهما لا يقال فيه قد قاس وان كان لا
يكون قياسا الا وهو مستدل فصار الاستدلال مما لا بد منه لصحة القياس لا ان كل قياس استدلال. ومما لا بد من تقدمه
ليثبت القياس لا يصح ان يجعل هو نفسه قياسا فكان الاستدلال هو اعم ويدخل تحته ما هو قياس وما ليس بقياس وعلى هذا
يثبت الاستدلال بالنصوص ويعتبرها ولا يكون قياسا وبعد فالاستدلال هو النظر في الدلالة وقد يكون القياس بالنظر
في الامارة فيجب ان يكون مجازا فبطل ان يحد القياس بذلك. وقد حكي عن بعضهم انه حد القياس بالتشبيه بين الشيئين
وهذا في الفساد كالاول لان مجرد التشبيه بين الشيئين في اثبات الحكم قد يوجد في هذا الباب لمن جهة الله تعالى

بان يقال انه قد شبه احد الامرين بالاخر ولا يقال فيه انه قد قاس وكان الوجه في هذا الباب ان في التشبيه لا يجب ان يكون العلم
بان حكم احدهما هو حكم الاخر حادثا متجددا وفي القياس لا بد من ذلك فصار التشبيه مما لا بد في القياس وليس كل ما لا بد
منه يذكر حدا. ويبين صحة ذلك ان التشبيه يجب تقدمه ثم يتبعه القياس وعلى هذا صح ان يشبه شيا بغيره ولا يكون
قايسا على نحو ما تقدم وان لم يكن قايسا الا مع ضرب من التشبيه. وقد حكى ابو القسم عن جعفر بن مبشر انه حد القياس
باستخراج الحق من الباطل وربما يقال تمييز الحق من الباطل وهذا ايضا يبعد لان بالنصوص قد يستخرج الحق من الباطل ويميز
بينهما ولا يقال فيه انه قياس. ويبين هذا انه ينافي ما ذكرناه من مثبتي القياس ونفاته. وبعد فالقياس قد يكون لا بهذه
الصفة اذا كان فاسدا والحد يشمل الصحيح والفاسد فصار هذا الحد منتقضا من حيث الطرد والعكس وبعد
فقد يستعمل القياس في احكام الشرع لا لتمييز الصحيح من الفاسد والحق من الباطل بل يكون القولان جميعا حقين وكل
القايسين مصيب فكيف يجوز تحديد القياس بما قاله. وقد حكي عن ابي العباس بن سريج انه قال القياس هو الاعتبار وهذا
لا يصح لان الاعتبار هو الفكر الذي يقارنه ضرب من الخوف والحذر وعلى ذلك يسمى معتبرا من كان نظره مع الخوف فاذا لم يكن بهذه
الصفة لم يقل هو معتبر ولهذا قالوا ان العبر كثيرة والاعتبار قليل وامر تعالى بالاعتبار بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار. فان ذلك من
لا يصح لانه قد يرد الشي الى ما هو من جنسه وهذا لا يصح
القياس الذي صورناه. ومن الناس من حده بانه رد الشي الى ما هو من جنسه في انه موصوف بالمثل لانهما جميعا من ذوات الامثال ولما
للغير حكمه لا ليستفيد حكمه فلا يكون قايسا وقد يرد المثل الى المثل. وقد قيل في حده انه مقابلة الفروع بالاصول ليعلم
لم يكن هناك اعتبار الاصل والفرع لعله جامعة بينهما لم يجعل قايسا. وقد قيل في حده انه مقابلة بين الشيئين ثم لا حكم في احدهما
ما يوافقها دون ما خالفها وهذا ايضا فاسد لانه لا يفيد المقابلة ما يفيده القياس لانه انه قد يقابل بين الشيئين فيقتضي ان يكون الشي مقيسا على ما خالفه من
يثبت حكم الاخر كمن قابل ثوبا بثوب ثم يقضي بانه دونه في الجودة وعلى ان ما قالوه يقتضي ان يكون ما قاربهما حدا قريبا من التشبيه
الموافقة. وقيل هو التعديل بين الشيئين وذلك باطل لان هذا قريب من التشبيه وعوضه بين الشيئين للغير حكمه
الاصول وذلك ما قالوه من ان القياس من بعد وعلى انه قد يعدل بين الشيئين ثم يوجد القياس دونه. وكل هذا اسقف في
التعديل بين الشيئين فلا بد من تقدم العلم به ثم يوجد في احدهما انه اجود من الاخر فيختاره دونه
الحكم. وقد يعدل بين الثوبين ثم يحكم
لا ليستفيد هو ذلك الحكم
فاما **الاجتهاد** فهو في اصل اللغة يستعمل فيما يستفرغ القادر
وجه ما قدمناه. ولهذا لا يقال اجتهدت في حمل نبقة
طريقة القياس فصح ان حقيقته الا على ما ذكرناه ولن يكون كذلك الا المجهود وهو اذا ابذل المجهود في احدى الحالين دون الاخرى وعلى هذه الطريقة يقال قد اجتهدت
فيه قدرته حتى يلحقه مشقة. وهو من حيث استفرغ قدرته في احدى الحالين. ولما كان استدلالك
ويقال اجتهدت في حمل ما بدر ثقل من حيث يحتاج الى الوصف على الله تعالى ولذلك لم يجز هذا الوصف على الله تعالى. وقد يوجد ما ليس هذا
في حاجة فلان اذا الحقته في قضايها والسعي فيها مشقة والوقوف عليه لعدم النصوص والظواهر فيه وقد نقلت هذه اللفظة في
احكام الشرع تختلف حاله فقيد ما يلحق المرء مشقة في وعلقوه بالراي فقالوا اجتهد ابو طلحة ابهم بذل المجهود في تعرف الحكم ادعو
المشقة لاجله فصار الفقها بين الموضعين ايضا مطابقة حقيقة هذه اللفظة على طرايقهم. والذي يبين صحة هذا
حال من الخوف على غيره ونقلت عن غيره لو وجد الذي بيناه
خبر معاذ ونقلت عن غيره بمحل الاستدلال بها ولذلك تشبيه باطل اللغة معا لو وجد في ذلك قد يعلمه عليه صلى الله عليه وسلم
لانظاهر النصوص وما جرى مجرى الكتاب والسنة ثم ثلث بذكر اجتهاد الراي فصوبه صلى الله عليه على ان الحكم الذي لا يخطيه المجتهدون
التحديد ما قاله معاذ حيث عدل الكتاب والسنة الى اخر ما قدمناه فقال هو ما الاصل المعرفة الحكم الذي لا يخطيه المجتهدون. ومنهم من قال ان خطاه
حقيقته ما ذكرناه. وقد جد في الكتاب تحذار ستره. فمنهم من يقول انه مخطئ ولكنه معذور. ومنهم من يقول انه محق عند معين
وانا اختلف فيه لاجله لا خطا فمنهم من يقول ان الحق عند معين لانهم اذا جعلوا الحق في واحد التخطية
مصيره هذا مستقيم على مذاهب القايلين بالاجتهاد عذروا مخالفيهم في ذلك
ليس من اهل

فمنهم من يقول بوجه وغيره يقول بما سوى ذلك الوجه ولكن فعلى كل حال اذا لم يكن مذهبهم ان الحق متعين وعليه دليل قاطع كان ذلك
الاسم وان علله فهو مسموع في الخلاف وانه اسم الاجتهاد لا ينطلق على ما عليه دليل قاطع حساب اصول التوحيد فصار ذلك
خارجين عن هذا الوصف وسلم الحد على ما قلناه • وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة ان الاجتهاد هو القياس سوا وعندنا
انه اعم من القياس فصار القياس لا بد فيه من طريقه من الاجتهاد • ثم ليس كل اجتهاد قياسا وعلى هذا قد تدخل طريقة
الاجتهاد فيما يستدل به من النصوص وغيرها مما لا يدخل فيه لفظ القياس وكذلك اذا ابتدا اثبات الاحكام من دون اصل يرد
اليه وعلة جامعة للفرع اليه لا يستعمل اسم القياس فيه • وعلى هذه الطريقة يقع الاجتهاد في قبول الاخبار وترجيح بعضها
على بعض والاعتبار قد قيل في ذلك وقد اعتمد ذلك في الكتاب فقال لما كان عنده ان الاجتهاد هو توقف الحكم لا بالنص ولا
يكون كذلك لا حمل الفرع على الاصل جعل ذلك اجتهادا وهو القياس عنده • واما ابو الحسن فقد جعل الاجتهاد طريقه من
ما يستدل فيما لا اصل له بعينه كالتحري في جهة القبلة وقيم المتلفات وغيرهما مما استقصي في اول الكتاب
وهذا ان جوزوه على طريقة اللغة فلا شبهة في انهم لا يريدون بالاجتهاد ذلك وان كان على عرف الشرع وعادته فمعلوم
انهم قد يطلقون لفظ الاجتهاد فيما صورته صورة القياس فلا اصل منهم يمنع من القول بما في اجتهدت رأيي في حمل الارز
على البر بعلة انه مكيل او مأكول ولاجل ذلك اجاز مثل اطلاق القول في هذه الفروع كلها المختلف فيها بانها من مسائل الاجتهاد وعلى
هذا صح من معاذ ان يقول اجتهد رأيي ويحكى عن القياس وغيره بانه اجتهاد • فثبت بهذه الجملة ان الاجتهاد اعم والقياس
اخص على ما اخترناه • وحكى في الكتاب اختلافا بين الفقهاء والمتكلمين فان عند المتكلمين ان اسم الاجتهاد مخصوص بما كل مجتهد فيه
مصيب • والقياس مخصوص بما الحق فيه متعلق بواحد من حيث ان عليه دليلا قاطعا • فاذا وجدت في كلامهم قال اهل القياس
كذا فالغرض من يذهب الى ان هناك علة مقطوعا بها وان على الحكم دليلا قاطعا ولا يجعلون القياس الا ما هذه صفته فهم لا
يسمون انفسهم اصحاب القياس ويسمون غيرهم ممن اثبت الاحكام معلقة على علل مظنونة انهم اهل الاجتهاد • وهذا اختلاف
خارج عما اوردناه من حد الاجتهاد لانا تكلمنا على مذاهب من قال بانه ليس على شيء من المسائل المختلف فيها ادلة قاطعة وان ما عليه
دليل قاطع فهو خارج من باب الاجتهاد فهذه طريقة القول في معنى هذا اللفظ • **فاما الرأي** فهو في عرف الشرع
يفيد ما يفيده الاجتهاد وفي اللغة يستعمل قولهم رأى في الادراك بالعين ويستعمل بمعنى علم وان كان ابو هاشم يقول هو مجاز بمعنى
العلم والصحيح ما قاله ابو علي من انه حقيقة ويستعمل بمعنى ظن كما قال تعالى انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا اي يظنونه ويقال فلان
يرى القول او الحق بمعنى يذهب اليه وان لم يكن كذلك الا وهو قاطع عليه ولا يكاد يستعمل ذلك الا في المتمسك بالمقالات • فيقال فلان
يرى الخارجية او التسنن والاعتزال ويرى رأي اليهود او النصارى الا قليلا • واقرب الوجوه التي حمل عليها الرأي الشرعي من الجملة التي ذكرنا انه هو
ما طريقه الظن لانه اذا حصل الظن عن امارة صحيحة مخصوصة وحصل حينئذ تعليق الاحكام الشرعية به ما اطلق فيه لفظ الرأي
ثم تبين ان الرأي ليس بمذموم لانه قد نقل عن الصحابة ذكر ذلك بل قد ذكره معاذ حين سأله النبي صلى الله عليه فلم ينكره وان الموضع
الذي انكرت الصحابة فيه الرأي هو حيث لا يسوغ استعماله بان يكون هناك نص او ما شاكله • وتفصيل ذلك سيعود
من بعد ان شاء الله تعالى

باب في معنى التشبيه والمشبه وما يتصل بذلك

لما كان القياس لا يصح الا اذا كان هناك شبه بين الاصل والفرع وتشابه فيها وتعليق حكم الفرع به يكون
القايس قايسا احتجنا الى ذكره كما احتجنا الى ذكر غيره مما اشتمل الحد عليه والذي تقتضيه طريقة اللغة هو
ان يشبه احدهما بالاخر في اي وجه من الوجوه كان فيقال فلان يشبه فلانا في اخلاقه وطرائقه وهيئته وعادته الى
ما شاكل ذلك ولما انتهى المتكلمون الى ما لم ينته اليه اهل اللغة جعلوا هذا الوصف مقصورا على تشابه الشيئين
فيما يرجع الى الذات لان هذا غاية ما يشتبه الشيئان فيه فقالوا المتشابهان ما سد احدهما مسد

الاخر فيما يرجع الى ذاته ولو انتهى اهل اللغة الى ما ذكرناه لما كانوا يطلقون لفظ الشبه الا عليه لانهم يجعلون التشبيه
فيما اعتقدوا ابينه انه لا تحول ولا تبدل ولكن لم يكن عندهم ان ذلك يقع الا فيما ادى دونه فقط • ومن جوز الجملة بهذا
الاطلاق صحيحا جاريا على حد اللغة • فاما على طريقة الفقهاء فالشبه يجب ان يكون عبارة عن اشتراك الشيئين في الوجه
الذي يتعلق الحكم به معلوما او مظنونا فانهم وان عرفوا ان الارز يشبه البر من وجوه كثيرة يشاركه فيها السائل فيما اشتهاه
فقد قالوا ان الارز يشبه البر في كونه مأكولا او مكيلا لان هذا الوجه هو الذي تعلق به الحكم الشرعي ولهذا يطلقون فيه لفظ العلة
والدلالة لتعلق الاحكام به وليس الذي يتعلق به الحكم الشرعي مجرد التشبيه بل كونه اشبه عند هذا المجتهد ولا يلم في الاختلاف
بين القايسين لان الحنفي يعرف مشابهة الارز للبر في الكل كما ان الشافعي يعرف مشابهته له في الكيل ولكن لما كان
عند احدهما ان الحكم بانه يتعلق بهذا الوصف اولى من غيره جعله علة وهذا مستمر فيما طريقه الاجتهاد ولا يتعين الحق
بواحد منها لان الحكم في ذلك مبني على غلبة الظن فكلما كان الظن اقوى فهو اولى فاما فيما الحق بواحد منها لان الحكم في ذلك ويجاوز
فنفس الشبه الذي هو العلة كاف ولهذا يجوز في الفصل الاول ان ينتقل من رأي الى رأي ولا يجوز في الثاني وهذا ظاهر
فاما التشبيه فهو كالتحريك والتسويد وغيرهما في ان حقيقته يقتضي فعل ما به يصير الشيء مشتبها بغيره وليس يمتنع ان يجري على
هذا على اعتقادهم ان هناك فعلا به يصير الشيء مشتبها لغيره او يكون عندهم ان من اشبه في الشرع حكم غيره فقد فعل ما به يصير احدهما مشبها
للاخر والاسامي تتبع اعتقاداتهم والذي عندنا انه اذا علم او ظن او اعتقد ان حكم احد الشيئين حكم الاخر لوجه من الوجوه فقد شبهه
به ثم يستعمل في الخبر عن كونهما بهذا الوصف فيجري من هذا الوجه مجرى الامارات انه يستعمل في الاصل في الايجاد ثم يتبعه استعمالهم
له في الخبر عن وجود الشيء ثم قد يكون ذلك صدقا وربما كان كذبا وربما كان مع الصدق علما وربما لم يكن وكذلك ربما كان مع الكذب
الجهل وربما لم يكن فان من شبه النبي صلى الله عليه بمسيلمة في الكذب فهو كاذب ومن شبه مسيلمة بالرسول في كونه صادقا فهو كاذب
ومن شبه نبينا بموسى عليهما السلام في النبوة فهو صادق وهذا بين لكن لفظ التشبيه له حالة تكون حقيقة وحالة تكون مجازا فانا
وصفنا المجسم بانه مشبه لله بخلقه مجاز لانه ليس يعرف الله تعالى فيشبهه بغيره • ولكنه قد اعتقد في شيء لا اصل له انه الهه
فاما ان يقال هو مشبه لله فهو مجاز وكذا هو في الحقيقة مشبه لغير الله بغير الله فصار عابدا لغير الله جل وعز ويفارق حاله حال من عرف
ثم وصفه بصفات الاجسام فيعتقد في معبوده انه جسم فقولنا انه مشبه لهذا بذاك معلوم
من حيث لم يعرف الله تعالى ومن حيث اعتقد اشتباههما في الكلام لانه والحال هذه يطلق عليه حقيقة
البر وعرف الارز وعرف اشتباههما فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب ٥

باب القول في معنى الاصل والفرع

الاصل يستعمل في الكلام على وجوه منها ما يوصل الى العلم بغيره فيكون دليلا عليه كما نقول ان الكتاب هو اصل للاجماع والسنة اصل له وللاحكام
ومنها ما يقاس الفرع عليه وهذا مما يخالف الاول لان في الاول ليس الا الدلالة ولا يفتقر الى الشروط
المخصوصة والاجماع اصل للقياس • ومنها ما يقاس غيره عليه ولا يقاس هو على غيره بل ينفرد
بحكمه ويصير مقطوعا من نظائره • ومنها ما لا يقاس غيره عليه • ومنها ما لا يتم العلم الا به
التي يفتقر القياس عليها وان كان يجد الدلالة يوجد لا هنا ايضا • ومنها ما لا يقاس غيره عليه كما قالوا في الاستصناعات ودخول الحمام انها اصل لا يقاس غيره عليه حتى لولاه لما عرفنا العبادات الشرعية
لا يمع العلم بغيره فيجعل ذلك الغير اصلا فاما ما نقول ان العلم بالعدل هو اصل للعلم بالسمع لانا نرى ان الكتاب هو الدليل على الاجماع وليس الدليل على
ويفارق ما بدانا بذكره لان الاول هو ان يكون بنفسه ذلك الشيء دليلا ومنها ما نقول في العلم بالحال والعلم بالذات ان العلم بالذات اصل هو الاصل فيما تقدم لكن فيما حل هذا المحل بنفسه فيما
السمعيات انه تعالى لا يفعل القبيح فاعرفها • ومنها الاصل والفرع وهو قريب مما تقدم وهذا يجري في طريقه في العلم بالصفة والموصوف ومما يجري مجرى الفرع كالعلم بانه تعالى حي
لانه لولاه لما صح العلم بالصفة كما قد ذكرناه في العلم بانه قادر لانه قد كان يصح ان يعرف ضرورة
كالفرع على العلم بالحقيقة لانه كالفرع على العلم

وغيرها

انه يجوز لما عرفناه قادرا ولكن اذا كان انما يتوصل اليه بالاسباب فما ذكرناه واجب باكتساب
بالحث وما يعلم بالرويه من الكتابه لانه ما لم يسبق العلم باليقين لا يصح العلم بذلك وكما يثبت طريقه للفرع ولا اصل به للشرعيات بهو كالعلم
وكذلك في بعض الانظار مع بعض على ما بيناه في موضعه ومما يطلق فيه لفظ الاصل هو الفاعل فيقال هو اصل الفعل وبقال في بعض العلوم مع بعض
انها اصل المعلول لما كان صدور الفعل والحكم عن الفاعل والعله وقد يقال فيما يحتاج في الوجود الى غيره انه اصله كالجسم وما يحله
وكحاجه بعض المعاني الى بعض والفرق بين ذلك وبين حاجه الفعل الى الفاعل ان عدم الفاعل لا يخل بصحه بقاء الفعل وعدم ما
يحتاج الفعل اليه في الوجود اليه يخل بصحه وجوده وبقايه فمن هذا الوجه تشتبه حاجه المعلول الى العله فان افترقا من حيث يصح وجود
المحتاج اليه مع عدم المحتاج وذلك ممتنع في العله والمعلول فعلى هذه الجمله يترتب الكلام في معنى هذا اللفظ ولا يخرج
الكلام وما يخرج عنه فاذا قال القايل هذا مبني على اصل احتمل ان يريد ما كان من باب الادله واحتمل ان يريد به ما لا يتم العلم
الابه واذا قال القايس لا بد من اصل فالغرض ما ينتزع منه العله التي تجمع بها بين الفرع والاصل ومن بنفي القياس
يقول في الشي انه اصل يريد انه مما لا يقاس غيره عليه فعلى هذه الطريقه يجري القول في ذلك • ثم تكلم رحمه الله في
ان اصل القياس ما هو وكان الذي احوج الى ذلك ان نفاه القياس كالجعفرين وغيرهما قالوا لا بد من ان يكون للقياس
الشرعي لو كان صحيحا اصل فيه يقع النظر والفكر واليه يرد الفرع كما يثبت مثله في العقليات لانا اذا رددنا الكذب الذي وقع
فيه نفع او دفع ضرر الى الكذب الخالي منهما فقد جعلنا ما تمكن الاشاره اليه • وفيه يقع الفكر ثم كذلك في كل ما يقتضيه العقل وهذا
متعذر في الشرعيات لانكم اذا قلتم انا نثبت الربا في الارز قياسا على البر فلا يخلو اما ان تجعلوا اصل هذا القياس الخبر
الوارد بتحريم هذه الاجناس المخصوصه وهذا لا يصح لانه ليس في الخبر التعرض لما عدا هذه الاجناس ولا يعرف به حكم الارز
وغيره اذا لم يشتمل عليه وعلى ما شاكله وما يشتمل عليه يعرف به حكمه ما تناوله واما ان تجعلوا الاصل نفس البر فلا يصح لوجهين احدهما
انه قد كان البر موجودا والقياس متعذر ومعلوم ان اصل القياس لا يجوز وجوده مع تعذر القياس • والثاني انه لو لم يوجد البر
اصلا لصح القياس وجرى فيه على هذا التقدير واصل القياس لا بد من ثبوته • وربما قيل في ابطال ذلك لو كان الاصل هو البر لكان
الفرع هو الارز والعلم بهما ضروري وهذا يمنع من وقوع الخلاف فيه لان مع العلم يكون هذا نوعا لذلك وكون ذلك اصلا له
وقد عرف الحكم فيه لا يجوز وقوع الاختلاف • ومعلوم انه يقال ان هذا القياس يجعل كذا فرعا لكذا وغيره لا يجعله
فرعا له • واما ان تجعلوا الاصل الحكم في البر وهو تحريم التفاضل وهذا ايضا لا يصح لان المرجع بذلك هو الى فعلنا
وهذا ما لو لم يحصل قط ولم يوجد من احد يجتنب هذا العقد المخصوص لساغ القياس وامكن وما كان اصلا للقياس
فلا بد من وجوده ليقاس عليه ومتى قلتم ان الاصل هو لزوم الامتناع منه فليس بالشاذ في الذي هو معقول وان قلتم الغرض
بالحكم هو اعتقادنا لكون التفاضل محرما في هذه الاجناس • فالقياس ليس فلا بد من وجوده ليقاس عليه قلتم
ان الاصل هو لزوم الامتناع منه فليس بالشاذ ولئن ليس يقع فيه ولا على شي من افعالنا وان كان المرجع بالحكم الى ايجاب الله تعالى امرا
من الامور فذلك انما تضمنه الخبر ولم يتضمن الخبر ما يتعدى هذه الاجناس فجعل اذا الاصل الربا ولا لغيره من المسايل التي يرد فيه
اثبات الاحكام فيها قياسا لان الطريقه واحده ومتى بطل وجود الاصل تعذر القياس • فهذه طريقه شبههم • وقد
اختلف العلماء في ان الاصل في ذلك ما هو فمنهم من قال هو نفس البر وذلك اضعف الاقوال • ومنهم من قال بل هو حكم البر
الذي يرجع به الى تحريم التفاضل فيه • وهذا قول الاكثر من الفقها • ومنهم من قال هو نفس الخبر الدال على ثبوت
الربوا في هذه الاجناس وهذا هو قول مشايخنا وهو الذي نصره ابو هاشم وذكره الشيخ ابو عبد الله وقد قال بهذا
القول من الشافعيه القاضي ابو حامد صاحب الجامع وهو الصحيح وقد نص في العمد وشرحه وغير ذلك من كلامه الا ما جرى
لدي بعضها على عدد القولين اللذين ذكرناهما انا بيانا وكلنا دون الاول بتعارضا • وكان الذي ينتج هذا الخلاف الاختلاف
انه لم يكن بد من هذه الامور اجمع اعني الخبر وما تضمنه من الحكم والمحكوم فيه

الذي هو البر فذهب كل منهم في ذلك مذهبا ولا اصل في الجواب عن هذه الشبهه ان الذي نجعله اصلا في ذلك هو الخبر
لكون دلالته على ما يدل عليه يختلف فقد ابنا بظاهره عن تحريم التفاضل في هذه الاجناس و بمعناه عن التحريم فيما
عداها وذلك بان يعلم ان الحكم ما تعلق بالاسم المذكور بل تعلق بصفه في المسمى على ما اختلف القايسون فيه
ثم اذا عرفنا ذلك و تعبدنا بالقياس جعلنا هذا الفرع عليه بمصير المنطوق به هو الخبر على ما قررناه ونبطل بذلك
شبهتهم ثم توضح محمد هذه الجمله ان الذي نجعل اصلا في القياس عقليا كان او شرعيا فانه يتوصل الى معرفه حكم
الفرع عند النظر فيه كما انا نجعل اصلا احكام الشرع المنصوص لما كانت وصلتنا الى معرفتها عند النظر فيها • ومعلوم انه
انما يثبت تحريم التفاضل في الارز بان ينظر في هذا الخبر • وبين ان التحريم فيما يتناوله اذا لم يصح تعليقه بالاسم فهو معلق
بصفه في المسمى وما لم نفعل ذلك على هذا الحد لا يعرف حكم الارز في تحريم التفاضل فيه لمشابهته للبر في الكيل او الاكل
او غيرهما فيجب ان نجعل الخبر هو الاصل كما ان الحوادث من افعالنا هو الاصل في اثبات محدث الاجسام من حيث ينظر
فيها فيعرف انها احتاجت اليها لحدوثها ثم نحمل ما عداها عليها في الحاجه الى المحدث لمشاركته في الحدوث • ولسنا نمتنع من
ثبوت تفرقه بين هذين القياسين من حيث احتجنا في اجرا حكم البر على الارز عند المساواه في العله الى التعبد بالقياس ولم
نحتج الى مثل ذلك في العقليات لكن هذه التفرقه انما تثبت من حيث كان علل الشرع غير موجبه ولكنها تكشف عن وجه
الصلاح والداعي على ما نذكره من بعد وعلل العقل موجبه او تجري هذا المجرى فلذلك استغنى عما قلناه وهذا الفرق
لا يمنع مما اوردناه في بيان ما هو اصل القياس • وليس لاحد ان يقول فهلا جعلتم الاصل في ذلك الادله التي دلت على انا متعبدون
بالقياس لان هذه الادله وان لم يكن منها بد فلو لم يرد هذا الخبر لما امكننا ان ننظر فيها لنعرف حكم الارز فصار الذي به يستند
هذا الحكم هو الخبر دون ما قاله وصار ذلك وان لم يكن منه بد لا يجوز ان نجعل اصلا كما ان الشبه بين الاصل والفرع لا بد منه ثم لا
يجعل هو الاصل وهذا في بابه كالحكم المستفاد بالنص ان الخطاب نجعل دليلا دون المواضعه التي لولم تثبت لما صح كون النص دلاله
فان قال فهلا امكن ان يعلم ذلك بتحريم التفاضل في البر فيكون الاصل هو الحكم لانا عند العلم بذلك والعلم بان العله ما هو نعلم حكم الارز
قيل له قد بينا ان الحكم لا يجوز ان نجعل هو الاصل من حيث ذكرنا السوال الذي تورده نفاه القياس ومعلوم انه لا بد من استناد هذا
الحكم الى الخبر فلذلك جعلنا الخبر هو الاصل لان بالنظر فيه امكن الوقوف على حكم الارز دون النظر في الحكم الذي قالوه ولا يمكنه
ان يقول فاذا لم يكن بد من اعتبار الحكم ايضا فلم رجحتم بان جعلوا الخبر هو الاصل اولى من حالكم لان ما بيناه قد ابطل ذلك اذ ليس
من حيث لا بد منه يجوز ان نجعل هو الاصل فان عنى الخصم بذلك انه لا بد مع الخبر من تضمنه للحكم فهو كما قال لكن ذلك لا يقتضي ان يكون
هو الاصل الا ان يختار هو اجرا لفظ الاصل على هذا الحكم فيقع الكلام في الاسم ولا يمكنه ان يقول اليس بان يجعل الخبر هو الاصل والحكم
شرطا باولى من ان يجعل الحكم اصلا والخبر شرطا • فاما ان يجعلا اصلين لو قال المزيد او يتساوى القولان • وذلك ان ما بيناه
قد ابطل ذلك لان الذي عنده يقع العلم بتحريم التفاضل في الارز هو النظر في الخبر على التفصيل الذي تقدم ذكره فصح ان القول بان
الاصل هو الخبر على القول بان الحكم وهذا ظاهر • فان قال ليس يجب من حيث لا يثبت هذا الحكم الا على الوجه الذي ذكرتم ان
يجعل الخبر هو الاصل فقد عرفتم انه لا يثبت [illegible] فاذا ما لم يكن حاصلا في العلم بكونه فاذا هو الاصل للعلم بكونه
حيا • قيل له الدليل انما يوجب ترتب العلم على حد ترتب المعلوم في نفسه بل يصح في ذلك ضروب من المخالفه • واما الذي
او جبنا هو ان ما لولاه كان لا يحصل العلم بالحكم في الفرع اصلا وهذا قد استقام لانا قد بينا ان بالنظر في الخبر

يعرف ذلك ووراه من مسئلتنا انا نجعل العلم بكونه قادرا اصلا للعلم بكونه حيا حيث تعذر ان يستدل عليه الا بذلك
ثم لو كان الامر على ما ظننتم من انه حكم الارز لا يعرف الا بالخبر وطريقه القياس على ما يتضمنه للوزان يكون هذا الخبر
اصلا ابدا وهذا لا يصح فقد كان يجوز ورود النص بتحريم التفاضل في الارز ثم يعرف حق البر بالرد اليه ويقاس في
اقيسة العقل وانتم انما اعتمدتم في اثبات الجوز اصلا على ان اقيسة العقول انما تثبت اصولها بالقرد الذي
بما به يعرف حكم الفرع فكيف يصح قولكم • قيل له انما جعلناه اصلا وقد تقدم في الشرع بعد ان علمنا ان البر هو المنصوص
على تحريم التفاضل فيه وبذلك ورد الخبر فاما اذا لم تكن الحال هذه فلا كلام علينا وفي الجملة فانا نقول انا نثبت على ما
اصلناه من ان كل ما كان بالنظر فيه يستفاد حكم الفرع فهو الاصل وافتراق العقليات والشرعيات في ان ما هو
اصل لا يكون الا كذلك اذا كان عقليا وليس هكذا الشرعيات لانه من الوجه الذي منعناه لان الشرع مبني على
طريقة المصالح وهي لا يمتنع اختلافها بالاحوال والازمان فيجوز ان يكون الصلاح مرة في ان ينص على تحريم التفاضل
في البر ويقاس الارز عليه • ويجوز ان يكون الصلاح في ان ينص على تحريم التفاضل في الارز فيقاس البر عليه • وبعد
فان العقليات قد ثبت فيها هذا الوجه الا ترى انه اذا كان العلم بالله تعالى من جهة الاكتساب يرتب العلم بكونه حيا على
العلم بكونه قادرا واذا كان ضرورة لم يجب هذه الطريقة فيه • فاما ما يتعلق به من يقول ان الاصل هو الحكم وهو ان يقول
قد ثبت ان من شان الاصل ان يكون الفرع مشابها له في بعض الحكم فان كان الاصل هو الخبر لم يوجد له فرع يشابهه في
شبه جامع بينهما ولا في حكم • وبعد فمعلوم ان الاصل هو المعلل ومعلوم ان الخبر ليس يقع عليه التعليل وانما يقع التعليل
على حكم البر فوجب ان يكون هو الاصل • والجواب ان الذي يجب في الجملة التي اوردها ان يجعل الفرع مشابها لما
تحكم الاصل في الشبه لا لنفس الاصل وكذلك يجب ان يكون حكمه مثل حكم الاصل لا مثل الاصل ولولا ذلك للزم ان يكون
الاصل هو البر لانه الذي يختص بما قالوه دون حكمه الذي قد جعلوه اصلا ثم لا يمتنع ان يستعمل لفظ الاصل توسعا في
الحكم كما استعمل لفظ الفرع في الارز ولسنا نمتنع من ان يكون التعليل واقعا على الحكم ثم يكون الاصل هو الخبر الذي بالنظر
فيه يستفاد الفروع وليس من حيث احتيج الى تعليل الحكم ما ينبغي ان يجعل هو الاصل اذا كان معنى الاصل ما بيناه • فان قيل
انكم لو كان لها فرع مردود الى الاجماع • ومعلوم ان الاجماع لا بد من ان يصدر عن دليل فان جعلتم اصله الاجماع لم يصح لانه
مفتقر الى دليل لاجله يقع الاجماع وان قلتم بل اصله الدليل الذي لاجله اجمعوا فذلك غير معروف للقائسين ولا يجوز ان
يجعل القائسون اصل القياس ما لا يعلمونه لانه يتعذر رد الفرع اليه • قيل له ان الطريقة التي دعتنا الى في خبر الربوي بنص
ان يكون الاصل فيما سال عنه السائل هو الدليل الذي منه اجمعوا ثم لا يجب امتناع القياس لان القائسين يعرفون ذلك على الجملة
وان لم يعرفوه مفصلا فيقاسوا تعليله كما يقاس تعليل ما ثبت بالكتاب او غيره من ادلة الشرع • ولو قال قائل ان الاصل فيه
هو الاجماع لجاز وان كان لا بد من ان يصدر عن دليل لكن الاجماع في نفسه دليل فهو كالسنة انها وان صدرت عن وحي جاز ان
تجعل اصلا ونفارق مسئلتنا لان الدليل هاهنا هو الخبر دون الحكم • فاما الحكم الذي يدل عليه دليلان من النص فكل واحد
من النصين صاحبه في كونه اصلا للفروع ووقوع الغنية باحدهما عن الاخر لا يمنع من ان يكون لكل واحد منهما ذلك
لان الاصول من حيث يتاتى معرفة الحكم به عند النظر فيه فلا يكون لاحدهما مزية على صاحبه وقد امكنت معرفته
حكمه من دونه وحل في بابه محل ان يكون على الشيء الواحد دليلان من كتاب وسنة [illegible] الاخر
من ان يكون له الحظ ونظيره من العقليات ما ثبت من امكان العلم بكونه حيا بكونه قادرا وبكونه عالما او العلم بكونه
موجودا بكونه قادرا او بكونه عالما او ما اشبه ذلك لان كل واحد من هذين العلمين

بجعل اصلا للعلم بكونه حيا لانه قد [illegible] الجائز في مسئلتنا وقد دخلت في الجملة بطلان قول من جعل الاصل هو عين البر
فلا وجه لذكره الان • فاما الفرع فقد قال في الكلام انه ما يطلب حكمه بحمله على غيره ولا لاستدلال به عليه لكن هذا
يقتضي ان الفرع هو الارز لانه الذي يطلب حكمه بحمله على غيره وهذا وان كان جرى في كلام الفقهاء كما جرى في كلامهم
ان البر هو الاصل فهو على طريق التوسع وقد حكي ان يذكر في حد الفرع انه الحكم المطلوب بالتعليل والقياس او يقال هو
الحكم المتنازع فيه • فان قيل ان على هذين الوجهين يلزم ان يكون الاصل هو الحكم في البر لانه الذي قد عرف من دون تعليل
وهو الذي اتفقوا عليه • قلنا ان الاصل اذا فسر بما ذكرناه لم يمتنع ان تكون المطابقة بينه وبين الفرع غير معتبرة وقد قلنا
انه لا يمتنع ان يقال ما ذكرناه يعتبر حالا بالمواضع التي يجري عليها لفظ الاصل فكل ما ثبت اصلا في موضع وفرعه ما
يتعلق به تعلق الفروع بالاصول

وبالله التوفيق

باب ذكر معنى العلة والمعلول وما يتصل بذلك

لما كان الوجه الذي يجمع الفرع الى الاصل يسمى شبها وقد بينا معناه ويسمى علة احتجنا الى ان نذكر معنى العلة
وهذه اللفظة يفاد بها في اصل اللغة وفي تعارفها غير ما اصطلح عليه المتكلمون والفقهاء وليس يمتنع مثل ذلك في الالفاظ فان الحدث
يستعمله اللغوي على خلاف ما يستعمله الفقيه والفقيه على غير ما يستعمله المتكلم فهكذا الحال في العلة والذي يقتضيه طريقة
اللغة هو ما يتغير به الشيء ضربا من التغيير ويتجدد له ما لم يكن فعلى هذا سموا المرض علة لتاثيره في بدن الحي وجعلوا الدواعي
والصوارف وما يفعل لاجله او يترك عللا فيقولون اصمت جئتك لعلة ولم اجئك لعلة ويقال غيره فيقولون ما العلة في تاخرك
ويقال العلة في ذخر الطعام او غلائه كيت وكيت وحتى انهم جعلوا الاكل علة للشبع وفي كل هذا انما اجروا لفظ علة لاعتقادهم
فيما هو علة انه لولاه لما كان لا تتغير الحال المستمرة بالشيء والذي وقع اصطلاح مشايخنا عليه ان العلة هي ما توجب للغير حالا او حكما
كما قالوا في الحركة انها علة والقدرة والعلم وغيرهما انها علل وهذا ظاهر في اصطلاحهم وشبهه نظر في اللغة ظاهر لانهم
ذا عوا التاثير فيما جعلوه علة والتاثير حاصل هاهنا وهذه الطريقة كان استعمالنا اولى بها ابو القسم حيث جعل السبب
علة واوجب فيه التقدم على المعلول وانما اتى في ذلك لنفي الاحوال والاحكام وانما جعلناه اولى لانهم ليس يستعملون العلة
الا فيما يؤثر الا ترى انهم لا يسمون المرض علة الا بعد حصول تغير الجسم
فيما يتراخى تاثيره او فيما يجوز حصول التاثير ويجوز ان لا يحصل وحكم السبب ان يجوز حكم المسبب عنده ويجوز ان يعرض عارض فيمنع وقوعه
به دون ما ينتظر فيه ذلك وقد يحصل وقد لا يحصل وحكم السبب تقدمه الاسباب وتوليدها في الثاني وليس يستمر هذا على طريقة اللغة
وبعد فما يجعل علة كيف يجوز تقدمه لمعلوله • وقال هو يتقدمها لانا نتولدها في المسبب • واما ابو هاشم فقد
سمى الاسباب عللا مع انه لا تاثير لها في مواضع كثيرة فقالوا في
ولهذا كان اصطلاحنا اولى وبعد فكيف يجوز تسميته مشايخنا في استعمال لفظ العلة في تحيزه وتحيزه علة في احتمال العرض
محل يقتضي في العلة يقتضي وقوع تاثيرها ثم قد توسع كما يجعل كونه جوهرا علة في تحيزه وجوده غير موثر لا يتحاد وجوده
الصفة التي يقتضي اخرى او يقتضي حكما اخر انها علة لذلك وعلى ان السواد علة في اسما الباطن وهو مجاز لانه كان يجوز وجوده وعلى هذا افتتاقول
وقد يستعمل في منافاة الاضداد فيقال السواد علة في الاغراض والدواعي جريا منا على طريقة اللغة • ويجوز
وهكذا الحال في الجواهر ونحن استعملنا هذه اللفظة في الاغراض والدواعي فمنع وان اردت امرا موجبا
من قال هل خلق الله تعالى العالم لعلة فقلنا ان اردت بذلك ما يتصل بالاغراض والدواعي تقدم وقد يطلق لفظ العلة فيما طريقه طريق الاسماء
استعماله في الاسباب فيقال علة الالم الضرب وهو ايضا مجاز على الوجه الذي نحو قولنا في السواد انه علة لتسميته المحل بانه اسود وانما لم نجعله
والاوصاف وهو ايضا تجوز

في الحقيقة علة لكونه اسود لانه ليس المرجع بقولنا اسود الى اكثر من وجود السواد فيه دون ان يكون هناك حال او حكم يجعل السواد علة
فيه فصارت حقيقته ما تقدم وهو الذي يشهد بطريقة اللغة وما عداه فاستعمال هو على الحد الذي بيناه وهذا ظاهر • وقد جعلت
الفلاسفة البارى علة للعالم وذلك ما قالوا انه يحفظ الوجود عليه وهذا خطأ فاحش لان العالم اذا كان قديما عندهم فليس
يفتقر الى فاعل ولا علة ولا الى ما يحفظ الوجود عليه يبين ذلك ان البارى ليس بان يكون علة العالم اولى من ان يكون العالم علة له
وهما قديمان ولا بان يكون احدهما يحفظ الوجود على صاحبه لعله او صاحبه ان يحفظ الوجود عليه • وهذه طريقتنا في القديم
لانه تقدم لعلة فاما على اصطلاح الفقها فالعلة هي الصفة التي يتعلق بها الحكم الشرعي سوا كان طريق تعلقه بها العلم
او الظن وهو امر مستمر على قول من لا يوجب في العلل ان يعلم تعلق الحكم بها واما على مذهب من يراعي ذلك فانه يقتصر على
العلم وقد يمكنك ان تحذف من الكلام ذلك وتقتصر على انها الصفة التي يتعلق بها الحكم الشرعي على ما قاله في الكتاب فيدخل
تحت ذلك ما يعلم ويظن على سوا والغرض بتعلقه بها يعلمها يلزم المكلف من الحكم الشرعي في الاثبات او الاسقاط دون وقوع ذلك
لا محالة فلهذا تجعل التفاضل في الكيل محرما مع الجنس ويكون الكيل والجنس علة لانه سوا دفع امتناع المكلف من هذا
العقد او لم يقع وقال في الشرح ما اقتضى الشرع كونه موثرا في اثبات حكم شرعي او اسقاطه فهو الذي يجعل علة • ولذلك لم يثبت
تاثيره بدلالة لم يجعل علة وان جعل شبها وعلى ما ذكرناه يوجد موافقة بينه وبين العلل العقلية لاشتراكهما في التاثير ثم
تنال نفسه عن العلة الواقفة بعالى كيف تكون علة ولا تاثير لها • وقال بل لها تاثير في وجهين احدهما في تعلق حكم الاصل بها اذ
لولا هي لما ثبت الحكم والثاني في المنع من رد الفرع اليه على ما نشير من بعد • فاما ما به يقع الفرق بين العلل الشرعية والعلل العقلية
فوجوه كثيرة وجميعها يرجع الى اصل واحد وهو ان العقلية من العلل موجبة والشرعية كالصفة عن وجه الصلاح او
امارة عليه فلهذا التقييد وجب انه لا يصح وجود العلة العقلية الا وهي موجبة للحكم حالة ولم يصح في ايجابها ان يقف على شرط
وان صح ان يقف وجودها على شرط ولم يصح ان يختص ايجابها الحكم بالازمان ولا بالاعيان وكان الطريق الى اثباتها ادلة العقول
وحيث الوجود فاما العلل الشرعية من العلل لمن علل الشرع قبل الحد وورود التعبد بالقياس كانت ثابتة ولا يتعلق بها الحكم
وقد يصح وقوفها على شرط كما نقوله في الاحصان انه شرط في الحد والعلة هو الزنا ويصح اختصاصها بالاعيان على قول
من يجيز تخصيصها وان كانت تساوي العقليات على قول من لا يجيز ذلك والطريق الى اثباتها هو الشرع دون العقل • ولا ينتقض هذا
بما يقال ان كون البر مكيلا او مأكولا هو العلة في الاصل ولن كنا نعرف ذلك عقلا لانا لا نعلم ان الحكم بذلك تعلق عقلا
بل انما نعرف شرعا وقد يعتبر منه من حيث ان علل العقل على الحقيقة لا يوثر في حكمين اصلا • وعلل الشرع يصح تاثيرها في
حكمين واحكام ويراعى فيها ضرب من الاختصاص بالمعلول وليس يعتبر هذا في الشرعيات فاما انتفاؤها فهو من حيث
لا بد من ما يتعلق به حكمها فمن امتناع تخصيصها على قولنا • ومن امتناع تاخر حكمها عنها حتى يتقدم حكمها • فهذه طريقة القول في ذلك
ومن جواز ان يكون قاصرة كما جاز فيما جرى مجرى العلة في العقليات ان يكون ما ترا على ما نذكره من بعد • من حيث تعلقت
فاما المعلول فهو ما اثرت العلة فيه وذلك يرجع به الى الجملة في الفرع وقد يجوز ان يراد به الحكم في الاصل من حيث
العلة به حتى لولاها لما ثبت حكم الاصل ولعل الاول اقرب وعلى كل حال فلا يصح ما حكي عن بعضهم من قوله ان المعلول هو
النزاع الا ان ليس العلة لا تؤثر في اوصافها ولا تتعلق به • فاما المعلل فهو حكم الاصل لا غير لانه الذي يقع التعليل عليه ثم
يحمل ما عداه عليه ومعلوم ان الذي يعللها هو حكم الاصل لا حكم الفرع وبهذه الطريقة يقع لك الفرق بين الاصل والفرع لانك في
الاصل تعلم الحكم اولا ثم تعلم علته وفي الفرع تعرف العلة اولا ثم تتبعها الحكم ففي طريق العلم تختلف وان كان في تعلق
الحكم بها في الموضعين لا تختلف وهذه ونبه تثبت للعلة المتعدية • فاما اذا لم تكن متعدية فليس
حكمها الا في تعليق الحكم في الاصل بها فقط • ثم حكى رحمه الله

بعد هذا في الباب ان في الناس من اوجب حمل الفرع على الاصل بعلة ويعرضه بذلك من يقول بان الحق في واحد من كل المسائل
ويثبت على العلة دلالة قاطعة ليلا يظن ظان ان هذا يفتقر الى ما تقدم من اعتبار العلة في القياس لمن الكل يراعون ذلك ولكنهم
يختلفون فمنهم من يعتبر ما ذكرناه ولا يجعل للمظنون حكم المعلوم وقال ان فيهم من راعى شبها ما • وهذا محكي
عن قوم من الحشوية ثابتة • وفيهم من يراعي شبها مخصوصا يثبت بضرب من الامارة او الدلالة تعلق الحكم به وهو الذي
يراعيه شيوخنا لكن ذلك قد يسمى علة اذا كانت الدلالة على تعلق الحكم به • ومن قال يسمى شبها فقط ولما كان
كذلك لان العلة هي ما يتعلق الحكم بها وذلك لا يكون الا بعد تصحيحه واذا اعلمنا انه العلة صح ان نسميه مع ذلك بالاسم
كما يقال مثله في العموم فعلى هذه الطريقة يجري اختلافهم • وسنذكر من بعد وجوب مراعاة شبه مخصوص يقوم

باب ذكر الاحكام الشرعية التي تطلب بالقياس

احكام الافعال هي
ما يرجع الى الوجوب والندب والاباحة والقبح وهذه كلها على ضربين احدهما ان يكون عقليا والثاني ان يكون سمعيا • والعقلي
اما ان يعرف بضرورة العقل واما ان يعرف بالاستدلال • والمعلوم قبحه او غير ذلك من الاحكام ضرورة لا تتعين وانما يعلم على الجملة
ان الضرر الخالص قبيح وقد تدخل الشبهة في المعين فيظن انه غير قبيح بان لا يعلم خلوصه فما حل هذا المحل يحتاج الى الخاطر بالجملة
التعليل والقياس كما نقوله في الكذب المتضمن لنفع او دفع مضرة لا نا نرده الى الكذب
المتقرر وقد يدفع الى الظن بقدم من بعد خلوه من الامرين هو كونه كذبا لا غير فيحمل عليه ما اشتمل على نفع او
الخالي منهما بان يبين ان العلة في قبحه تعلق الا عليه اصلا سوا كان ظلما او كذبا فيه نفع او دفع
دفع ضرر ويجب ان يتساوى نتائج العقل في ان العلم بها من جهة الشرع لا يصح حسن الكذب على بعض الوجوه فلا مانع
ضرر وذلك لان الشرع لا يصح ثبوته ما لم يقطع على نفي القبائح اجمع عن الله تعالى • فاما مع تجويز حسن الاحكام الشرعية فجميعها
في اجازته ان يكون كذبا فيجب ان يتعذر العلم بنفي القبائح عنه تعالى بكل حال من جهة العقل • فاما الاحكام الشرعية فجميعها
معلوم بدلالة ولا مدخل للضرورة فيه • واذا قيل في الشرع انه معروف من ضرورة الدين فلسنا نعني به كونه حقا وصوابا • وانما
نعني ان العرض انه صلى الله عليه كان يتدين به ويعتقده ويدعو اليه المكلفين ثم ادلة الشرع تختلف على ما مضى ذكره والذي نطلبه
بالقياس هو كل ما كان من باب الشرعيات التي لا تعلم بالعقل ولا كان عليه نص من النصوص حاز علم الحكم بشيء من هذه الادلة
الى النصوص وغيرها يحفظ القياس حفظ الدليل الذي يرد ادنى دليل اخر ويقيد زائد لو لم يكن نص لا يمكن ان يعلم
الا راجعه الى الكتاب ولذلك ضعف عندنا الاحتجاج في اثبات القياس بان يقال اذا كان لله جل وعز في الحادثة
حكمه بالقياس • ثم قال في الكتاب ولذلك ضعف عندنا الاحتجاج بان نقول ان الحكم فيه هو ما يقتضيه العقل او يكون
حكم ما دام لم تكن معرفته بالنص فيجب ان يثبت القياس • وذلك لان لقايل ان يقول ان الله تعالى في الحوادث التي لا نص فيها احكام
موكولة الى الاخرة بالطمع والغيب والشبهة اذا لم يكن نصا فيجب ان يبين ولا ان الله تعالى • ولا وجه للاطالة
شرعيا ما دام لم يبين النص عقلا فيجب ان يعرف بالقياس ولا اجتهاد وهذه الدلالة سيعود ذكرها من بعد

باب في انه لا يصح ان يعرف شيء من الاحكام الشرعية من غير دليل سمعي

ان يكون
قبل الان فيها ما لا تثبت الاوجه محصوصة تقع عليها الافعال وليس يجوز
اصل هذا الباب ان الاحكام التي هي فيها لا تثبت الا بالوجوه • وكذلك التحريم • وما يحكى عن ابي هاشم رحمه الله في
الواجب انما يجب لايجاب موجب او تقبيح مقبح وما يصير للايجاب كالشفاعة عن وجه وان حكي مثله عن ابي علي فلا يصح ولا تبين ذلك في
ان الواجب انما يجب بايجاب موجب وان الحسن للايجاب يجد الثواب وان حكي ما اثر فيه لنا على جملة او تفصيل • ولا نبين ذلك في
موضعه • وذلك لانه قد ثبت ان الوجوب وغيره من الاحكام تقف على العلم بما اثر فيه لنا جملة او تفصيلا وهو نظير ما حكيناه من دعم
ومعلوم انه قد يصح العلم بوجوب الافعال من دون العلم بالموجب جملة او تفصيلا • قد تجب على الله تعالى ولا موجب
ان المؤثر في هذه الاحكام الامر والنهي • وبعد فالواجبات

اوجبا عليه فليس الا امرا عاما الوجه الذي ذكرناه ولولا صحة ما ذكرناه للزم لو قدرنا انه تعالى اوجب القبيح ان يصير واجبا ونعلم
انه لو نهى عن التوحيد وفعلناه مع انه قد جعله شاقا علينا لكنا نستحق عليه الثواب ولو امرنا به لا من ذلك الا
فعلناه مع العلم بقبحه لكنا لا نخرج من استحقاق الذم ولا كان في استحقاق العقاب كلام • وما يتصل بهذه الجملة
مذكور في موضعه ثم هذه الواجبات على ضربين احدهما يجب لعلة تخصه وترجع اليه • والثاني يجب لامر يرجع الى غيره وكلاهما
لا يخرج عن طريقين احدهما ان يعد من واجبات العقل والثاني من واجبات الشرع والعقليات ثابتة فيها كلاهما
فما كان واجبا لامر يخصه فهو كرد الوديعة والانصاف وشكر النعمة وغيرها وما وجب لما يرجع الى غيره فهو كالمعارف
لانها لكونها الطافا ما وجبت • فاما الشرعيات فوجوبها يستند بطريقة واحدة وهي كونها الطافا ومصالح اذ من الممتنع ان
نجعل الصلوة وغيرها مما يكون وجوبه لامر يرجع اليه الا ترى انه كان يجب متى عقلناه بهذه الصورة ان نعلم وجوبها وقد
ثبت انا نعرف ذلك من حالها ولا نعرف وجوبها ما لم يرد علينا سمع واذا لم يكن وجوبها لذلك فلا وجه له الا ما ذكرناه لين
وجوه الوجوب كلها معقودة فيه • وهكذا نقول في قبائح الشرع ان وجه قبحها كونها مفاسد لين غير هذا الوجه
من وجوه القبح معقود فيها لانه [illegible] ان يكون قبحها لامر يرجع اليها ولا الزام عند علمنا بصورها ان نعرف قبحها • فاذا ثبت
ان الواجبات الشرعية تجب لانها مصالح وتقبح متى قبحت لانها مفاسد وكان لا طريق لنا لمعرفة ذلك في العقل في ذلك
ولا دلالة تكون الا اشارة النبي لا امارة عقلية فليس الا الرجوع في ذلك [illegible] الى دليل السمع • يبين صحة هذا انه
ليس في العقل ما يعتبر ان الفاعل متى فعل فعلا فعل غيره لا محالة او كان اقرب الى فعله الا فيما نقوله فيما طريقه
الاسباب الموجبة فنعلم ان عند فعلنا للسبب يفعل المسبب [illegible] العوارض ولا في القديم تعالى • وقد ثبت حكمته انه
اذا كلف فلا بد من ان يقدر ويلطف واذا اطاع العبد فلا بد من ان يثيب واذا آلم فلا بد من ان يعوض • فاما اذا عرفت الجملة
عن ذلك فالسمع هو الدال لا غير ولو ثبت في عقولنا انا اذا فعلنا شيا من الاشيا كنا الى فعل الواجب اقرب او اذا انتهينا عن
شي كنا الى الامتناع من القبيح اقرب واذا فعلنا شيا كنا اقرب الى فعل القبيح لعرفنا وجوب الاول وقبح الثاني • وهكذا لو
لم تحصل علم اليقين لكن حصل غالب الظن • واما ما طريقه الالطاف والمفاسد فلا يدل العقل الا على المعرفة التي ثبت كونها
لطفا لجميع المكلفين ولا على بعد من ارتكب شيا من هذه الكبائر لانه يعرف كونه مفسدة من حيث يبعد عن [illegible] وما خرج
عن ذلك فلا بد من سمع ثم ذلك السمع اما ان يكون بكلام من جهة الله تعالى تنتقض بالعادة كما خاطب موسى عليه السلم ويتضمن ذلك
الكلام وجوب شي او قبح غيره فيعرف بهذه الطريقة • واما ان يكون كما يرسل رسولا ويبين من جهته جل وعز تحمل الشرع ويؤديه
الينا فنقبله منه عند قيام المعجز على صدقه وكل ما يدل السمع عليه فلا يعدوا وجهين اما ان يدل على وجوب الشي ابتدا فيعرف
وجه وجوبه بالنظر فيه على ما تقدم وكذلك في القبيح وما شاكله • واما ان ينبه على وجه الوجوب او وجه القبح فيعرف بذلك
الوجوب والقبح على ما قلنا جاز عن ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقال تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا
في الخمر والميسر فقد صح بهذه الجملة ما نوجه الباب به من ان الشرعيات لا يمكن ان تعرف الا بدليل شرعي •

باب في انه لا يجوز ان يستند في الشرعيات ان يقال للرسول عليه السلم او للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب •

قد ذكر ابو عثمن في العتبان ان موسى بن عمران
وكان من اليهود كان يجوز ان يقول الله تعالى للرسول عليه السلم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فيكون حاكما بذلك الشي
علوما يبرهن له دون ان يصدر ذلك عما قاله عن وحي او عن اجتهاد بان يعلم من حاله انه لا يختار الا الصواب ولكنه انما
اجاز هذا في فروع الشرع دون اصوله • وافتتحت عليه ان ها هنا احكاما متسقة على هذا

الحد • وهذا قوله في العالم انه يجوز ان يبلغ في العلم هذا المبلغ حتى لا يحكم الا بالحق فقال له احكم فانك لا تحكم
الا بالصواب لين الله تعالى قد احله محل الانبيا في وجوب الرجوع اليه في الشرع فهو كالرسول في ان حكم بما
شا • وقال لا الا انه لو اجتهد وفكر كان اعظم لاجره ومتى لم يفعل ذلك ساغ • وحكى الجاحظ هناك عن قوم انهم
يقولون له ان ياخذ عند اختلاف الناس بالاشق والاثقل لقوله صلى الله عليه حفت الجنة بالمكاره وحفت النار
بالشهوات ولقوله الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي • وعن قوم اخرين انه يعمل بما يجلبه في صدره ويخف على قلبه
لانه لو لم يحصل لهذا القول هذه المزية لكان لا مزية له من سائر الاقاويل بان يختص في عقله ويجليه في صدره • وحكي
ايضا عن قوم ان للعالم ان يختار اي قول اراده من اقاويل الصحابة خاصة • وعن اخرين انهم قالوا مثل ذلك في
اقاويل العلماء سائر الاعصار • ونظير المذهب الذي حكاه الجاحظ من انه يعمل بالاشق ما حكي عن بعض اصحاب الشافعي
[illegible] ومنهم من قال ياخذ بالاشق ومنهم من قال ياخذ بالاخف • ومذهب
القياسيين اذا تعارضا ولم يترجح احدهما على الاخر انه ياخذ باحدهما دون الاخر والتمييز بعضها عن بعض بالوجوه
[illegible] عن هذه الجملة لانه يقول بحكم بما يبدو [illegible] تصحيح الاقوال
موسى بن عمران خارج عن هذه الجملة لانه يقول ان الحكم لا يكون الا بان يجعل لرسوله صلى الله عليه ان يفتي بما شا ويثبت
التي حكيناها عن غيره • والمحكي عنه ان اكمال التشريع لا يكون الا بغيره كما نعلم في انبيائه دوني
من الاحكام ما اوجب وقال متى حكم بشي ولم يكن موفقا فالله معصوم عن الخطا فانه تعالى [illegible] ان كان هذا راي عمر
في ذلك حيث ذا المفاداه فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض ما لم يستطع [illegible] عن ذنبه
ولقول العلماء انه لا يجوز ان يستقصر وتبنهم [illegible] صواب وحق وقد حكي في الكتاب عن ابي علي
غير ذلك حيث ذكر الله عز وجل يعتبر علم انه صواب وحق وقد ذكر ذلك احوال العلماء • وهذا اقرب
والاول راي ابي بكر • فاذا لم يكن منه عز وجل [illegible] اقاويل العلماء وقد ذكر ذلك [illegible]
للعوام • فاذا كان للعامي ان يتخير اقاويل العلماء كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه • فلا تثبت الا بوحي
انه يجوز للانبيا ان يحللوا ويحرموا مستندا لا بقوله تعالى كل الطعام [illegible] ان احكام الشرع كلها لا تثبت الا بوحي
من مذهب موسى ولكن رجوعه عن ذلك في مسائل الاجتهاد وكما [illegible] وقوع الاحكام من جهته ماجتهادا ومن موسى
وان كان قد قيل انه حيث قال بما قلناه او لا خالفت مذهبه مذهب موسى لانه اجاز وقوع الاحكام من جهته لا بعد العلم [illegible]
لا يتراعى ذلك وعلى كل حال فهو مرجوع عنه في الوجهين وقد قال ابو هاشم ونصره الشيخ ابو عبد الله وعليه عامة العلماء
اي حنيفة وغيرهم • فاما الشافعي فالاكثر في كلامه فهو هذا القول المختار لكنه قد ذكر في كتاب الرسالة ما اشار فيه الى مذهب
من التوقف على عادته في ذكر الاقوال لانه قال ان النبي صلى الله عليه فيما لم ينص من النصوص لا بد ان يبين بوحي وما ليس هذا حاله
هو ابتدا السنن اختلف فيه الناس فمنهم من قال قد جعل الله تعالى له ذلك لعلمه بانه موفق واللفظ المحكي عنه في ذلك
قوله ان الله تعالى لما من به على نبيه من رسالته وانطق به لسانه من حكمه جعل له ان يسن ما لم ينزل به الكتاب • فقال بعضهم
الناس بما اراك الله • وقوله اراك الله يحتمل ما نزل به الوحي ويحتمل ما الهمه من التوفيق وهذا هو الذي قد مناه في صدر الباب
عن موسى • وقال ومنهم من قال لا يسن الا ولولا اطلع في الكتاب فكانه اشار بذلك الى ان جميع سننه جار مجرى البيان فلا بد فيه من
وحي • ومنهم من قال لا يسن سنة الا عن رسالة الله تعالى وهكذا هذا يعولنا الذي حكيناه عن ابي علي اخرا قال ومنهم من قال القي في روعه
وبين انه اراد بذلك الخاطر الخفي فيفارق الوحي على وجه الجهر فقد صار قوله يحتمل ان يكون لمعنى اذ اتى الله الوحي ويحتمل
لا الهام والتوفيق هو توقف وكذلك ذكره لهذه الاقوال الجزية هذا المجرد فهذه جملة المذاهب • فاما الذي يدل على فساد ما
قالوه فهو ان هذه الشرعيات مصالح لنا والطاف • واما تمييز الواجب ما اليس بواجب لا اختصاص يوجد يقع عليه فاذا
علمه المكلف فلا بد من ان يعرف حال هذه الافعال اما على الجملة او التفصيل لكي يامن فيما يقدم عليه ان يكون مقدما على قبح وهذا
يقتضي ان يبين له حال القول الذي كلف بعضه الا دله ليحسن تكليفه ذلك ابطال قولهم انه قيل له احكم بما شئت فانك
موفق • فان قالوا انه يامن فيما يقدم عليه لانه يعرف قبحها وفسادها لانه قد

قيل له انه لا يختار الا الحق والصلاح وصار هذا القول مدلولا على الفعل على طريق الجملة وآمنا ما قلتم • قيل لو ان
الاختيار لا يجوز ان يكون علما لكون الفعل صلاحا لانه قد يقع من الفاعل اختيار الصلاح ولاختيار الفساد على
سواء فلا يجوز ان يصير اختياره كاشفا عن كون الفعل صلاحا • ويبين صحة ذلك ان الطريقة التي بينا كانت الدلالة
تبطل هذا السؤال لانه يجب ان يعلم قبل الاختيار صحة ما كلف ليحسن منه الاقدام عليه ولو سلمنا لهم ما
قالوه لكان انما ينكشف كون الفعل صلاحا باختياره فاما حاله قبل الاختيار فليس يجوز كونه فسادا وانما ينقطع
على خلافه عند الوقوع وليس يجوز ان يكون المكلف مامورا بالفعل على هذه الطريقة • وبعد فان الاختيار هو ارادة
من شانها ان تتبع الفعل المختار الا ترى انما يدعوا الى الفعل هو الذي يدعوا الى ارادته وما يصرف عنه يصرف عن ارادته
فلو جعلنا حسن الفعل موقوفا على الارادة وانما تحسن الارادة عند ما يكون المراد حسنا ويتعرى عن سائر وجوه القبح
لصار كل واحد من الامرين موقوفا في العلم بحسنه على العلم بحسن صاحبه وهذا محال وبعد فلا شبهة في ان مقدوره من
الارادات ما يقبح وما يحسن اذ لا يمكن ان يقال كل ما يقدر عليه من ذلك فهو حسن واذا كان كذلك فما طريقه الى التمييز بين ما
يحسن من هذه الارادات وبين ما يقبح ليجوز له الاقدام على شيء من ذلك دون غيره وهو انما يقطع بحسن الارادة بعد وقوعها
منه وقبل الوقوع يجوز القبح والحسن على سواء فيصير ما الزمناهم في نفس الفعل يلزمهم في الاختيار وليس لاحد ان يقول فهلا
يطل مثل الكفارات لان الصلاح يتعلق هناك باختيار المكلف في الواجب وواحده هنا اختاره فهلا جاز مثله في مسلتنا وذلك لانه
قد بني هذا السؤال على اصل فاسد فان عندنا ان المكلف قد دل على هذه الصفة الكفارات وعرف انها متساوية في الصلاح
وجعل مخيرا فيها ولسنا نقول ان الواجب احدها لا بعينها وان الوجوب يتعين باختياره فكان يلزمنا هذا السؤال وقد
تقدم ذكر ذلك في صدر الكتاب • فان قال ليس العالم عندكم كالمجتهد فيما لا يجد نصا فيه ثم اي شيء اختاره مما يؤدي اليه اجتهاده
فهو صواب فهلا اجزتم مثله في مسلتنا • قيل له لا بد للمجتهد من دلالة منصوبة في الشرع تنفصل له فساغ ان يكلف
ما يؤديه اليه نظره فيها وليس لمجرد الاختيار في ذلك حظ وانتم لا تراعون هذه الطريقة فافترقت الحال في الموضعين
فان قال فقد يتفق من بعض المكلفين انه لا يختار احدهم الا الكبائر وما ينفر من المعاصي كما تقولون في الملائكة والانبياء عليهم
السلام • واذا جاز ان يتفق بهم الحال في الاختيار على ما ذكرنا فما تنكرون من يكون فيهم من يعرف من حاله انه لا يختار الا ما هو
صلاح • قيل له ليس ما اوردته علينا مما انكرناه بسبيل وذلك لانا منعنا من ان يكلف الجزء الاقدام على شيء والكف عن
غيره الا بعد ان يدل على حاله بدون صفته ولسنا نجيز ان يجري الحال في الانبياء والملائكة عليهم السلام الا على هذه الطريقة
وما انكرتم ان يكون الواحد من العباد بعد وقوعه على ما يلزمه • وبعد علمه بحاله وعلمه لا يختار الا الطريقة المستقيمة
دائما احد الامرين من الاخر • فاما الذي يلزمهم على هذه القاعدة التي ذكروها من انه لا يختار الا ما هو الحق والصواب من وجوه
منها ان يقال لهم فيجب ان تجوزوا ان يعرف الله تعالى من حال امة من الامم انهم لا يصدقون الا من هو نبي دون من هو متنبي فلا يظهر
على الصادق منهما دلالة الاعجاز مع انهم لا يامنون في التصديق بهذا الواحد من ان يكونوا مقدمين على امر قبيح ولكن حيث
يعرف ذلك من حالهم • قيل لهم صدقوا من شئتم فانكم لا تصدقون الا الصادق وهلا جاز ان يكون في العصر السابق قد جرت
الحال هكذا بل يلزم جواز انه لا يبعث الله تعالى الرسول اليهم اصلا ويكلهم الى اختيارهم بان يعرف ذلك
من حالهم بل يكلفهم العقليات ولا ينصب لهم الادلة عليها وهذا يقتضي الغنى عن العقل والادلة • وبعد فلو جاز
ما قالوه في بعض الشرع لجاز في جميعه فكان يجعل الى الرسول ان يشرع الكل فهكذا في العالم

والمجوز للنبي منه والمعقول
بان يعلم من حاله انه لا يختار الا ما هو حق وصواب لين ما منع في البعض هو المانع في البعض الاخر
فهو نسوا والقوم قد منعوا من ذلك واجازوه في فروع الشرع دون اصوله ولا يبطل هذا علينا بجواز الاجتهاد في بعض
الشريعة دون بعض لين القياس والاجتهاد لا بد لهما من اصل يرد اليه لما كان طريق ذلك طريق الدلالة والقوم ليس يراعون
ذلك بل عندهم انه يحكم بما يريد والله الموفق موفقا للصواب وليس من الممتنع ان يوفق للصواب في الجميع • وبعد فلو جاز ان
يتعبد بالحكم بما شاء ويحسن ذلك للوجه الذي قالوه لجاز مثله في الاخبار بان يقال له اخبر عما شئت فانك لا تخبر الا
بالصدق والصواب فيتفق منه الخبر عن الغيوب وعما سيكون في المستقبل من الحوادث ومعلوم انما هذا حاله لا
يقع الا مع العلم وان المقدم على الاخبار من دون ان يحقق يكون مقدما على القبيح ولا يمكنهم ان يرتكبوا جواز الخبر على هذه الطريقة
لانهم انما اجازوه فيما يتصل بالاحكام فقط والذي الزمناهم هو ان يخبر عما يحدث الظاهر وعما كله الناس وادخروه في بيوتهم ومها جاز
ذلك فقد يقدح في اصل النبوات لانها هذا سبيله تجعل معجزة للرسل فان جاز ان يتفق من البعض ذلك ممن ليس صدقه في ادعا النبوة ولا يمكن
ان يقال انا نجوز ما قلناه في الاحكام ونمنع منه في الاخبار لين الفصل بينهما تتعدد الاقسام فلو انه عرف من حاله انه يوفق للصواب في الحكم
فهلا اجازوا ان يعرف من حاله التوفيق للصدق في الاخبار والاخبار البشرية ويصدق فيها فهل يجوز دون منه لك
قيل فاذا اشبهتم ذلك ما الخبر فقد عرف انه يتفق من احدنا الخبر والخبران وفي الاخبار وفي بعض ... على الحد الذي يجب ويتوقع في الخبر
وفي الاحكام الشرعية وهذا يقتضي ان تفصلوا بين القليل والكثير من هذه الترجيحات • قيل له ان على الحد الذي يجب ويتوقع في الكثير
انما ما يجوزه في الحكم ايضا ولكن الذي يمنع منه ان يتعبد الله تعالى بما هذا سبيله وفي ذلك تستوي الاحكام والاخبار لين المكلف في كثير
الجاهلين لا يامن فيما اقدم عليه ان يكون مقدما على قبيح • والتكليف على هذا الحد يقبح بل لا بد من ان يتقرر عند المكلف صفة ما كلف
انه لما وجاما لا يكفي ان يعلم الله تعلى من حاله ما قاله القوم • وهذه العلة لا تفصل بين القليل والكثير وان كان يقبح تكليفه ابدا
والاخبار الكثيرة على وجه الصواب واثباته الاحكام الكثيرة مطابقة للصلاح لوجد ابدا على الاول وهو ما قد عرف بالعادة انه
لا يتفق وجهه طريقه التواتر في الدلالة الا دلة وما يتصل بها من الاسولة وما نورده على القوم من وجوه الالزامات • وهذا واضح
زعمهم لذلك • واحد ما يستدل به في افساد قولهم هو ان اثبات الاحكام مطابقة للصلاح واللطف جار مجرى الافعال المحكمة الا انه لا
لا يتفق ذلك من غير العالم بان يقال له تكلم فانك لا تتكلم الا بالفوايد • ولما احمل العلم بلغة العرب بل لا بد من تقدمه • وهكذا الحال
في سائر الافعال المتسقة ولولا ذلك لبطلت دلالة الفعل المحكم على مفارقة العالم لغيره فاذا صحت هذه الجملة في الحكم من الافعال وكما قد عرفنا
ان ايراد الاحكام على حد يطابق الصلاح لا بد فيه ايضا من علم فلو جوزنا وقوعه انفاقا بان نعلم من حاله ما قالوه لجاز مثله في الفعل المحكم
ولصح ما تقوله الجبرية من كون القدرة موجبة ووقوع الفعل عن الالات والعلوم وغيرهما ومتى قالوا بذلك ان دل فانما يدل على ان
الكثير من الاحكام لا يقع اتفاقا فهلا اجزتم في القليل كان البشر من الكتابة يقع ويتوعد ممن ليس بعالم • قيل لهم اذا كان التكليف على
هذا الحد في الافعال المحكمة يقبح ما لم يكن العلم حاصلا فكذلك يقبح التكليف اذا لم يعرف المكلف صفة ما كلف على حد ان تفصيل بان يقال
احتر ما لك الا تختار الا الصلاح وافترانها لا يمنع من الوجه الذي ذكرناه • واحد ما يدل على ذلك انه لو جاز ان يعلم من حال الرسول والعالم
وهذا امر دود بالاجماع وقد ادى اليه قولهم بجب بطلانه ولا يمكنهم ان يقولوا اذا كان نبيا او عالما انا قلنا ما لم يات من غيره
لانه ليس لكونه نبيا وعالما تعلق بما يتفق منه بالصواب او غيره وانما يتعلق بكونه نبيا ما يؤديه عن الله تعالى من دحي
ويتعلق بكونه عالما ما يقوله عن دلالة وليس يراعى القوم ذلك ولا يمكنهم ان يقولوا ان الله جعل ذلك تعظيما للعالم
والرسول لانه قد يوجد في العوام ان يرجع الرفع ودهد يستحق به ذلك التعظيم

فهلا اجازوا ما الزمناهم • وبعد فليس هذا مما يصلح ان يجعل حجة على العمل • وليس ينقلب علينا اذا فرقنا بين العالم والعامي في جواز ان
يجتهد احدهما دون الاخر وذلك لانا انما فصلنا بينهما من حيث احتجنا في الاجتهاد الى امور قد عدمها العامي وحصل للعالم
وهو المعرفة بالاصول التي منها يستنبط الحكم في هذه الحادثة • ومن خالفنا قال علينا الاتفاق فقط وهذا في العامي والعالم
سوا فصارت هذه الادلة داله على فساد كل قول يخالف قولنا في هذا الباب فسوا • قيل بان للعالم ان يحكم بما شا او للرسول ان
يتعبد بما اراد ويجوز له ان يحلل ويحرم فاما الوجوه التي يتعلق بها من ينصر ذلك المذهب فانما نذكرها ونجيب عنها • فمنها قولهم
انه من حكم المكلف ان يكون قد نصب له الدليل على معرفة ما كلف به لا فرق بين ان يكون دليلا على وجه الجملة وبين ان يكون دليلا على
وجه التفصيل ومعلوم انه اذا قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقد دل على وجه الجملة وغير ممتنع ان تختلف الحال في
المصالح فتارة تتعلق الصلاح بالدلالة على وجه التفصيل واخرى على طريق الجملة فيجب ان لا يكون مما ذكرناه مانع • والجواب انما
قد تقدم من انه اذا لم يعرف صفة ما كلف قبح منه الاقدام عليه لتجويزه ان يكون مقدما على قبيح وهذا التجويز انما يرتفع عند وقوع
الفعل من حكم المكلف ان يعلم ما ذكرناه قبل وجود الفعل من جهته ثم يلزمهم على هذه القضية تجويز ان يتعبد الله تعالى بما ابتدا جميع
الشرائع بان يعلم انه موفق في الكل للصواب ويلزم تجويز ان ~~يتعبد الله تعالى~~ يكلف في الاخبار عن المغيبات بان يعلم من حاله ما ذكرناه
وكل هذا قد استقصيناه • ومنها قولهم ان هذه السنن مضافة الى الرسول صلى الله عليه وحقيقة هذه الاضافة تقتضي انه الذي
شرعها دون ان يكون عن وحي من جهة الله سبحانه • والجواب ان هذه الاضافة ~~تقتضي انه الذي~~ [illegible] على انها معروفة من جهته ولهذا لا يمتنع بهذا
اللفظ النوافل دون الفرائض لان معناه ما ادام فعله ثم ان الاضافة هي على ما ادعوه وهو نظير اضافة بعض الشريعة الى المجتهدين وان
كانوا انما كانوا عن دلالة شرعية ولو لما عرف من جهتهم ثبتت هذه الاضافة وبعد فعلم دليل منهم ان يكون جميع الشرع مما اسند الى الرسول
صلى الله عليه مؤدى قبل بعثه هذه الاضافة في الجميع الا ترى انه تعالى في الكل انه شرعه ولا تفترق الحال في ذلك بين الاصول والفروع
وعندهم ان الفروع هي التي يصح فيها هذا الحكم دون الاصول • وبعد فان ما يقوله العالم على ما يقدره والذي عندهم مضاف الى الشرع
الرسول صلى الله عليه لا شرع بهذا العالم فهلا اذا كان عندهم انما ياتي به الرسول هو الذي يضاف اليه ان يضيفوا ذلك الى العالم الا الى
الرسول • فان قالوا انما يضيفه الى الرسول لان اصول الشريعة من جهته تعلم • قيل لهم واي تاثير للاصول في ذلك مع ان عندكم انه ليس
يحكم الا بما يريده دون ان يرده الى الاصول فكون الاصول من جهته وان لا يكون سوا • ومنها قولهم ان التعبد قد جاز بما طريقه غالب
الظن فكذلك لا يمتنع التعبد بما يريده اذا علم من حاله انه لا يختار الا الصلاح • والجواب انه اذا دل على حسن الاجتهاد كان محمد بن ابيها
للدلالة وغير ممتنع ان يلزم الفعل عند غالب الظن كما يلزم عند العلم على كل حال فالفعل الذي قد كلف معلوم له قبل ايقاعه فقد
امن اقدامه على خطا قبيح • ومنها قولهم ان النبي صلى الله عليه حيث حرم مكة قال لا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها فقال العباس
الا الاذخر فقال الا الاذخر فاباحه متابعة له من دون ان يؤول وحي عليه في ذلك وليس يكون هذا الا على ما يقوله من انه يشرع باختياره
وكذلك فقد روي عنه صلى الله عليه انه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فاضاف العفو الى نفسه وظاهر هذا يقتضي انه قاله لا عن وحي
وهكذا روي عنه حين سئل عن الحج العام هذا ام لكل عام قال لا ولو قلت نعم لوجبت فابان بذلك ان لو اذا يوجب بقوله نعم وقال صلى الله عليه
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل طهور وفي بعض الاخبار لولا اني خشيت ان يفرض السواك لاستكت في كل صلوة • وفي
كل هذه الاخبار دلالة على صحة ما نقوله • والجواب ان هذه الجملة كلها من اخبار الاحاد وان كان مع ذلك تحتمل على وجه
يوافق الدلالة فقوله في خبر العباس قد كان في نفس النبي صلى الله عليه ان يستثني الاذخر فسبقه العباس بالقول والاستثنا
كان يجوز ان يكون قد اوحى الله اليه ان يستثنى به وسبق ذلك انما انه لو لم يكن كلامه الاول قد نسخ الا على ذلك لجاز اذا كان من بعد الا الاذخر قد اباح عين ما
حظره وهذا يقتضي قبح احد الامرين من الحظر او الاباحة • ويقتضي ايضا البدا • ولين اجاز القوم على

الرسول عليه السلام البدا فليس يجوزون عليه ان يحل بغير الصواب • وقد بينا انه يجب ان يكون اما الحظر او الاباحة قبيحا وبهذه الجملة
يبطل قولهم انه انما قال ذلك بعد ساعة لانه لا بد من ضرب من الانفصال ليصح الكلام • وما اجاب به عن ذلك هو انه لا يمتنع ان
يكون قد اوحي اليه ان العباس ان قال الا الاذخر فقد تغير الصلاح وابيح ما كان محظورا والا بقي الحظر في الكل وعلى هذه الطريقة يبطل ما
قلناه ما قاله القوم لانا قد علقنا الفعل والقوم لم يرجعوا الى فعل معين • ويبين سقوط تعلقهم بذلك انه ليس من قول موسى ان
قد امر الرسول ان يقترحوا عليه الاحكام وان كانوا يقولون للرسول ان يبتدي بما شاء • واما قوله عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق
فقد يحتمل ان يكون عن وحي كما يحتمل خلافه فلا تعلق لهم بالظاهر لانه اذا كان هو الذي يؤدي عن الله جل وعز جاز ان يختص بهذه
الاضافة • ويبين لكم صحة ما قلناه انه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل لما قد علم من الله لاستقامة الكلام • واما في حديث الحج فالوجه
اني لو قلت نعم كنت لا اقوله الا عن وحي فيجب لاجله • وكذلك في حديث السواك انه كان لا يامر الا بوحي من جهة الله تعالى فيصير
واجبا • وهكذا في الخبر الثاني لانه ليس يمتنع ان يكون الصلاح انه صلى الله عليه متى فعل ذلك على وجه الندب صار فرضا على
امته في كل صلوة ولكنه يبقى على وجه الندب • قالوا قد روي ان موسى عليه السلام اثبت احكام التوراة من جهته الا ما انزل عليه من العشر
ايات فيجب في ذلك دلالة على ان للرسول ان يثبت السنن ويشرع الشرائع • والجواب انه ليس يمكن القطع على ما رووه ولو صح لم يكن فيه الا
انه انزل عليه في الالواح دون غيره كما نقول مثله في كل صلوة وما عدا ما انزل عليه كما
انزلت السنن على نبينا عليه السلام • قالوا فالجائز ان تكون العشر ايات كالقرآن الذي انزل على نبينا عليهما السلام وما عداه
ثبت له بالوحي من الله تعالى ومن الجائز ان يكون الفرق بين البعض والبعض انه يتعبد بتلاوة ما انزل عليه في الالواح دون غيره كما نقول مثله
في القرآن • قالوا قد قال تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فبين انه حرم على نفسه بعض الاشيا
والجواب انه ليس فيه ان تحريمه كان من ذي قبل وقد يحتمل ان يكون فعله عن اجتهاد فهو اين انه حرم ذلك امر او فيه الخلاف قالوا اذا
كان للعامي ان ياخذ باي قول من اقاويل العلما كان فالعالم بان يختار ماشا من الاقوال اولى • والجواب ان العامي قد كلفنا الرجوع
الى العلما ونصب له على ذلك دلالة تضمن لنا الفرق بين ما كلف وبين ما لم يكلف فلم يعن في ذلك عاملا بمجرد اختياره • وبعد فلا بد له من
مرتب من الاجتهاد في حال العلما الذين يستفتيهم ويرجع الى قولهم فاذا ايهم جميع اذا استوى عنده الكل صار في حكم المخير كما نقول
في العالم اذا تساوت عنده وجوه الاجتهاد يبطل تشبيه ذلك بما قالوه • ومما احتجوا به القوم مسلكهم على ان الكفارات يقف الصلاح فيها
على الاختيار وقد تقدم الجواب عنه • ومما قالوا قد كانت الصحابة تقول بالراي وهذا يقتضي انهم قالوا بما قالوه لا عن دليل الا انهم
لو قالوا انه لا بد من دلالة لما اضافوه الى الراي • وبعد فانهم كانوا يعدلون من قول الى قول وما صدر عن دلالة لا يجوز فيه ذلك • وبعد فقد قالوا
فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا فمني ومن الشيطان وهذا يقتضي انهم قالوا ذلك بحسبنا ولا بد من نظر في الدلالة وبذل المجهود
لا يجوز على نفسه الخطا وبعد فلو كانوا قد قالوا بما قالوا عن استدلال واجتهاد لنقلت عنهم الامارات وطرق التعليل وغير ذلك وهذا
مفقود فعلم ان هذا يقتضي صحة ما نقوله • والجواب انا قد بينا ان معنى الراي هو الاجتهاد وليس ما اجازوه من الاجتهاد دليل قالوا انهم
يفتون باول خاطر خطر لهم وهذا يدفع لفظ الراي • واما عدولهم من راي الى راي فلاجل ان ذلك كونه دليلا مشروط بقوة الظن فاذا
ترجح عنده بعض الوجوه على بعض كان المصير اليه اولى فلهذا تغيرت اراؤهم وحكي عن الواحد منهم قول يخالف لما كان يقوله وقولهم
ان كان خطا فمني اذا اداه اجتهاده الى الخطا عن النص لانهم كانوا يجوزون فيما اجتهدوا فيه ان يكون هناك نص خلافه لم يبلغهم وعلى ان
هذا ينقلب عليهم لان عندهم ان ما قالوه باول خاطر لا يكون خطا فكيف قالوا وان لم يكن خطا فمني • واما وجوب نقل الامارات عنهم
فلا وجه له لان اجماعهم بعض عن الوجه الذي لاجله اجمعوا هذا والكثير من ذلك قد نقل عنهم كما قالوه في مسئلة الجد وغيرها وهذا
يبعد بصير وجه في ان خطاب قول موسى لانهم لو كانوا قد قالوا بذلك حدسا لما ذكروا الوجه في هذا الباب • فاما ما حكيناه عنه
من ان ما اثبته الرسول صلى الله عليه فهو معصوم فيه موفق • فما ليس هذا حاله فان الله تعالى يخيره
فليس يدل الا على ان ما لم يرد عن الله تعالى على وجه فيه تغيير فهو حق

فاما الذي لعله رجع فيه الى الوحي او قاله على ما عرض له وما قاله ليس يدل على هذا الموضع
ولكن موضع الخلاف انه يجب ان ياخذ بالاشق فيما فقط لانه وان لم يكن بد فيما يكلف المرء من مشقة فليس كل شاق حسنا
حكيناه عن بعضهم انه يجب ان ياخذ بالاشق ولا بد من ان يكون حسنه لامر سوى المشقة وعلى هذا الحد ذم سبحانه النصارى يكلفون من المشاق ازيد مما يتعاطاه غيرهم
ولم يدل ذلك على انهم محقون ومتى قالوا اذا كان الكلفوا انا لم يصح ان يكون العقل في تكلف الا الاشق فهو انما لا اشكره ولكن من
اين ان المشقة فقط دلالة الحسن والصلاح وقوله صلى الله عليه الحق ثقيل ليس فيه ان الكل ثقيل حق وانما يقتضي ذلك ان ما
كان حقا فهو بهذه الصفة فهو كما نقول الواجب حسن فلا يقتضي ذلك ان كل حسن واجب • وابعد من هذه المقالة قول من
قال احمل على القلب واجلا في الصدر هو الحق لانهم ان رجعوا بذلك الى الشهوة فهو عكس الواجب لان من شان
ما يتعلق به التكليف ان يكون الى النفار اقرب ومتى لم يريدوا ذلك فلا بد من ان يفيدوا به ما هو اصوب في العقل فينبغي ان نعرف
كونه بهذه الصفة فثبت بهذه الجملة الكلام على اصناف المخالفين في هذه المسئلة وبالله التوفيق

باب في جواز ورود التعبد بالقياس

ذهب عامة الفقهاء والمتكلمين الى ان التعبد
بالقياس جائز بل هو ثابت وهو معدود في ادلة الشرع وهذا قول مشايخنا • وذهب قوم الى نفي القياس وابوا ثبوت
التعبد به وهذا مذهب النظام والجعفرين وجملة اهل الظاهر وهو قول الامامية ثم افترقت نفاة القياس فرقتين
فمنهم من قال ان التعبد به لا يجوز من جهة العقل وفيهم من منع منه لا لمنع العقل منه ولكن لوجوه اخر فالاول هو طريقة
النهرواني لانه زعم ان اصول الشرعيات لما تعذر الوقوف عليها من جهة القياس فكذلك فروعها وقال انما يعرف بطريق
الاستواء جليه وخفيه كالمدركات وكالعقليات • وفيهم من لم يجعل ذلك من جهة العقل ولكنه ذكر وجوها من المنع منه
فقالوا فمنهم من قال انما يمتنع التعبد بالقياس لامر يرجع الى وضع الشريعة وذلك لانها مفرقة على وجه يتعذر فيه
القياس ولو لم يكن على هذا الحد لما امتنع القياس • وهذه طريقة النظام • وحكى اصحاب الحديث عن جعفر بن محمد عليه السلام
انه ذكر ذلك لابي حنيفة حيث تكلم في القياس وان النظام وغيره انما اخذوا عنه • وصورة ذلك ان القياس يوجب
التسوية بين المتفقين والتفرقة بين المختلفين والشرع وارد في التفريق بين المتماثلين والتوفيق بين المختلفين الا ترى انه
اوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة مع ان منافاة الحيض للصلاة اقوى من
منافاته للصيام وبنا فيها ان بل المراة فضا الصوم دون الصلاة • وكذلك فان الاهد
الحيض منع من الصلاة والصيام • وكذلك فان المسافر يترخص في ترك العصر وما يتوكد بالفجر لا يانف في حال الاقامة
الحسناء كالحرة الحسناء فقد فند الشرع ما باحة النظر الى محاسن الامة ومنع من ذلك في الحرة وان كانت تشوقا فضلا عن الحسناء
وقد تستوي ايضا بين الشوهاء والحسناء القاهرة الحايز مع ان الشهوة تختلف فيهما • وكذلك فان الاستمتاع بوجه الوحدة اكثر
من الاستمتاع بشعرها ثم النظر الى شعرها لا يجوز وتعد عورة دون وجهها • وكذلك فان الولد والمني انظف من البول
والغايط ويجب لاجلهما الغسل ويجب لخروج البول والغايط الطهارة • وفرق ايضا بين دم الحيض ودم الاستحاضة في
وجوب الغسل • فاذا تقررت هذه الجملة تعذر القياس لهذه العلة لا لان العقل يمنع منه • وفيهم من يقول ليس الذي منع
من التعبد بالقياس هذه الطريقة ولكن القياس يقتضي غالب الظن ولا يجوز التعبد بالظن دون العلم لان الظن يخطئ ويصيب
فلا ينبغي للتعبد بذلك وهذه طريقة داود واصحابه • وفيهم من يقول انما لم يجز لان المكلف لا يجوز ان يقتصر على
ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما • فاذا امكن النص على هذه الاحكام لم يجز التعبد بالقياس وهذه طريقة

العقل وهو قول بعض الداودية • وفيهم من يقول انما لا يجوز التعبد بالقياس لانه يؤدي الى احكام متضادة متنافية
لان بعض الاقيسة يقتضي حلالا وبعضها حراما فلا يكون احدهما احق من الاخر فيجب اطراحهما او القول بهما على
تضادهما • وهذه طريقة بعض من خالف في التعبد بالقياس وربما الزمنا بهذا الجنس من زعم انه ليس كل مجتهد مصيبا
على ما نحكيه فيما بعد ويقول بان الحق في واحد من مسائل الاجتهاد • فهؤلاء كلهم ليسوا يحيلون ان تعرف الاحكام
من جهة القياس ولكنهم يذكرون هذه الوجوه من الموانع • والنهرواني يذكر ما يدل على امتناع تعرف الاحكام بالقياس
ولكنه ما ورد الشرع به ولا بد فيما هذا سبيله من ورود شرع دال عليه • وربما كان منهم من يقول بل الشرع منع
من ثبوته • وربما ادعوا ان هناك نصوصا اغنت عن القياس وهؤلاء منعوا من اثبات التعبد بالقياس لا للوجوه
التي قدمناها ولكن وافقوا الاولين في الحكم • والمقصد بهذا الباب هو الكلام على من لا يجوزه • ويشتمل في
هذا الباب الثاني على ان من قال بان الجواز حاصل ولكن لا دليل او هناك مانع من الشرع او نصوص معينة • فهذه طريقة
الخلاف في هذا الباب • وقد يمكن حصر الخلاف فيه على وجه اخر وهو انه انما يمنع منه لامر يرجع الى القياس • واما ان
يمنع لامر يرجع الى غيره ان يقال ان موضوع الشرع قد ترتب على حد لا يستقيم القياس فيه على ما ادعاه عن
النظام • وقد قدمنا في الكتاب مقدمة ليجعلها ذريعة الى جواز التعبد بالقياس فقال اذا كلف الله تعالى الفعل فلا بد من ان يعرف المكلف
صفة الفعل اذا امكن او صفة تشبه اذا لم يمكن على ما نقوله في المرشد واما وجب هذا لكيلا يكون العبد مكلفا الا الاقدام على ما لا يامن
كونه قبيحا فاذا وجب ان يبين للمكلف صفة ما كلف او صفة شبيه فالبيان قد يكون بخلو العلم الضروري وهذا اعلى وجوهه وقد
يكون بان ينصب له دلالة يستدل بها وهي طريق الاول وقد يكون بان ينصب له امارة تقتضي غالب الظن ويعرف وجوب العمل عند
ما يغلب في ظنه كما ثبت في كثير من العقليات والشرعيات وما يكون في ذلك عمل بالظن فان وجوب العمل معلوم وهكذا
الا ترى انه اذا غلب في ظنه ان في الطريق سبعا علم وجوب التحرز فلهذا العلم الاخرى في العقليات وهكذا في الغائب عن الكعبة
وانما يكون الظن طريقا الى الحكم على كل حال معلوما فقد صار الحكم على كل حال معلوما الا ان الظن فيه مدخل الا انه يلقيه
شرائط الاحكام • وانما يكون الظن طريقا الى وجوب التحرز منه فقد صار الحكم الا ولظن فيه مدخل ولا ولا اشي من التكليف
من سلوكه كما لو علم ذلك لوجب لعلم وجوب النظر في معرفة الله تعالى موقوف على الخوف
اذا اجتهد • وفي الحاكم اذا عمل بشهادة من يظن صدقه ولو ما شاكل ذلك بل لا شيء من التكليف الا وللظن فيه مدخل
فاما الحكم قيام العلم مقامه وربما قام احدهما مقام الاخر لانه لو عرف استحقاق العقاب من جهته تعالى لا يستغني عن النظر في
الذي هو ظن مخصوص ولا يجوز ان يحمل العلم بدله لانه لو حصل له ذلك لا يستغني عن ان يتكلف الاستدلال عليه ثم لا
طريق معرفته فان العلم بذلك فرع على العلم بالله واوصافه • ولو حصل له ذلك لا يستغني عن ان يتكلف الاستدلال عليه ثم لا
بصير والحال هذه وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى مظنونا مما يقطع بوجوبه وما يقوم الظن مقام العلم والعلم
لو جهل التام مقامه ايضا هو كل ما يتصل بالمنافع ودفع المضار في المعاش والمعاملات واحوال الدنيا وفي وجوب دفع
الوديعة لانه لا فرق بين ان يظن المطالبة من صاحبها ويعرفها ويقطع بها • وانا يفترقان من وجه واحد وهو انه اذا قطع على
النفع ودفع الضرر كان وجه الحسن والوجوب نفس ذلك النفع واندفاع الضرر • واذا ظن فوجه الحسن هو الظن لانه لا يتيقن
الذي يجوز اصلا من نفسه دون نفس المظنون الذي يكون منه على شك وجوز • فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا اذا امكن انه يعرف
المرء وجوب الشيء عليه بالمعرفة الضرورية والمكتسبة او بنصب امارة تقتضي غالب الظن فينبغي ان يجوز ان يكلفه الله تعالى
فيس هذا النص في المعلوم او المظنون اذا كان معللا وان لم يعين معللا مطابقة وكانت هناك علة معلومة او
مظنونة فقيسه عليه حتى اذا غلب في ظنه ان تحريم الزبيب البر
او مظنونة

لكونه مكلفا فيعتبر غيره عليه وإن غلب في ظنه أن تحريم الخمر لأجل الإسكار فيقيس كل مسكر عليه بناء على هذا الذي بيناه من أن المصلحة الشرعية
لا تخرج من أن تكون العلة معلومة أو موهومة ما دام الأوصاف التي ولذا التعبد بالقياس صار المكلف مزاح العلة ممكنا من
معرفة ما كلف وإذا صار بهذا الطريق ممكنا مما ذكرناه فغير ممتنع أن يكون صلاحه في بعض ما كلف متعلقا بالمعرفة الضرورية
وفي بعض بغير ذلك من الطرق التي بيناها فيجب أن يبطل قول من منع من جواز التعبد بالقياس كما يبطل قول من يقصر تكليف المكلف على ما ينطق
به الكتاب دون السنة وقول من قال إنما يكلف ما قد عرفه باضطرار دون ما عرفه بالاستدلال ومتى قال القائل ليس ها هنا أمارات
يتعلق الأحكام بها على ما ثبت من أمارات الأرباح في النفع والضرر فالكلام بيننا وبينه في إثبات التعبد بالقياس لا في جوازه وإنما نتكلم
الآن في هذا الفصل من الخلاف ولا معتبر بكون أمارات الشرع مما طريقه العادات كما ثبت مثله في أمارات العقل لأن الغرض
هو حصول غالب الظن وهذا ذلك غير مقصور على ما قالوه وأحد ما يدل على جواز التعبد بالقياس هو أن التعبد قد ورد بالعمل
على الظن في العقليات على ما تقدم ذكره وقد ورد التعبد بالشك الذي هو أضعف حالا من الظن على ما مضى في أول الكتاب وإذا
كانت هذه الطريقة سائغة في العقليات فيجب أن تكون في الشرعيات أجوز وفي كلا الطريقين لا يكون الحكم مظنونا ولا وجه الحكم
مظنونا وإنما دخل الظن في طريقه وإنما أوردنا بهذا الكلام أنه كما لا بد من أن يعلم الوجوب لا بد من أن يعلم وجه الوجوب
إما على جملة أو تفصيل وأنه كما لا يوجب أن نعرف أن ذلك هو الوجه إلا عند ما [illegible] فلا يمتنع أن يظن أن ذلك يترجح في قولنا
لا بأن نجعل الطريق [illegible] لهذا العلم على ما تقدم ذكره فثبت أن التعبد الشرعي على هذه القضية يجوز كما يجوز التعبد العقلي وهما
يدل على ذلك أن كثيرا من أحكام الشرع قد تعبدنا فيه بالاجتهاد وغالب الظن نحو التوجه إلى القبلة عند الغيبة وتقدير
نفقة الموسر والمعسر ومهر المثل ومتعة المطلقات وتعديل الشهود وتولية القضاة والأمراء وأروش
الجنايات وقيم المتلفات إلى ما شاكل ذلك ولا بد من أن يسلم ورود التعبد في ذلك بطريقة الاجتهاد فإذا جاز هذا في بعض
الشرعيات فكذلك في البعض الآخر لأنه لو كان هناك ما يمنع مما قلناه لكان ما أوردوه من الوجوه وهي باطلة بما ذكرناه
فهذه الجملة تدل على صحة التعبد بالقياس وقد تعلق القوم في المنع من جواز ورود التعبد بالقياس بوجوه منها قولهم لو صح
التعبد بالقياس في فروع الشرع لصح أن يتعبد في أصوله حتى يثبتها بالقياس وجمعوا بين الأمرين من حيث اشتركا الأصول
والفروع في كونها مصالح وألطافا ولو جاز إثبات شيء من ذلك لا بالنص لجاز في الجميع والجواب أن هذا إنما يجب إثبات
ما هو أصول لأن بالقياس ما تكون هناك أصول أخر تقاس عليها إذ لا بد في القياس من أصل فلو قدرنا أن النص قد ورد بتحريم
التفاضل في الأرز وعرفنا العلة لصح أن نقيس البر عليه فيصير فرعا بعد أن كان أصلا وما هو أصل قد ثبت بالقياس فإن كان
[illegible] فإذا قلتم بالقياس في موضع منصوص [illegible] فتقولوا بإثباته
[illegible] إثبات الأصول بالقياس ولا شيء يقاس عليه فكأنه [illegible] وإثبات البعض
يزيد بقولهم حجة إثبات [illegible] وهذا خلف من الكلام فيجب أنه لا يمتنع إثبات بعض الشرعيات بالنصوص وإثبات البعض
بموضع آخر وإن كان لا يمكن [illegible] من ذلك في البعض أيضا كما أنه قد صح وقوع الخرفة
الأخر بالقياس عليها ولا يجب [illegible] ثبات الكل عليها بطريق واحد [illegible] ذلك في كل كذب فهكذا الحال
في قبح الكذب دون بعض ولم يمكن لأحد أن يقول لو كان قبح بعض الكذب معلوما بدلالة لجاز [illegible] أصولها بهذا الطريق
في مسائلنا لم يشكل ذلك عليهم بالمواضع التي بينا أنا متعبدون فيها بالفروع وعملنا بالاجتهاد ولم يصح أن يثبت أصل القبلة بالاجتهاد وكذلك فنفقة
لأن أصل القبلة عند اشتباه جهتها بالفروع قبلها إلى الاجتهاد والتحري ولم يصح أن يثبت بالاجتهاد وأصله يثبت لا بهذا الوجه
الموسر والمعسر وقيم المتلفات وأرش الجنايات وما شاكل ذلك كله يثبت بالاجتهاد وإن جاز أن تثبت مصالحنا بالقياس
وهذا واضح بحمد الله ومنها قولهم لو جاز أن تثبت مصالحنا بالقياس فيما كان لا يجوز أن
فيما جاز مثله في فروع الشرع وأصوله في المستقبل قياسا فلما كان يثبت الخبر عن الأمور التي تحدث في المستقبل
مع أن من شأنها أن تكون معلومة لجاز أن [illegible] فكذلك في إثبات هذه الأحكام
نتعبد بالأخبار لا مع اليقين والقطع

وإنما اجمعوا بين الأمرين بأن قالوا إن إثبات هذه الأحكام يجري مجرى الخبر وظن
~~جاري مجرى الخبر~~ يجب أن يرجع إلى النص [illegible] فهلا جاز أن يثبت الخبر عن أن زيدا في الدار
جاز أن يثبت حكم الأرز بالقياس على البر فيحرم التفاضل [illegible] ولشيوخنا في الجواب عن ذلك طريقان أحدهما ما حكاه شيخنا
لكون عمرو فيها وإذا لم يصح هذا في الخبر فكذا فيما قلتموه
عن الشيخين وقد ذكره الشيخ أبو عبد الله أيضا في بعض الفصول وهو أن نفصل بين الأخبار وبين إثبات هذه الأحكام الشرعية بأنا
وتجويزه ذلك أنه قد صح في هذه الشرعيات أنها ألطاف لنا ومصالح وما جرى هذا المجرى من أفعالنا فهو جار مجرى التحرز
من الضرر كما أن ما كان من فعل الله تعالى فهو بمنزلة إزاحة العلة وقد تقرر في العقل أن ما يتصل بالمنافع ودفع المضار فالظن
فيه يقوم مقام العلم فيجب أن نتعبد بالظنون في هذه الشرعيات وأما الخبر فإنما يحسن لكونه صدقا وسوف يعرض
من الأغراض فيه وانتفاء وجوه القبح عنه ويقبح لكونه كذبا فقط فكل خبر لم يأمن فيه أن لا يكون مخبره على ما هو به فقد جوز
فيه وجها من وجوه القبح والتجويز في مثل ذلك كالقطع فصار لا مدخل للظن في حسن الأخبار وله مدخل فيما يتصل بالمنافع
ودفع المضار وفيما يتغير من حسن إلى قبح لمصادفة الضرر أو لمفارقة النفع فتفارق أحد الأمرين الآخر والطريقة الثانية ما
أجازه شيخنا أبو عبد الله والبلخي [illegible] في الكتاب لكن تجويزنا لا يجب أن يكون على هذا الوجه الذي نذكره وهو أن نقول إنا نجيز
ذلك معارضا للمسلمين في القياس لو صح أن يكون ها هنا أمارة تقتضي كون زيد في الدار لوجب مخصوص فقال لنا متى عرفتم أنه
إنما كان زيد في الدار لكيت وكيت وعرفتم مثل هذا الوجه في عمرو فاحكموا بأنه أيضا في الدار ولو حصل لنا العلم على هذا الحد
متعبدون بالتعبد به لكنا نجوز [illegible] وكنا نأمن في خبرنا أن يكون كذبا كما نأمن إذا
عرفنا أن البر إنما حرم التفاضل فيه لكونه مكيلا وقيل لنا قيسوا على ذلك أن نكون مقدمين على ما لا نأمن كونه قبيحا فأما إذا كان
السائل يلزمنا إلا إذا حكمنا أن زيدا في الدار أن نخبر أن عمرا أيضا في الدار من دون وجه يجمعهما فكأنه يقول إذا حكمتم بعد
القياس في موضع ممكن فاحكموا بحسنه في الموضع الذي يتعذر وهذا ظاهر السقوط وإنما أجزنا هذا التجويز لأن الذي قاله
من الكتاب إذ اقتصر على الله تعالى لو نصب أمارة تجري مجرى نصه على أن زيدا في الدار لجاز أن نتعبد بالأخبار عن أنه في الدار
كما نقول مثله في الأحكام ولكن هذا يوجب جواز الإخبار عن الشيء بغالب الظن وإن يكون المخبر مقدما على ما لا يأمن معه من أن
يكون كاذبا فالذي حررناه أصح وأولى ثم نقلب هذه الشبهة عليهم لأنهم قد قبلوا أخبار الآحاد ويتعلقون
بها ويثبتون لا جلها الأحكام الشرعية فيلزمهم لأجل تجويز العمل بها أن يقطع على أن الرسول عليه السلام قد قال بذلك وكذلك فإن
الحاكم يلزمه الحكم بشهادة الشهود ثم لا يجب أن يقطع على صدقهم فيما شهدوا به ومنها أن ذلك باب يبطل بين الخبر وبين الحكم كذلك
قولنا في العمل بالقياس وامتناعنا من أخبار ومنها قولهم إن هذه المصالح لا يتوقف على ما بيناه من أن الأصل هو الخبر الوارد في
لا بد في القياس من ذلك فيجب إذا لا يصح إثباتها إلا بالنص والجواب أنه لا يتوقف هذه المصالح الشرعية هي مصالح ولهذا نجد الوقوف على مصالحنا النظر والاستدلال
تحريم الربا في البر وغيره لكن النص في دلالة على ما يدل عليه مختلف فربما دل بنفسه وربما دل مع قرينة وربما يستنبط منه
والكل لا يخرج من أن يعلم بالنص فبطل ما ظنوه إنا إذا استنبطنا من الشرعيات التي تتعلق صلاحنا بها بغير النص وبعد فليس يخلو هذا
القائل من أحد أمرين إما أن يريد بقوله أن الشرعيات لا تعرف بالاستدلال لأجل أنها كانت مصالح أنه يتبين منا أن نعرف فيها من دون أن
نظر ما واستدل لنا على المعارف التي لا بد منها فهذا مما قد عرف فساده وأما أن يقول أنه مع هذا الاستدلال لا نحتاج إلى أمر
متجدد لم يعرف بهذه النصوص الشرعيات التي هي مصالحنا فنعتد بأن مع هذه النصوص وثبوت الأمارات وورود التعبد
بالقياس لا نحتاج إلى الأمر الزائد في إجراء الأصل على الفرع وإنما يفترقان من وجه آخر وهو أن ما أبناه الظاهر عنه
بنفسه لا نحتاج فيه إلى تجديد النظر وما يعرف بالقياس يمكن من حيث وضع أمره على غالب الظن ومن حكمه أن
يختلف بالأوقات لم يمتنع أن يؤمر بتجديد النظر في كل حال ومنها

قولهم ان القياس فعلنا ولا يصح في فعلنا ان يكون وصلة الى معرفة الشرائع والمصالح وهذا يدل على ان التعبد به
لا يجوز والجواب انا نعرف مراد الله جل وعز بخطابه ايانا لكن معرفتنا بما اراده منا تختلف بهذا النص
تختلف فقد يكون بمجرد الظاهر وقد يكون بنظر يتقدم من الاستنباط والنظر ولا يكون على كل حال فعلنا دليلا
لنا وجرى ذلك مجرى نظرنا في الظاهر وفكره في النصوص ثم لا يكون فعله دليلا على الاحكام ولكنه لا نتوصل الى مراد
الله تعالى الا بهذه الطريقة فكذلك الحال فيما نقوله ولا يمكن ان يقال فالظن الذي به يتعلق عندكم الشرع عبادات هو
فعلكم فصار فعلكم دلالة على المصالح لانه وان كان فعلا لنا فهو من حيث تعلق بامر نصبه الله جل وعز وجل محل
فعله وصار بمنزلة ما قدر في عقولنا انا اذا خفنا من سلوك الطريق ضررا وجب علينا الامتناع وان
كان الخوف ظنا مخصوصا وهو من فعلنا لا يجوز ان يكشف عن كون الفعل صلاحا فقلنا ما المانع من ان يرد التعبد
بان عند ثبوت بعض الامارات يجب اثبات الاحكام بطريقة القياس كما جاز مثله في العقليات لم يجدوا الى دفعه سبيلا
وبين مجيء ذلك انه فعل الرسول صلى الله عليه قد كشف عن مراد الله تعالى وكذلك فعل الامة يجب ان يقف على جعل
الشرع اياه دليلا الا ان يرجع فيه الى الاستبعاد لكافة بيان الدلالة على التحقيق هي النص وانه قد اراد تعالى منا
بذلك الحكم الذي استنبطناه بالقياس فان قيل كيف يكون تعالى قد اراد بالنص ما نستخرج بالقياس ولو كان قد اراده
تعالى لكان انما يريد واحدا اما دل الاجتهاد وا القياس عليه دون الامور المختلفة المتنافية اعتبارا انسابق
ما اراده بالنصوص فلما ثبت ان القياس يفضي الى احكام مختلفة دل على ان المفضي اليها فعل القايس الذي اختلف
فاختلف ما ادى اليه فبطل بذلك قولكم ان النص هو الذي كشف عن المراد قيل له اما من جعل اهل القياس الحق متعينا
بواحد حيث كان عنده ان العلة معلومة فالجواب عما سال عنه السايل سهل اسقاطه لانه يقول ان النص قد
انبا عن واحد من هذه التاويلات المختلفة وما اراد الله تعالى به الا ذلك الواحد فاما من جعل كل مجتهد مصيبا ولم يقتصر
على واحد من التاويلات فانهم مختلفون في ان الذي دل على انه تعالى يريد من كل واحد ما يودي به
اجتهاده اليه ما هو فالذي قد اختاره رحمه الله في الشرح وقد حكى ايضا عن الشيخ ابي عبد الله مثله ان
الدليل على ان الكل مراد هو النص الذي دل على حكم الاصل لكن عند استعمال القياس لا بد من اعتبار ذلك فنقول
انما تعلق التحريم بالبر لا للاسم بل لبعض المعاني من كونه مكيلا او مأكولا فاذا ورد التعبد بالقياس استفدنا
ان هذا بين على اصلنا ان اللفظ الواحد يجوز ان يراد به معاني مختلفة من ذلك النص وهذا
هذه الاحكام المختلفة فقد اراد بكل واحد من تلك الاصول ما يودي اجتهاده
هذا اذا كان الكل مقيسا على اصل واحد وان كان على اصول مختلفة فالذي قد اختاره في النهاية ان الدلالة التي تدل على ارادته لهذه الاحكام هي الدلالة التي دلت
المجتهد اليه عند قياسه عليه وقد اختاره في النهاية
على انه من حيث ان تلك النصوص التي جعلها اصولا واما ان جعلناه على ذلك فالحكم ما ذكرناه اولا
على انا متعبدون بالقياس دون نفس النصوص وهذه النصوص دلت على ضرب من التفصيل وقد قال ابو هاشم في
الدلالة تدل على جهة الجملة من دون تعيين حكم من غيره وما عدا ذلك نعلم ان الله قد اراده ولا نقطع على
التعبد اذ بان ان الذي اراده الله تعالى بالنص هو بعض الاحكام التي تثبت بالقياس وهو الذي ذكرناه اولا ولكنه والسبع
للدليل ثم قال في موضع اخر من هذه المسايل ان جميع هذه الاحكام تراد بالنص خلا ان الله تعالى
ابو عبد الله جميعا لما ذهبنا مذهبا واحدا في ان العبادة الواحدة لا يجوز ان يراد بها معنيان مختلفان ولا الاجتهاد
تكلم بذلك النص مرتين على ما تبين القول فيه في اول الكتاب على ما اختاره لا حاجة الى ذلك وفي الكل
من قال انه تعالى انما اراد الكل بان نصب للمجتهد امارات مختلفة دلت كل واحدة منها على ما

اراده من هذا المجتهد فاختلف مراده واختلفت الاحكام واي ما صح من هذه الوجوه صح سقوط السايل ما ظن حيث
ظن انه لا يجوز ان يريد الله تعالى الكل مما اختلف عند القايسين وليس يمتنع ان يتوصل اجتهادهم وحتى يزول الضرر
ثم يكشف عما اراده تعالى عند ما خاطب ومنها قولهم انه قد ثبت في بعض الشرعيات ان طريقها النص فيجب مثله
في جميعها لان ما يعلم بطريق مخصوص فالبعض والكل فيه سواء وخفيه وجليه على حد واحد الا ترى ان المدركات
لما ثبتت بالادراك لم تفترق الحال بين بعضها وبين بعض بل انما ثبت الجميع بالادراك والعقليات لما ثبت بعضها بالعقل
وكذلك جميعها فلا بد ان بعض الشرعيات يعرف بالنص فكذلك الكل وهذه شبهة النهرواني والجواب ان الذي ادعاه
لا يشهد له الاصل الذي رده اليه وكذلك لان العقليات تختلف حالها ففيها ما نعرفه باضطرار وفيها ما نعرفه بطريقة الاستدلال
والتعليل وفيها ما يعرف بالحاق التفصيل فيه بالجملة واذا كان هذا غير ممتنع في العقليات فهلا جاز مثله في الشرعيات حتى
يعرف بعضها بالنص وبعضها بالقياس والاجتهاد ولا يخرجهم من ذلك ان يقولوا فكلما ذكرتموه لا تخرج عن العقليات وعن ان
يكون طريقه المعرفة به العقل دون غيره لانا نقول فكلما ذكرتموه لا يخرج عن العقليات وعن ان يكون قبله في الاحكام المشبه
بالقياس ان السمع هو الدال عليه لا غير كما قلنا مثله في العقليات ونظير ذلك ما قد ثبت في العلم يكون العلوم يدل
انه تارة يكون ضروريا وتارة يكون استدلالا وتارة يحصل فيه غلبة الظن فهلا جاز مثله في احكام الشرع وكذلك الحال
في المدركات فان ما يعرف بالادراك قد يعرف بالاخبار وقد يعرف بقول الرسول عليه السلم وقد يكون الشيء الذي يدرك بالعين
يدرك باللمس وقد يكون من جنس المدركات ما لا يتناوله الادراك بل يثبت بدلالة على ما نقوله في الجزء المنفرد فيجب ان ما
جعله اصلا غير مستقيم وبعد فقوله ما يعرف بطريق مجلي وخفيه سواء ان اراد به انهما معلومين على حد واحد
فهو ساقط لانهما تمي عرفا على طريقة واحدة لم يختص احدهما بكونه جليا والاخر بكونه خفيا كالذي اسوى الاصل والفرع في طريق المعرفة
لم يكن هذا بان يكون فرعا اولى من ان يكون اصلا اولى من هذا وبعد فلو سلمنا ما بني عليه كلامه لم ينفعه وذلك انا نقول ان
الشرعيات اجمع معروفة بالنص لكن ما يعرف بالنص ينقسم فمنه ما نعرفه بظاهره ومنه ما نعرفه بالقياس عليه والكل يكون من هذا
الحكم ككل انه اذا جعل الاحكام كلها مستفادة من النصوص فمعلوم ان بعضها يعرف بالتصريح وبعضها بالتحويل وبعضها بالمفهوم
او ما نعوه في دليل الخطاب وبعضها ما يدل حقيقة وبعضها يكون مجازا اخر فمنه ما يكون عاما ومنه ما يكون خاصا ومع اختلاف هذه
الوجوه لا تخرج عن ان يكون الحكم ثابتا بالنص فكذلك الحال فيما نقوله وجرى مجرى الفعل المحكم انه بمجرده دال على كونه قادرا
ويوقع على وجه دال على كونه عالما وبين صحة ما قلناه ان حكم التوحيد الى القبلة يعرف تارة بالمشاهدة وتارة بضرب
من التحري فصار يشهد لما قلناه ان حكم التوحيد الى القبلة يعرف تارة بالمشاهدة العقلية في تعلق الاحكام بها فكان لا يجوز ثباتها قبل
ان لو صح القياس لكان لا بد فيه من علة توجب ان يجري حالها مجرى العلل العقلية في تعلق الاحكام بها فكان لا يجوز ثباتها قبل
القياس ولا يتعلق بها حكم بل يتعلق بما جعلت له يتعلق الحكم عليها واذا كان عندكم ان هذا لا يصح فقد بطل كونه
يتقدم التعبد بالقياس عن ان يكون صحيحا والجواب ان علل الشرع هي الامارات للاحكام وكونها امارات
علة واذا لم يصح ذلك فيما اخرج القياس كان ثبوته من جملتها الا ان يكون هناك نص دال على الحكم بظاهره
للاحكام موقوفة على شروط من جملتها ان يرد التعبد بالقياس وهو نظير خبر الواحد واذا كان كذلك
فهي مفارقة للعلل العقلية التي تكون موجبة او تجري مجرى الموجب فلا يقف الايجاب على ورود التعبد بل يختلف
فارق حالها حال العلل في طريقة التعليل في العقل فربما كان بان يرجع الى العلل من حاله ثم يجري او جاز ان تتغير

العلل

في جملة او جمل ... فاذا الجمل لا يوثر في الحال ◦ وربما كان بامر ينفصل عنه كالقول في تعليل الحروف بالقادر ◦ وتعليل
الصفات بالمعاني وتعليل المماثلة بالاضداد ◦ وكلها لا تخرج عن الايجاب او عما يجرى هذا المجرى فيفارق علل الشرع
التي انما تكشف عن الصلاح عند شروط مخصوصة ◦ وبعد فهذا ينقلب عليهم في تعلق الاحكام في الشرع عندنا بالعلل المنصوص
عليها لانهم قد وافقونا في ذلك وان ابوا القياس عليه ثم لم يقتض ذلك ان يكون هذه الاوصاف عللا قبل الشرع فكذلك
نقول فيما يجوز القياس عليه ◦ وينقلب عليهم ايجابهم الاجتهاد في جهة الكعبة لان الحكم يتعلق به بعد الشرع وهو وجوب
التوجه اليها ولا يجب مثله قبل الشرع فهلا قالوا مثله في طريقه علل الشرع ◦ وبعد فهو ينقلب عليهم في الاسماء التي
عندهم تعلقت الاحكام بها وقد كانت تسمى هذه المسميات بهذه الاسماء ولا يتبعها الحكم بل وقف ذلك على ورود الشرع
فهكذى ما نقوله ◦ ولا يبعد ان يكون القوم العالم يجعلونها دلالة على الاحكام لانها علامات او امارات او ادلة كاشفة فليس
ما قلناه ◦ ومنها قولهم ان الحكم في الفروع يجب ان يثبت بما يثبت به الحكم في الاصول فاذا كانت لا تثبت الا بالنص فكذلك الفروع
وهذا الوجه يقرب مما تقدم ◦ لانا نقول ان قلنا ان الحكم في الفروع يثبت بما له يثبت في الاصول لم يجز لان النص هو الذي
دل على الامرين لكن دلالته تختلف على ما تقدم هذا وموضوع هذه الشبهة فاسد لان الفرع من شانه ان يثبت بطريقة
الحمل على اصله واصله لا يصح ثبوته بهذه الطريقة ◦ يبين صحة ذلك انهما لو ثبتا بوجه واحد لم يكن احدهما بكونه اصلا احق من
الاخر ولا بان يكونه فرعا احق منه الا ترى ان الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر لو ثبت قبح الكذب العارى عنهما لم
يصح رد احدهما الى صاحبه وانما كانت هذه الطريقة حيث عرف قبح ذلك ضرورة ثم رد فرعه اليه بطريقة من التعليل فبطل
ما قالوه ◦ فان قال ان دفعه بذلك الخروج عن هذا الباب الواحد في اثبات الفروع والاصل لا يصح كما ان اثبات القديم تعلق
قادرا يبوبا الطريق الذي يثبت احدنا ما داره ◦ قيل له ليس تقسيم هذا في كل العقليات على ما بيناه في الكذب وعلى ان الجميع من الشرعيات
قدمنا انه يثبت بالنص فلا وجه لما اوردوه ◦ وقد تذكر وجوه اخر في المنع من القياس سوى ما قاله في الكتاب ◦ فمنها ان قالوا الحكم في
الاصل المنصوص عليه اما ان يتعلق بالاسم فقط او بالمعنى او بهما ولا رابع لهذه القسمة فان تعلق بالاسم فقط او تعلق به وبالمعنى
فواجب ان يقصر على الاصل ولا يتعدى الى الفرع لانه لا يشاركه في الامرين بمجموعهما ولا في واحد منهما وان تعلق بالمعنى في
الاصل فيجب ثبوته في الفرع ايضا ثم لا يكون هذا بان يعد فرعا والاخر بان يعد اصلا ◦ من وجه اخر وهو ان هذا المعنى قد كان
ثابتا قبل الشرع ولما تعلق به هذا الحكم فكيف يجوز كونه علة ◦ والجواب ان هذه القسمة مبنية على ان الحكم فيهما يجب ان يتعلق
على حد واحد وهذا مما لا يجب لانه في الاصل يتعلق الحكم بالاسم وفي الفرع يتعلق بالمعنى المشترك ◦ وذلك مما لا بد منه ليصح ان يكون
احدهما فرعا والاخر اصلا ولو لا ذلك لوجب ان يكون الطريق واحد على وجه واحد لما امكن ذلك هذا اذا كان الكلام في طريق المعرفة
فاما اذا كان الكلام في الوجه الذي يكشف عن الصلاح فهو المعنى المخصوص فيهما لان الاسماء لا تاثير لها في هذا الباب ◦ ومنها قولهم ان
القياس لا بد فيه من نظر ما الذي يتعلق به هذا النظر فانكم ان قلتم النص الذي دل على حكم الاصل فهو غير متناول الا المنصوص عليه
وان جعلتم المنظور فيه هو الحكم ما لم يرجع ... لا يكن ليتغير حاله بالقياس واذا تعدى الاشارة الى السر من ذلك ... لا اصل الا
بطل القياس ◦ والجواب عنه قد بينا عند كلامنا في اهل القياس والمنظور فيه عندنا هو النص الذي به عرف حكم الاصل لكنه
بعد قيام الدلالة على انا متعبدون بالقياس لكن عند هؤلاء ... كلامهم انه ليس هناك منظور فيه ◦ وربما قالوا اذا كانت
العقليات طريقها العقل اشترى الطريق في ذلك فهكذا الشرعيات يجب ان يكون طريقها السمع وان يشترك الجميع في ذلك وهذا
قد تقدم نظيره وبينا ان ما يثبت بالقياس فهو ثابت بالسمع ولكن بواسطة هذا ◦ وقد جاز في العقليات
ان يعرف بعضها بالسمع كمسئلة الرؤية وغيرها كما جاز ان يعرف

مجرى السمع ودليله ◦ وبعد فطريق العقليات تختلف فقد تكون الضرورة وقد تكون الدلالة ◦ فهلا صح مثله في الشرعيات
حتى يعرف بعضها بالنص وبعضها بالقياس عليه ◦ وربما قالوا لو كان القياس مما يجوز التعبد به لم تفترق الحال
بين بعض المكلفين وبين بعض فكان يجوز في الرسول عليه السلام ان يتعبد بالاجتهاد وكان يجوز لمن حضره ان يجتهد ◦ وجوابنا
ان الجواز قائم في كل واحد من الامرين الذين سالت عنهما وانما يقع الكلام في حصوله وسنبين ذلك من بعد فان فيه خلافا
وان كان لا خلاف في تجويزه من جهة العقل ◦ قالوا لو صح التعبد به لم يختص الا به دون شيء فكان يجوز ان يثبت به الاصول
وتثبت في النسخ كالنصوص ◦ والجواب انه قد كان يجوز لولا ورود السمع بالمنع منه ◦ واما اثبات الاصول به فلم يكن المرجع
به الى ما هو اصل القياس فانما انه جائز واذا اثبت به الاصل ما يفتقر القياس اليه فمحال ثبوته به ◦ قالوا لو كان دليلا لصح ان يدل
مع نص الكتاب والسنة كسائر الادلة ◦ وهذا اقرب من الاول لان هذا النص ان كان يراد به ما هو اصله الذي لولاه لما صح
القياس فمن المحال كونه دليلا معه لانه لولاه لكان وجوده كعدمه وان كان نصا سواه نعتبر فيمتنع ان يكون دليلا ايضا فلم
هناك نصا ويكون نقديره انه لو لم يكن النص لكان هذا القياس دليلا على ما يتعاطاه الفقها ولا نظير في العقليات ايضا
قد يصح ان يعرف بالسمع ما لولاه كان يصح معرفته بالعقل فيعرف ضرورة ما لولا العلم الضروري لصح ان يعرف بدلالة وهذا بين ◦
قالوا اذا كان القياس لا يجوز ان يغير واجبات العقول ولا مستحيلاتها فكذلك لا يجوز ان يغير جايزاتها وهذه الاحكام
التي يزعمون اثباتها بالقياس من جايزات العقول فلم يصح ان يغيرها القياس ◦ والجواب ان هذه شبهة من ينفي الشرعيات
من البراهمة فنقول اذا لم يكن السمع مما يغير واجبات العقول كشكر المنعم ورد الوديعة وغيرهما ولا مقبحاتها كالكذب
وما شاكله فهكذى لا يجوز ان يغير بجوزاتها ◦ فليس قدح ذلك في دلالة القياس ليقدح به في اثبات النص واذا لم يقدح في
ذلك من حيث العقل كان العقل انما يدل على الاشيا جملة ويعرف تفصيلها بغيره من النص فهكذى الحال في القياس ولولا ان
ما كان من باب الواجبات والمستحيلات لا يجوز تغييره لصحنا ان يتغير حكمه بالقياس وغيره ولكن ذلك ممتنع في هذين
الضربين دون الضرب الثالث ◦ وربما قالوا تجويزكم للقياس تجويز لاخراجكم ما قد ورد النص فيه على ما لم يرد النص فيه وذلك
بمنزلة حمل ما لا حكم له مقدر في العقل على حاله حكم مقدر في العقل ◦ قلنا ان اردتم بقولكم انه لا حكم له في العقل انه لا يعرف
فرقه في العقل على حاله كما عرف الاول فلم لا يجوز ذلك وانتم تعرفون انا نحمل قبح الكذب الذي فيه نفع على الكذب العاري عنه فقلا
حاز ان يحمل الفرع في الشرعيات على الاصل وان كان النص في احدهما دون الاخر وان اردتم به ... ذلك فيه ◦ قالوا اذا كان لا بد
من اصل لهذا الفرع افرايتم لو نسخ هل يقتضي ذلك نسخ الفرع ام لا ◦ فان قلتم يقتضي ذلك فلم يصح لان نسخ حكم لا يقتضي نسخ غيره
وان نسخ بعض ما تضمنه النص لا يقتضي نسخ البعض الاخر وان قلتم لا يقتضي ذلك اوجبتم بقاء الفرع مع زوال الاصل ◦ قيل لهم نقول
بالاول لما ذكرتم واذا قلنا لا يقتضي النسخ لم يوجب مناط فان بقاء حكم الفرع مع رفع حكم الاصل جملة لكونه فرعا له انما يوجب ان
طريق العلم به هو ما حصل من النص فاذا زال حكم النص لم يجب زوال هذا الحكم مع ان النسخ لم يتناول الا الاول ◦ وبين ذلك
ان الحاكم لو حكم بحكم الفرع ثم ورد النسخ على الاصل لم يجب نقضه فهكذى اذا لم يحكم له وهذا بين انه لا يقتضي ذلك فيه
نسخا ◦ فاما الكلام على ما اوردوه النظام من قوله ان الشرع قد فرق بين المتفقين في وجوب القضا على الحائض فيما
فاتها من الصوم دون الصلوة وان كان انما سقط عن ما ادمنتها بالحيض واتفاق الاشيا الكثيرة في كونها خارجة من السبيلين
وان افترقت في وجوب العلة في وجوب الغسل بعضها دون بعض ◦ فان نحن قلنا ان العلة في وجوب القضا في الصوم سقوطه بالحيض
بطل بالصلوة فان جعلنا العلة في وجوب الغسل الخروج المني كونه خارجا من احد السبيلين بطل بالبول وغيره
وان عللنا امتناع النظر الى الحرة بما يستدعي الشهوة بطل بجواز النظر الى الامة ◦ فكيف يصح رد الفروع
الى الاصول وحكمها ما قلناه ومن كانت الحال هذه فليس رد ها الى بعض

هذه الاصول للامات اولى من ردها الى بعضها للاسقاط • فالاصل في الجواب عن ذلك انه مقتصر فيه على دعوى مجردة وذلك لين الذي يجب
في المتفقين ان يتفقا فيه لا محالة هو ما يرجع الى ذاتيهما • والذي يجب في المفترقين ان يختلفا فيه ما يرجع الى ذاتيهما • فاما
في غير ذلك من الاحكام فليس يمتنع افتراق المتفقين فيه واتفاق المختلفين فيه بان يشتركا في علة او دلالة موجبة لذلك او
يفترقا في ذلك وانما وجب ما قلناه حيث وقعت الشركة بين المثلين في علة الاتفاق وبين المختلفين في علة الافتراق في
وهو ما يرجع الى الذوات وصفاتها • واذا صحت هذه الجملة فلم لا يجوز ان يرد الشرع بالتوفيق بين المختلفين في حكم
من الاحكام غير الحكم الذي افترقا فيه او بالتفريق بين المتفقين في غير الحكم الذي اتفقا فيه • ومع ذلك فالقياس في الشرع
يصح وانما الممتنع ان يفترقا في الوجه الذي اتفقا او يتفقا في الوجه الذي افترقا وهذا مما لا وجود له فاذا كان كذلك وامكن
الاشارة الى علة تجمع بين الشيء ومخالفه في حكم من الاحكام فالقياس صحيح والذي يكشف عن هذه الطريقة ان الصوم والصلاة
قد اتفقا في سقوطهما بالحيض حتى صار بهما الشبه في ذلك ثم افترقا في وجوب قضاء احدهما دون الاخر للافتراق في علة
القضاء وانما الممتنع ان يتفقا في علة القضاء ثم لا يتفقان فيه وهذا مما لا سبيل اليه • وهكذا ما قالوه في خروج المني والبول
لانه انما كان يمتنع لو ثبت ان العلة في وجوب الاغتسال نجاسة المني او خروجه من احد السبيلين فكان يوجد ذلك في البول
فاما اذا كانت علة الغسل لا لما يرجع الى ذلك لم تمتنع مفارقته للبول والغائط • وهكذا الحال في الحرة والامة لانه لو كان
الوجه في تحريم النظر الى احديهما قائما في الاخرى لوجب تحريم النظر اليها ولكن الحرة عورة دون الامة فصار في كل
ما اعتدوه انما تاتى له الافتراق في الحكم دون الاتفاق في العلة • وهذا مما لا مانع يمنع منه • تحصل من هذه الجملة انه لا حجر
في باب القياس التوفيق بين المتماثلين في الصورة والتفريق بين المختلفين في الصورة من دون ان يراعي العلل والاحكام
وحكم القياس ان يجمع بين الشيء الى غيره في علة وحكم • فما المانع وان كان موضوع الشرع على ما قاله ان يثبت القياس وان لا
يؤدي الى التناقض • يبين ذلك انه قد ورد النص في الامور التي مثل بها في التفريق بين الاخر وكذلك نقول ان علة القضاء غير
علة السقوط ولا بد من ذلك فانا لو جعلنا الحيض هو المؤثر في السقوط فهو المجاز انه يؤثر في الاعادة لين في حال التقاقد
انه يقع الحيض وزال ثم ان امكن الاشارة الى علة للقضاء ذكرناها وقد ردنا التعيين البتة ولا كان من الباب الذي يتعذر فيه
القياس • وهكذا الحال في المسايل التي ذكرها ومن يقول بالقياس ليس يستعمله في جميع احكام الشرع • ومعلوم انه ليس كل
الشرع على التوفيق بين المختلفين والتفرقة بين المؤتلفين الا ترى انه قد اتى للفقهاء القياس في مواضع كثيرة لم يرد عليها نقض
فاذا كانت علته التي منع بها من القياس ما قاله فهلا اجازه في المسايل التي لم يوفق فيها بين مختلفين ولا فرق فيها بين متفقين
وبعد فان القياس يمنع بكل حال فكيف يتاتى له بهذا التعليل • وبعد فعند النظام ان الحكم لو ورد منصوصا على علته وان لم يرد
التعبد بالقياس فالقياس واجب • فنقول له انا ان لو ورد النص بالعلة في هذه الاحكام وحال الشرع هذه الحال اكنت تجوز
القياس ام لا فان قال كنت لا استوعبه ترك مذهبه واوجب ان يكون التعبد بالقياس ممتنعا لا لما يرجع الى موضوع الشرع في التوفيق
بين المختلفين والتفريق بين المتفقين بل لمنعه بكل حال • فان قال بل كان يجوز القياس قيل له فما ذكرته من العلة المانعة فانها
ويبين هذا الكلام فلا يمنع ان يكون هنا امارات تتعلق بها هذه الاحكام تجعل علل امور لا ويقع عند هذا الخلاف في اعيان المسايل واحد
ما يورد عليه انه اذا كان هناك اصل موجب واصل اخر مسقط او احد الاصول محلل والاخر محرم وامكن الرد الى كل
واحد منهما حتى لا يرجح بعض ذلك على بعض فعندنا اذا كانت الحال هذه صار المجتهد مخيرا في هذين الحكمين ووجوب
حكمه بمجرد النص على العادات بطريقة التخيير كما نقول في الكفارات وغيرها فليس في ذلك ما يقتضي المنع من القياس
وبعد فهذه الشبهة توجب عليه المنع من القياس العقلي ان منع من القياس الشرعي وذلك لانه قد ثبت في العقليات
الاتفاق بين المختلفين كاشتراك الاجسام والاعراض في الحدوث واشتراك الكذب والظلم والجهل
في القبح واشتراك الالوان في المنافاة والتضاد ويثبت ايضا

الافتراق في المتفقين فان الجوهرين مثلان واحدهما يفارق الاخر في الوجود او في العدم وكذلك السوادان مثلان
ويفترقان في الحلول في محل واحد • والكونان مثلان واحدهما حسن والاخر قبيح وهذا اكثر من الخمس فاذا جاز
مع ذلك القياس العقلي فكذلك الشرعي وهذا واضح بحمد الله • فاما الكلام على من قال لا يجوز ان يقتصر بالمكلف على ادون البيانين
فهو ان نقول له في ضمن اعتلالك ان القياس مما يتبين به الاحكام فاذا كان كذلك فهلا اجزت ان يكون الصلاح ان يتعبد بالرجوع
اليه في بعض الشرع كما تقول مثله في اخبار الاحاد وغير ذلك وفيه عوض زايد وهو انه يجتهد ويتفكر فيكون اجره اعظم • وبعد
فان دلالة النصوص عندهم مختلفة فقد تدل بظاهرها وقد تدل بفحواها وفايدتها ومفهومها ودليلها وتعليلها وبعض
ذلك اجلى واقوى من بعض وعلى هذه الطريقة يوجد خطاب عام معرض للتخصيص فهلا اوجبوا ان يبين الله تعالى ذلك باقوى الوجوه
واعلاها اذ فيه بل عند كثير منهم انه لو ورد الخطاب منصوصا على علة الحكم لساغ القياس ومع ذلك يكون قد قصر بالمكلف
على ادون البيانين • وبعد فالامور التي قدمناها مما لا نص عليه والكل يرجعون فيه الى الظن بعد الاجتهاد فقد صار المكلف مقصورا
به على اضعف البيانين فاذا جاز في هذه الامور فكذلك في غيرها • وبعد فهذه العلة توجب عليهم ان يحظر المكلف الى معرفة الله
تعالى لانه اعلا من العلم المكتسب الذي كلف تحصيله وبوجبان يكون القران كله محكما فلا يوجد فيه متشابه وان يكون جميع الشرع
منقولا بالتواتر واذا لم يجب ذلك فهكذا نقول في فروع الشرع • واما قول من قال ان التعبد بالظن لا يجوز لانه يخطي ويصيب فكلاما
يوجب ان يكون على كل حادثة نص مقطوع به • وقد قدمنا القول في ان الاحكام
ذكرناه من المسايل العقلية والشرعية يبطل قولهم • ويوجب ان عندنا الشرع العلم ممكنا في هذه المسايل
لا تكون مظنونة وانما يدخل الظن في طريقها ولا يمكن ان يقال فمع امكان العلم لا اجل الظن ليس على ان هذه الشبهة ان
لعدم الادلة القاطعة وعلوا ان في كثير من المواضع قد ثبت الظن وتعلق به الحكم مع امكان خلقه تعالى العلم فاما
اوردت على من يجعل الحق في واحد وجعل العلة معلومة فجوابه عندكم انه لا نقول لست اتبع في ذلك الظن فساد هذا ان قوح
يتوجه في ان كل مجتهد مصيب وقد بينا ما يجب به • فاما من زعم ان ذلك يودي الى احكام متضادة من التحريم والتحليل فقد بينا ان
هذه شبهة تصلح ان يتعلق بها من يمنع من كون كل مجتهد مصيبا • والقايلون بالاجتهاد مختلفون فمنهم من يقول لا يبعد توجيح
لاحد الامرين على الاخر فمنهم من يسلك الناظر ان يراجع النظر ومنهم من يقول بتخيير المجتهد بينهما اذا عدم الترجيح • وهذا جمع بلا علة وعلى
ذلك من بعد • وقد زعم بعضهم ان القياس لو صح ان يثبت به الاحكام لصح ان يثبت به الغيوب وهذا اجمع بلا علة على
ان الكل قد اثبتوا الطريقة للاجتهاد مسايل كثيرة ولم يلزمهم ان يحكموا بالغيوب لاجل ذلك فهكذا الحال فيما نقوله في
بهذه الجملة ما تذهب اليه من جواز التعبد بالقياس وبطل الاقاويل من خالفنا في ذلك وبالله التوفيق ٥

باب في التوصل الى جميع الشرعيات بالقياس لا يصح

الشرعيات اجمع يصح
ان نعرف بالنصوص عليها فاما ان نعرف جميعها بالقياس فلا يصح وان كنا لا نشير الى شيء منها الا ويصح ان يعرف من احكام الشرع لا
وتجوز ان يوقف عليه من جهة القياس بشرط تقدم غيره • وانما يمتنع من ان يكون الكل يعرف بالقياس لانه لا بد من اصل يعرف
حكمه ويرد الفرع اليه بعلة تجمعهما ثم لا بد من ان تكون تلك العلة معلومة بدلالة او مظنونة بامارة ولا دلالة من جهة
العقل على الحكم الذي يريد القياس عليه ولا على العلة ولا على امارة العلة • والحكم فلا بد من تقدم العلم بكثير من الشرعيات
لبيان القياس من بعد • يبين صحة هذا انا لو ازدنا تحريم النباطة في الاذن ام البر فليس يصح ان نجعل الاصل فيه الظلم
او الكذب او غيرهما من الامور المعروفة عقلا ولا يدل العقل ايضا على علل هذه الاحكام بوجه من الوجوه فثبت ان
اثبات الشرعيات اجمع بالقياس محال • وليس هنا كما نقوله في ثبوت امارة من جهة العقل في تقويم
المتلف ولا جهتها في طلب القبلة وما شاكل ذلك • لين امارات ...

الا ما معرفته في العقل وفيما طريقه الاهتدا الى البلاد والطرق وما جرت العادة به مما يعاف الناس وليس هكذا الحال فيما
ثبت بالقياس وعلوان في هذه العبادات شروطا واوصافا لا يتوصل اليها بالعقل فوجب انه لا يصح التوصل الى جميع الشرعيات
بالقياس على ما قدمناه

باب في اثبات التعبد بالقياس

[illegible] لنا في ذلك
وقد قال احدهما نقول ان التعبد ما ورد به ولو ورد التعبد به لكان حسنا لكنه فلهذا منعت من القياس الشرعي لانه لو كان
صحيحا لثبت عليه دليل سمعي وقد فقدناه فوجب المنع منه ● والفرقة الثالثة تزعم ان الشرع قد ورد بابطاله بقوله
لقول الاول حيث اقتصر الاولون على عدم الدلالة ولم يقولوا بورود الدليل الشرعي بالمنع منه ● وقد يجوز ان يقول قائل ان كلها
نصوصا تغني عن القياس لانه انما يصح استعماله والتعبد به عند عدم النصوص وما ابقى الشرع للقياس موضعا ● فاما مثبتو القياس
فمختلفون ايضا فمنهم من زعم ان العقل هو الدال عليه ومنهم من زعم ان السمع هو الدال عليه ● وقد يحتمل ان يقول قائل بل كلا
الامرين يدلان عليه ● والذي عليه المحصلون ان احكام هذه الحوادث انما يصح اثباتها بالقياس لدلالة السمع على التعبد به فقط وان
كانوا مختلفين فيما ورد من السمع على ذلك والمعتمد عليه عندنا في هذا الباب هو اتفاق الصحابة على القول بالقياس ● وقد ذكره ابو علي في
كتاب الاجتهاد وغيره ● والاصل في اثبات ذلك ما قد عرف ضرورة بالاخبار المتواترة ان الصحابة اختلفت في مسايل حدثت هو نحو
الجد والايلاء والحرام والمشتركة ونقل عنهم الاختلاف فيها ولم يرجعوا الا الى طريقة القياس فكانت بين عامل به وبين دال ومصوب
وجاز ان يكون ذلك دينا لله تعالى وشرعا ولم ينكر هذه المسايل التي اختلافهم
من دون نكير نقل في ذلك ● وقد عرفنا ان اتفاقهم على الخطا لا يجوز ولكنها من اظهر ما اختلفوا فيه واشهره ● ولا الاقوال المحكية عنهم في ذلك اكثر
واستعمالهم للقياس مقصور على هذه المواضع
فانهم في مسئلة الحرام اختلفوا فقال بعضهم هو ثلث تطليقات وهذا مروي عن علي عليه السلام وعن زيد وابن عمر وقال اخرون هو يمين
وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن مسعود وعايشة واوجبوا فيه الكفارة ● ومنهم من جعله ظهارا وهو مذهب ابن عباس وغيره
ومنهم من جعله طلاقا رجعيا وهو مروي ايضا عن ابن مسعود وابن عمر ثم اختلف هولاء ففيهم من نواه ● ومنهم من جعله
ومنهم من جعله طلاقا وهو مروي ايضا عن ابن مسعود وابن عمر واختلافهم في الجد من الاستبداد والمقاسمة ثم اختلافهم في كيفية المقاسمة
ومنهم من جعله بائنا ثم قال مسروق انه لا حكم له ● والعلم بهذا الاختلاف منهم ضروري لا يمكن دفعه لمن تامل الاخبار ومعرفتها والمنكر له
بلا نية وكذلك في المشتركة وغيرها وليس يجب من حيث كان ضروريا ان يشترك العامي والعالم في معرفته ليس هذا
ظاهر كالمنكر للوقايع والحروب من الاخبار من المسايل والغزوات
كالمنكر لاختلافهم في اصل الردة وكالمنكر للوقايع ● وليس كل ما يعرفه العلماء ضرورة من الاخبار ... فنفاه القياس
من صناعة العلماء ولا مدخل للعوام فيه وهم عارفون به ضرورة ● وليس يمكن ان يقال ان نفاة القياس
ومذاهب الناس يجب ان يعرفه العوام ايضا الا يمتنع اختصاص العلما بذلك دونهم وهذا ظاهر ● ففيهم من يقول اخطاوا واجماعهم على الخطا
يدفعون ذلك لانهم لا يخالفون في وقوع ذلك الاختلاف منهم لكنهم مختلفون ● ومنهم من يزعم انهم قالوا بذلك لا على وجه
القياس ومنهم من تاول ما وقع منهم ● فان قيل ان مذهب النظام انهم اخطاوا ومع ذلك فانه حيث جعل ذلك عليهم لم يجد في دفعه حيلة فقال انهم خذلوا فيما
اختلفوا فيه وحكى عن داود انه قال انهم اختلفوا واجتهدوا عند اختلافهم وما سووا ● فان قيل انه لا نص عن
القياس والاجتهاد وذلك على وجوه اخر ● قيل له لانه لا نص عن
فعلوا اجماعهم من ذلك ● ومن تشيع الى هذا هو المخذول فيصح انهم رجعوا الى طريقة القياس والاجتهاد فما انكرتم من خلافه ● ما دامنا
فقال كل منهم نقول في هذه المسايل من انهم رجعوا كل واحد منهم ان صاحبه قد وقع في وجه النص وخالفه شرعية
الرسول صلى الله عليه في ذلك اذ لو كان لنقل وكان يلزم ان يصرح كل واحد منهم بما قالوه حرسا او تخمينا من دون دلالة عنهم
ولكنا نقطع بهم انهم قالوا على الخطا على ما قدمناه ● وبعد فقد نقل عنهم
انهم لو وجد عنهم فلا نقرا ذلك ... الاجتهاد والقياس ولا كانوا متعصبين السنا من امر واحد وكما قالوا في مسئلة جعل
الاجتهاد في هذه المسايل كما قالوا في مسئلة المشتركة ● كما قال ابن عباس الا يتقي الله زيد يجعل
وجوه ... الجد حيث جعلت حاله الجد

ابن
ابو الابن ابا ولا يجعل ابو الاب ابا وذلك لان من الجد وبين الميت درجة واحدة فيما علا كما ان بينه وبين الابن درجة واحدة
فيما سفل وقال زيد وغيره حيث قاسم بينهما كالجد له وغصني شجرة اعني الجد والاخ لان كل واحد منهما يدلي الى الميت
بشي واحد فان الجد يقول انا ابو ابيه والاخ يقول انا ابن ابيه فكان بسبب التعصيب واحدا ثم اختلف من اثبت المقاسمة
ففيهم من قاسم بينهما الا ان يكون السدس خيرا له من القسمة ● ومنهم من قاسم الى الثلث واثبت زيد المقاسمة بين الجد
والاخوة للاب ثم امر برد ما حصل لهم الى الاخوة للاب والام ● والمراد بذلك تعود في كل هذا الى انهم قالوا بما قالوا من طريق الاجتهاد
وهكذا الحال في مسئلة الحرام فان من جعله ثلث تطليقات ذهب الى ان هذا هو ابلغ ما يقتضيه التحريم من جهة الزوج فشبه قوله
انت علي حرام بذلك لانا نعلم انه ليس لفظ التحريم لفظ الطلاق ● ومن جعله يمينا جعله بمنزلة تحريم الرجل على نفسه ساير المباحات
كالكذب والايمان ومن جعله ظهارا ذهب الى ان التحريم الذي يقع من الزوج لا فيه من الطلاق فجعله كذلك ومن جعله طلقة واحدة
ذاك انه لعل ما يقتضيه التحريم في باب النكاح على هذه الكيفية روي عن ابن عباس في امهات الاولاد انه قال هل هو الا كعبدك
وقد بينا انه لا نص على احكام هذه الحوادث
او كسائر ... وهذا طريق الاحاد فثبت بذلك انهم حكموا فيه عن قياس واجتهاد وقد عرف خلافه ● وبين صحة هذا
ولا احتج كل منهم على صاحبه بذلك كما ثبت مثله في حال اهل الردة ويكون نصوصا تنبي عن التخيير كما يقال في
رجعوا اليه ولا كان يلزم نقله ولو ان ينكر على الاخر ما قاله لمخالفته للنص وليس لاحد ان يقول ان هناك خارج عن الاجماع لان الناس
ان من قال بما قال منهم عن نص فما ولي ان ذلك في انه مقول به عن النص وذلك لان هذا قول خارج عن الاجماع وللاستدلال على
الكفارات فلم ينكر واحد منهم على صاحبه لانهما سيان ● في هذه المسايل طريق التخيير فهذا القول ساقط بالاجماع
على فرقتين فمرفقة تذهب الى ان الحق في واحد وعليه دلالة قاطعة فلا تجعل طريق ذلك الا الاجتهاد لا النص ● وهكذا النصوص
المختلفين ● ومرفقة تذهب الى ان كل مجتهد مصيب فهو مذهب الاخرين كلهم في الاجتهاد لم تنقل عنهم فاذا جاز ان لا ينقل ذلك ولم يرد ذلك الا نقله
فان قيل كيف اوجبتم نقل النص لو كان مع تجويزكم ان هناك وجوها في الاجتهاد لم تنقل عنهم فما هنا سبيله فلا بد من نقله وليس كذلك الاجتهاد
قيل له لانه لا بد فان النص حجة يلزم الكلام منا بعينه كصدوره عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وعلى نحو هذا قلنا لمثبتي النص على امام بعينه انه كان
الاجتهاد فانه لا تقوم الحجة به على الناس وانما يجب على العالم العامل به فقط ● وعلى نحو هذا قلنا وبعد فقد نقل عنهم كثير
يجب نقله لان الحجة تقوم ولا يلزم نقل احتجاز من يختار الامامة وطريق الاجتهاد فيه للمفارقة للاول ● وبعد فقد كانت عادتهم الاكتفاء بالبلوغ عن النص والاخبار
من وجوه الاجتهاد في المسايل على ما قلنا في مسئلة الجد والحرام وغيرهما ● فان قيل ما انكرتم انهم رجعوا في ذلك الى طريقة الصلح
عن الاطناب فهلا اشاد القوم الى النصوص التي دلت على احكام هذه الحوادث ● قيل له المتعالم من حالهم خلاف ذلك بل تكلموا على سبيل
والوساطه اوتكلموا فيه على سبيل التورع على ما حكي عن الحضر ... فلذلك تركوا النكير ● وبعد فكيف يكون قايلا بالنص والتوسط
الحكم والمذاهب ● وبين ما يجد ذلك ان الصلح انما يدخل في الاموال وهم قد اختلفوا في احكام الزوج وبعد فانهم تنوعوا وما يجري القول فيه على طريق
من قال بان المال كله للجد وان كان القول بالمقاسمة اقرب الى ذلك وبعد فانهم بنوا على ذلك وباحثوا قيل وقوعه وما طريقه الصلح لا
الصلح لا يجعل اصلا يفرع عليه وبعد فانهم ما قالوا ما قالوا فيه ● قيل لهم كيف يصح ذلك وفيهم
فيه ذلك ● فان قالوا انا انكرتم انهم لم يرجعوا الى طريقة القياس ولكنهم قالوا ما قالوا ما قبل فيه ● ثم من جعل الجد مستبدا بالمال ومنهم من
من جعل الحرام ثلث تطليقات وهو ابلغ ما تحتمله موجب هذا القول وكذلك فمنهم من قال انهم رجعوا الى ما يقتضيه الصلح والاجتهاد
نعم للاشتراك في مسئلة المشتركة ● ولست هذا قولا بالا ما قبل فيه ● وانما يعرف من ذلك قول من قال انهم رجعوا الى طريقة القياس والاجتهاد كان
العقل مع انه لا دلالة فيه توجب هذه الاحكام فيصح بهذه الجملة انهم ما عدلوا في شي من هذه المسايل الا الى طريقة القياس والاجتهاد وليس لاحد ان
فلو كان خطا لكانوا بجمعهم على الخطا ولا لامر نقل الانكار ● فان قال لم يعدم الانكار لاجل التصويب والكن ليس الخطا فيه
صغيرا وكان صاحبه معذورا فيه وخطاوه مغفور عنده لانه لا يجوز ان يفعل الانكار لما قلتم فقد يحتمل ان
يعلم لما يتولد ● قيل له ان التمييز الصغير من غيره لا يمكن والمجوز الصغير فيه لا يمنع
لمتبوع

من وجوب الانكار وعلى هذا الوجه يجريان ما يقطع بتعزيه لا كرنا عليه مع تجويز الصغيرة فيه • واذا لم يمنع معنى من كونه تعالى ناهيا عنه

فكذلك وجوب انكار ما ذكره هنا • وفي جملة هذه المسائل ما لو كان القائل به مخطئا لبلغ خطاؤه حد الكبيرة والفسق نحو ما يتصل

بالفروج وتقطع الاموال العظيمة عن الحد الى الجد الى ما شاكل ذلك • واما عذر المخطئ فيما لا وجه له لانه لا يبعد ان

احد في خطائه تسليطا ما قالوه • ونحو هذا يهون ان يقال ان تشكيك المنكر عن الانكار كان لتوقفه وتشككه في ان ما قاله صاحبه خطا

او صواب لكن مع هذا ايضا لا يخرج الكلام من الاجماع على الخطاء لانه قد كان يمكنه ان يعرف خطا صاحبه • وبعد فكان يجب ان يشاركه

انه انما توقف عن النكير لاجل نقده ولا علم ان سكته لاجل تصويب صاحبه • فان قال فمع تسليم هذه الاحوال كيف جعلتم ذلك اجماعا

قيل له انما يعتبر اجماع العلماء دون العوام على ما مضى في كتاب الاجماع • ومعلوم ان علماء الصحابة تردد في حالهم بين ان لا يكون ممن

قايل بالقياس عامل به ومن تارك للتغيير والاظهار الخلاف امامن علمه فظاهر • وقد بينا ان العلم به ضروري من جهة النقل • واما سكوت

الباقين عن اظهار الخلاف فلعدم النقل فيه مع انه لو كان لوجب نقله فيما يتصل بالدين ولا يمكن ان يقال ان كل الصحابة هنا سبيله

مع علمه بانتشارهم في البلاد المتباعدة ولم يكونوا مجتمعين في موطن واحد فيقتضي بان البعض قال بذلك والبعض سكت عن النكير

وذلك ليس هو ايقدح في كل الاجماعات ولا يختص هذا الموضع • وبعد فان عند حدوث هذه المسائل لم تكن الصحابة متباعدين تباعدا

يتعذر ان يقف البعض على اخبار البعض فكان يجب ان يظهر الخلاف من بعضهم • ويبين صحة ذلك انه وان لم يجب انتشار القول

الواحد وقت حدوثه فذلك واجب على مرور الاوقات • ونحن نعلم انه لم ينقل عن احد منهم انكار القياس فدل على صحة ما قلناه

فان قالوا ان لوجوب الانكار شروطا منها ان يغلب على الظن التاثير • ومنها ان لا يكون هناك سبب مانع من تقية ومخافة

ومنها ان يوثر وقوع ما هو فتنة في الفساد اواعظم منه • قيل له انا نعلم من حال الصحابة ما يمنع مما قلته وذلك لانهم كانوا متمسكين

بالدين وبعيدين من الهوى والعصبية • وعلى هذا كان الواحد منهم اذا راى رايا فذكر له النص عن النبي صلى الله عليه

بالدين انه عنون لشك كما يعد بالهوى والعصبية • وعلى هذا كان ... رجع اليه • وهذا انما قد تقدم ذكره فتستقيم فكيف يظن بهم

ما يخالف قبله او كان يذكر الوجه في خطا قول من خطانه لا اجتهاد ورجع اليه • وهذا انما قد تقدم ذكره فكيف يظن بهم

ان الشبه على ان ما اعتقدوه دليلا شرعيا ليس بدليل كان لا يؤثر • ومن عرف طرائقهم واختبر مذاهبهم عرف سقوط هذا الكلام

ولم يجوز ذلك عليهم • وبعد فانما يظن عدم التاثير متى كان المنكر واحدا او عددا يسيرا • فاما اذا صدر الانكار عن العدد الكثير

مما لا يجوز ان يدعي زوال التاثير فيه • وعلى انه فيما يجري هذا المجرى لا بد من وجود النكير لكيلا يتوهم انه دليل شرعي ولا يلتفت

الى حصول التاثير فيه او ان لا يحصل • وبهذا ابتداء ما قد عرف حاله من المعاصي لئن عند عدم الانكار فيها لا يوهم تغييره لانه كونها

قبائح ولتبين كذلك ما قلناه • ويبطل هذه الجملة يبطل قول من قال بقول ان ذلك كان يودي الى فساد عظيم لان الذي نقرره من احوالهم

انهم كانوا ينقادون للحق ولا يودي الانكار على من اخطا منهم ان يتحزبوا ويحاربوا المسلمين • وكل هذا انما نذكره ولما حدثت الفرقة

بين الصحابة بل كانوا على جملة السلامة • واما القول بان هناك مخافة مما لا يصح لانه لا بد للخوف من سبب ولا شيء يمكن الاشارة

اليه في هذا الباب كيف وقد وجد انكار البعض على البعض في وجوه لا اختلاف دون غيره ذلك • وعلى هذا قال عمر لولا علي لهلك عمر

وقال لولا معاذ لهلك عمر • وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت • ثم رجع عن ذلك في التشريك فيقول ذلك الرجل

فكيف يظن بهم وجود خوف واذا زالت علة الشبهة فليس كفهم عن الانكار الا لما قلناه • فان قيل ان بهذا القدر لا يثبت الاجماع

على المسائل ما نكم تعلمون ان الامة في زمن عثمان كانت بين شايع في قتله وكاف عن النكير عليه فلما لم يكن ذلك اجماعا فكذلك

ما قلتم • قيل له ان عثمان كان من الامة ولم يرض بذلك بل كرهه واباه وكذلك التابعون له من الانصار والمتعصبون من

اهل بيته وغيرهم كانوا على ابلغ ما يمكن من الانكار • فكيف يدعى الاجماع في مثله ونحو هذا هو جوابنا عن قولهم ان الحسن بن علي

عليهما السلام سلم الامر لمعوية عليه اللعنة حتى سمي عام الجماعة وكان الناس بين راض بمعوية وبين

فهذا بعينه ولم يكن ذلك عندكم اجماعا لانا نقول ان المعلوم ضرورة من حال الحسن وابن عباس وغيرهما من اهل البيت انهم

كانوا على غاية الكراهة لانتصاب معوية للامر فكيف ينعقد الاجماع من دونهم • وقد قال في شرح الغرر انما يتساوى

بهذا الجنس فيجعله اجماعا ولما حدثت الفرقة بين الصحابة • وكلما يورده الخصم علينا من

هذا الباب فهو بعد حدوث الفرقة وحيث لم تكن الحال حال سلامة وما قدمناه امن • فان قال فما وجه وجوب الانكار

قيل له ان الذي نقتضي ذلك لكي تزول الشبهة في كونه اجماعا • فان قالوا فما الوجه في وجوب نقله اذا وجد قيل له لما يرجع الى

الدين فانا بانكارهم نعرف ان ذلك حجة فيتجنب استعماله ولولاه لما عرفناه • فهو كالطريقة التي سلكها في وجوب نقل معارضة

القرآن لو كانت ولو وجدت وهو ما يتصل بالدواعي لانه لا يجوز في حادثتين تحدثان معا والداعي الى نقلهما سواء

ان ينقل احداهما ولا ينقل الاخرى واذا كان كذلك وجب كما ينقل القياس ان ينقل النكير فيه وهذا ظاهر • فان قيل معه

بينتم هذه الجملة على انه لم ينقل عليهم النكير ولا خفاء بفساد ذلك • الا ترون ان ابن عباس قال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا

ولا يجعل اب الاب ابا • فعلى هذا انكار القياس • وفيه التنبيه على انه انما جعل الجد احق بجميع المال من حيث سمي ابا فعلق الحكم

بهذا الاسم وبين ان النص هو الدال على ما قاله لا ما يقتضيه القياس • وقال علي بن ابي طالب صلوات الله عليه لو كان الدين بالراي لكان

باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره • فنفى كون الدين بالراي • وقال ابو بكر اي ارض تقلني واي سماء تظلني اذا قلت في كتاب الله براي

وقال عمر اياكم واصحاب الراي • وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا ابقلوا بالراي • وعن علي عليه السلام ايضا من اراد ان يتقحم

جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه • وعن عمر اجراكم على الجد اجراكم على النار • ويقول ابن عباس من شاء باهلته ان الجد

ام • وقال ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم • وعن مسروق في التابعين اني

لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي • وعن ابن سيرين اول من قاس ابليس فما ابع الانكار ابلغ من ذلك

والجواب عن ذلك

لذي حكيتم عنه هذه الوجوه فيمن الانكار قد • قاسوا في مواضع كثيرة فانكارهم هو انكار من قاس على قايس ولتسامح كل قايس

الاحاد في بعض المواضع مع القول في بعضها لمن لم يقبلها منهم وقد يجب ان ينكر

فيكون لهم في ذلك حجة وهو ضعيف ولو رد اخبار الاحاد ... ههنا قد حكينا عن كثير من هؤلاء انهم استعملوا القياس

يتعدم ذلك للشروط • وحيث قيل لا يحتمل الا انه حجة في الشرع فذلك كل هذا ادى من الجائز ان يكون القايس لم يتبع

واثبتوا الاحكام به • وذلك مما لا يحتمل • وحيث انكروه انما انكروه لاختلال بعض الشروط فهو كانكار الشافعي على

النظر فيه او استعمل القياس في موضع لا يجب القياس وعلى كل حال فهو انكار لقياس مخصوص لا الجميعه • واما انكر هذه بعينها فقط فكذلك الحال فيما قالوه

الحنفي في مجد صلوه فانه لم ينكر فيها باب الكتاب فلا يكون في ذلك انكار للصلوة جملة • وهذا لا يشرع

وبعد فما نقلناه من فعلهم لا يحتمل وما نقلوه من هذه الا ولا يحتمل فصار ذلك اعتراضا بالمحتمل على ما لا يحتمل ولا يقتضي هذه

ويبين ذلك ان الذي جرت عليه احوالهم من الاعظام والموالاة وزوال التبري يدل على ان بعضهم صوب البعض اذا بلغت في العظم

المسائل ما لو كان زعم بعضهم انه خطا لقطع به عصمة الدين كالحوادث المتعلقة بالفروج والدماء والاموال وهذه الاشياء علينا

حد المخصوصا وكل هذا ظاهر • ويشهد ذكره عنه كلاما في ان كل مجتهد مصيب لمن هلك فانا نورد في معنى الاختلاف

خلاف ما ذا نقرر من حالهم ما ذكرناه من الاعظام والموالاة فقول ابن عباس من شاء باهلته لا يريد في الاجتهاد

في الجد ولكن لعله ان يكون قد بلغه خطبة عمر له فتشدد في الخطا لا الاصابة وانه ما ذهب عن الطريقة المؤدية في مسائل

وقوله الا يتقي الله زيد لا بد من ان يكون مشروطا فكانه قال ان مع خطيئة لي افلا يتقي الله الا انه اذا اخطاه في مسائل

الاجتهاد كان اهلا لئن ينكر عليه ويخوف بالله • وكان التسبب في ذلك انه اعلم انه قد كان فيهم من ينقل من واحد

الى واحد كلاما محرفا فقال ابن عباس لما قال ولا لما الذي كان يدعوه

والجد من الى التوالي والاعظام فقل الاحاد لله اخذ بن ثابت زيد وقال كيف أمرنا ان نعظم علماءنا وان
زيد بن ثابت وقال ... امرنا ان نعظم لحديث نبينا ومعلوم ذواله اسباب الخوف والتقية عنهم
وقد قيل يطعن عن زيد انه انكر اطلاق اسم الاب على الجد فاقدما اورده لا على طريق الحجة في المسئلة ولم يرجع ابن
عباس في ذلك الى النص على ما سأل عنه السائل فان ظاهر اسم الاب لا ينطلق على الجد حقيقة كما لا ينطلق حقيقة على
العم ولهذا يجوز ان يقول قائل فلان لا اب له ولكن له جد وحكم هذا الاسم حكم الجنة لبن الام لا تسمى بذلك حقيقة
فكيف يصح ان يقال انه رجع في اثبات الارث له الى النص وبعد فلو كان الكلام يقع بينهم في الاسم لكان من خالف يتكلم
عليه من هذه الجهة ويبين انه علق الحكم بهذا الاسم وهو مجاز ومعلوم ان ذلك مما لا اصل له وقول امير
المؤمنين عليه السلم لو كان الدين بالراي لكان ... وجود ... لا يسوغ الراي ولهذا قال لكن رايت رسول الله
صلى الله عليه يمسح ظاهرهما وبعد فليس كل الدين بالراي وانما بيّنت بعض ذلك وعلى هذا استعمل الراي في مسائل كثيرة للاخ مع الجد وقول
النص وانما اراد انه لا يجب في جميع الكتاب بالراي او في الموضع الذي لا يجب
اي بكر لا نقرح ذلك فقد كان بموضع الكلالة بالراي وقال عمر وعلي في الجد فهو في الموضع الذي
الاحاديث ان يحفظوها فلهذا امر اعتبهم
به وقول عمر وانا ادم الراي مع النص وكان تعصبه اقوى واما ابن مسعود فقد قضى في المفوضة براية
لا يجعل الاجتهاد وبهوان نقص بلى الاخ للجد جميع المال من حيث كان ... ويجب ان يكون منكر البعض الراي لا لجميعه وكل
وقد منع على ما اراده من ذلك فان الخطار لا يجوز الرجوع الى قياسهم وقياسهم ... ابى لا اشرع الى القياس ليجوز ان يكون في النص
فان مشروعا فالزم الحرام برايه وقد ابينا بقوله اخاف ان تزل قومي ان عرضه ... فليس بقياس ولئن كان قياسهم فباطل لوجود الامر من جهة الله تعالى
خالفه وما حكي عن ابن سيرين فهو بعيد لان ما كان من ... كثيرة فنشت انما قالوه لا يقدح في قول الصحابة بالقياس وعملهم به وقد روي عن ابن
خلافه وقد استعمل ... ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن من القول
مسعود في اثبات ... الايات لفظ المباهلة لانه قال من شاء باهلته ... لا اخرى وهي ما ظهر عن الصحابة من القول
بالراي ... هذا الباب ولا دفع له والراي عند اطلاقه
نزل بعد قوله والذين يتوفون منكم وهذا خارج عما نحن فيه وقد استدل ... من دون نكير نقل ...
بالراي واضافة الاحكام الكثيرة اليه على وجه التصريح ... وكذلك ما كان من باب الادلة القاطعة
يفيد طريقة الاجتهاد والقياس لان الاحكام الثابتة بالنصوص لا تضاف الى الراي ولا الاثبات بالظنون وقد تطلق
ولا فرق بين ان يكون جليا او خفيا وعلى هذا لم يقال ان من راي المسلمين اقامة ... وقد يقال فلان يرى القول
هذه اللفظة على وجوه كثيرة فيقال للقصد بمعنى علم وادرك وان كان المصدر منها يكون للرؤية لا للراي ... بعيد او تراه قريبا اي يظنونه على
معنى انه يذهب اليه ويعتقده وقد بينا انه يستعمل بمعنى الظن كقوله جل وعز انهم يرونه بعيدا ومعلوم ان الصحابة فيما اطلقت
هذا انه فلان يرى كذا اذا انظر في امارة وظن لا جلها امرا من الامور فيقال هذا راي فلان ان بعد الصحابة من
عند لفظ الراي لم يرد به القطع او الرجوع الى دلالة ولا وجب انه يقع التخطئة من البعض للبعض وان لا يجوز ... العلم ولم يكن ... الاحكام
ذلك وتبين صحة ... التابعة لها ... فيما طريقه الظن دون ما طريقه العلم
راي الى ... يتوقف ... كونه صوابا وخطا لان كل هذا انما يسوغ ... والظنون التابعة لها فلهذا
ما يتوخلون الاداك والرويه فليس الا انهم ما لو ابدلك من حيث الامارات ... من طريق النصوص والادلة القاطعة
امر الراي اذا ذكر مقرونا بالاحكام الشرعية اقتضى ان طريق ذلك ليس من طريق ... لا يدري ... ما ساكد ذلك
تعالى من ... المسلمين لحكم الخمر والمتعة وغيرهما كما يقال فلان يرى البدء في الطهارة ... في الشريعة ولا نقل عنهم انكاره
من الاجتهاد ... لان هذا على وجه ما نقوله من اثبات التعبد بالقياس في الشريعة ... قوله كان راي ...
نا ماله المواضع التي نقلت عنهم بلفظ الراي فما روي عن امير المؤمنين عليه السلم في قوله كان رايي

عمر ان اتبعني ... بيعهن وقال ... انا قلنا فيه برايّنا يعني جاعد الصحابة وقال ابو بكر في الكلالة اقول فيها برايي
وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي وقال عمر للكاتب اكتب هذا ما رأى عمر واتكل عليه حين كتب هذا ما اري الله عمر وقال
اكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمن عمر والله ورسوله بريئان وكتب الى ابي موسى الاشعري قس
الامور برايك وقال لحاطب بن بلتعة الكاف لما قلده ... الحكم ... اجتهد رايي واشار في حلي فقضي في ذلك وقال
عثمن لعمر ان نتبع رايك فرايك رشيد وان نتبع راي من قبلك فنعم ذا الراي كان وعن ابن مسعود في كلام له فمن عرض له قضا
فليقض بما في كتاب الله فان لم يكن في كتاب الله فليقض بسنة رسول الله فان لم يكن في سنة رسول الله فليجتهد رايه وهذا واشباهه مما
قد اشتهر نقله على وجه لا يدفع ولا ينكر يدل على انهم كانوا يعتقدون ثبات التعبد بالقياس والاجتهاد ومتى قيل فقد
انكروا الراي في مواضع قد ذكرناها من قبل والجواب عنه قد مضى وبينا انا المنكر له في حال هو مستعمل له في حال اخرى
في كثير من المسائل فيكون ما يدل على ما نقدم وادلال القائل فهذا الذي نقل عنهم ما قدح في قولكم لانهم قد جعلوا ذلك منقسما
الى خطأ وصواب قيل له هذا ان امكن ايراده فانما يمكن من يزعم ان الحق في مسائل الاجتهاد في واحد دون ان يكون كل
مجتهد مصيبا فاما من ادى التعبد بالقياس فلا يمكن ذلك والوصف بالخطا عندنا هو الذهاب عن النص الذي جوزه المجتهد
حتى لو امن انه لا نص هناك كان لا يقول هذا القول وحيث لم يامن جوزان يكون النص خلاف ما اداه اليه اجتهاده فقال بما
قال وقد يحتمل ان يريد بذلك تجويزه لكون طريقه في الاجتهاد اولى من هذه الطريقة واخلاء استحقاق الاجر العظيم للمستفيد
الزايد فيه على ما نذكره من بعد في موضعه من الكتاب فاذا قال القائل اخلا للمجتهد ان يجتهد مع تجويزه ان هناك خبرا او طليعة
بظفر به مع علمكم بانه لا يوثق في شيء من الحوادث من هذا التجويز قيل له قد قلنا في الشرح انه متى كانت هناك امارة لكون هذا
للنص وجود ... لانه لو طلب لظفر لم يجز له القياس وانه لم يكن هناك امارة لكون ... جاز له القياس لان الشك لا يحب العدول عن القياس
ثم قال ونجوز ايضا ان يجتهد وان جوز ... وعلم انه لو طلب الخبر لظفر به متى كان منقولا لاما جاز لا انه لا يخلو من الاجتهاد ما بد خلا
طريقه القياس وقال غيره من اصحابنا لا يجوز ان يستعمل القياس على هذا السبيل كما لم يجز عند وجود الخبر لان الاجتهاد
بدخل عند الوجود ولم يوجب ذلك جواز القياس فكذلك لا يجوز القياس اذا جوز النص ولا يخرج من ذلك ان للاجتهاد مدخلا
فيه فان قال فما الفرق بين هذه الدلالة وبين ما تقدم من اجماع الصحابة قيل له ان التمييز بينهما ان في الدلالة الاولى ذكرنا المسائل
التي اختلفوا فيها وبينا انهم لم يرجعوا الى نصوص فيجب ان يكونوا قد اعتمدوا القياس والاجتهاد وها هنا قد عولنا على ما نقل
عنهم من الالفاظ المتضمنة للراي من دون انكار منكر منهم لذلك وليس يمتنع ملاحظة هذه ان يبين اليه الدليلان جميعا على
فعل البعض وكف الباقين عن النكير وظهوره ورضاهم به لا يقتضي ذلك ان يكون شيئا واحدا وقد استدل لحديث معاذ فانه
لما بعثه النبي صلى الله عليه الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
رايي فصوبه النبي صلى الله عليه في ذلك ومعلوم انه ما يعلمه باجتهاد الراي فهو الذي يثبت بطريقه القياس والاجتهاد
فدل هذا على ثبات التعبد به ونظير ذلك هو قوله صلى الله عليه لابي موسى مثل ذلك لما انفذه الى اليمن حتى قال انه لمعاذ
لعمرو بن العاص ... عنه صلى الله عليه انه قال لكل قوم على زينه من اندهم بزرد ... الامر بالامر فما كان اقرب
لصنيعا حيث عدّ الاجتهاد في ذلك عند عدم الكتاب والسنة وروي عنهما انهما قالا لا نعبر ... والدلالة على صحة الخبر
الى الحق عملنا عليه فعد هذا قال اصبتما ويروى عنه ... الباب وحديث معاذ هو ما ظهر ولم يقع من المخالفين
على من سواهم ويتبين الحق من ذلك بالمقايسة بالعدل عند ذوي الالباب وحديث حالا بعد حال من كثير من علماء اهل الاجتهاد ويدل على صحته ايضا عمل الصحابة
اجماع الامة على تلقيه بالقبول لان الاحتجاج به قد وجد ... فثبات ما يقطع به ... بعض الوجوه ... هذا الخبر او ما دونه في الظهور
انكاره واما ان امو ان تاويله على ... عملهم بالقياس ولا شي انتصر بموجبه

والقول لأن العقل لا يقتضي ذلك ولا الكتاب يقتضيه على ما نبينه عند ذكر الآيات التي احتج بها بعضهم ولا شيء من
الظواهر يتضمن ذلك تعرضه على هذا الحد من القوة وقد بينا أن عملهم بالخبر مما يدل على قيام الحجة به في
الأصل إذا كان ما يقتضي العلم ويكون من باب الدلالة التي تلي الكتاب والسنة والإجماع • وأنه لولا قيام الحجة لقبله
واحد ورده آخر فلا وجه لإعادة ذلك فيبطل قول من زعم أن هذا الخبر متواتر وأنه منقول بالآحاد وأن قوما من أهل
حمص رووه عن معاذ دون غيرهم ولو كان ظاهرا عنه لما استبد به هؤلاء بروايته لكن هذا الوجه لا يصلح أن نحتج به لتصحيح الخبر
فقط وليصح بابا غير هذا الموضع فإن احتجاجنا في تصحيح الخبر إلى الإجماع لاتفاق من الصحابة على التمسك بموجبه في الكتب نقضه
ولا دلالة في أصل المسألة ومتى صح الخبر كان الاحتجاج به على ما يقوله ظاهر ولا يكون لأحد أن يقول فهو رجوع إلى الدلالة المتقدمة
حيث يستمرها على الإجماع لأنا نرجع إلى الإجماع في تصحيح الخبر ثم نستدل به على ما نقوله كما استدل الثاني للأول بنفس
الإجماع على التعبد بالقياس وغيره ممتنع أن يبنى دليلان على أصل واحد • فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون قد أراد اجتهد رأي
في طلب حكم الحادثة من النص في الكتاب والسنة ولم يرد به ما ذكرتم من القياس • قيل له لا يجوز أن يقول له فإن لم تجد لأمع
الطلب وهذا معقول في اللفظ لأن أصحابنا لا يقول لغيره إن لم تجد الحكم فالذي تستوي به لأن الغرض أنه يطلب فلا يجده فلو حملنا
قوله أجتهد رأي على أن المراد به في طلب الحكم من النص لصار كلام الرسول صلى الله عليه لغوا وجواب معاذ محتمل وهذا لا
يجوز فلا بد من أن يكون الغرض بما قاله أن لا يكون النص ولا على الحكم أصلا • وبعد فلو كان غرضه ما قالوه ما جاز أن يضيف هذا
الاجتهاد إلى الرأي لأن من طلب النصوص لا يستعمل هذا اللفظ فيه فلا يقول أحدنا اجتهد رأي في خبر قد نقل إليه وعلم
وجوب العمل به على الجملة وعلى هذا لا يستعمل لفظ الاجتهاد في القبلة مع المعاينة • وإنما يستعمل إذا حصلت الغيبة عنها
وهكذا الحال في المعايش ومصالح الدنيا والتدبير في الحروب وغير ذلك • فإن قال القياس يعرف حكمه من الكتاب والسنة
فكيف نقاه في الأول قيل له ليس يفهم من الكتاب ولا من السنة تفصيله على وجه يصح تعليق الأحكام به • فلذلك جعل معاذ
الاجتهاد ولا كذلك • وقد تكلم في الكتاب في أن إجماع الصحابة هل صدر عن هذا الخبر أم لا وكان لا حد في هذا الباب
ما ثبت أن إجماعهم على الشيء لا يجوز أن يكون تخمينا وتقليدا والتشهي ولا بد من دلالة وقد بين جميعهم فلما ظهر هذا الخبر
فيما بينهم اختلف شيوخنا فيه فقال أبو علي يجوز أن يصدر إجماعهم عنه ونجوز أن يصدر عن غيره ولا القطع به • وقال أبو هاشم
بل إذا لم يظهر شيء من الأخبار فيما بينهم ظهور هذا الخبر وقد عملوا بموجبه فالواجب القطع على أن عملهم هو لأجله لا
عند علو طريقه في باب الاجتهاد • وقد قال في الشرح العمد أنه يجوز أن يكون لأجل هذا الخبر ونجوز أن يكون لما عرفته
الصحابة من عادة النبي صلى الله عليه في بعثه عماله وأمرائه إلى البلاد فإن الغالب ظاهر من أمره في أيامهم بالاجتهاد بل
بأمره من كان يجعله بالاحتياط كما روي في حديث عقبة بن عامر وعمرو بن العاص وغيرهما • وهذا قريب مما قاله أبو علي
من التجويز لأن فيه تفصيلا لم يذكره فيجب أن يعلم أنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ثم لا يصح القطع على أنها هي هذه أو
غيرها ولا يمتنع ذلك لو تبينا فقضاء صحة الخبر لم يزعامة ما فيه فإن هذا الخبر دليل وغيره دليل مثله والرجوع إلى كل
واحد منهما جائز وهذا مما لا مانع يمنع منه • فإن كنا إذا عرفنا أن هذا الخبر أقوى وأظهر من غيره جعلنا رجوعهم
إليه أولى من رجوعهم إلى ما عداه مع أنه أضعف منه والقدر أعلم بذلك فهذه الوجوه الثلثة هي التي تعتمد • وقد يعتمد
وجه رابع آخر ذكره في الكتاب ونحن نذكره من بعد إن شاء الله تعالى • فأما الذي أورده في قول الله تعالى فاعتبروا
يا أولي الأبصار فهو ما استدل به أبو العباس بن شريح في كتاب الاعتبار ووجه الاستدلال منه أن الاعتبار
هو القياس لما قد روي عن ابن عباس أنه قال اعتبر عقلها بالأصابع يعني الأسنان أي قس أحدها بالآخر من
حيث إن ديتها سواء من دون تفاضل فإن كان في الانتفاع بها تفاوت • وقد روي عن ثعلب أنه قال الاعتبار
هو المقايسة • وقالوا إن الميزان يسمى معيارا لأنه يشتبه به مساواة الشيء لغيره • وليس
ما حكاه عن ابن عباس وعن ثعلب فهو قريب • فأما الاحتجاج له بأن الميزان يسمى معيارا فهو بعيد لأن المعيار من باب العقل
والاعتبار فهو من التصحيح فكيف يكون أحدهما مأخوذا من الآخر ولعله إنما يمكن تصحيح ذلك فهو أنه لا يستعمل لفظ الاعتبار
إلا وقد كان يصح لفظ القياس بدله فيقول قائل اعتبروا كذا بكذا كما يقال قست كذا بكذا وجملته على هذا حتى لو أثبت
أحدهما ونفي الآخر لعد متناقضا وبهذا يثبت فائدة اللفظين اللهم إلا أن يراد بلفظ الاعتبار ما يتصل بالاتعاظ
وللأمر جاز أن يقال في هذا عبرة واعتبار ولا يقال فيه قياس ويكون الغرض ما يتعلق بالفكر المقتضي للحزن والخوف وذلك أيضا
يشبه القياس لأنه إذا شاهد دلالة عظيمة فاعتبارها هو بأن يتبين العقاب من جهة الله تعالى على هذه الدلالة فيقول ما إلا من
من أن أوخذ بعقابه ثم يستعمل لفظ الاعتبار دون القياس لغلبة العرف عليه • ومثل ذلك كثير وهذا قريب في تصحيح
معنى هذا اللفظ الذي يراد القياس لكن وجه الاعتراض على هذا الاستدلال هو أنه لا يجوز أن يضمر في خطابه الله تعالى إلا
ما يصح معه نظام الكلام لو أظهره • ومعلوم أن ذلك مما لا يصح ظهوره في الكلام لأنه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي
المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار بأن تقيسوا وتجتهدوا فإنه يجعل ذلك على البراني ما شاكل ذلك لانقطع نظام الكلام • وقد يعترض
عليه بأنه إذا أمر بالاعتبار فلم صار بأن يحمل الفرع على الأصل فيثبت حكمه فيه أولى من أن يعتبره به فلا يثبت فيه مثل حكمه ويقول فإذا
كان الأصل لا يثبت إلا بالنص فكذلك الفرع • فإذا قيل هذا القياس أولى لأنه يفيد حكما شرعيا دون قياسهم فهذا هو ترجيح لقياس
على قياس وكلامنا بعد في إثباته • وفي ذلك الاستدلال بالفرع على الأصل • وقد أجاب عن ذلك بأن كلامه تعالى يجب أن يحمل
على فائدة مجردة • ومعلوم أنا إذا حملنا الفرع على الأصل وأثبتنا حكمه فيه فقد أفدنا أمرا لا يعرف إلا شرعا وليس كذلك ما
يفعلونه فإنه باق على حكم العقل ولا يمكنكم أن تقولوا إن النفي لا يدل حارج عن الإجماع مما قدمناه من الاعتراض أقوى • فأما
إذا اعترض ذلك بأنه دعلي سبب موجب فقره عليه فقيه خروج عن طريقة التماثل يجب إجراؤه على ظاهره إذا أمكن • فهذه
هي نقد القول في الاستدلال بهذه الآية • وقد استدل الشافعي والكثير ممن تبعه على ذلك بأن ردنا بهذه الأحكام إلى الجهد
عند الاشتباه والغيبة عنها فقالوا قد عرفنا وجوب الرجوع إلى الطريقة الاجتهاد عند عدم المعاينة فكذلك يجب
القبلة عند عدم النص لأن الذي لأجله لزم الرجوع إلى الاجتهاد في طلب القبلة هو عدم المعاينة لا غير بدلالة أنها
الاجتهاد عند عدم النص ليس الذي من أجله لزم الرجوع فيه إلى الاجتهاد وحيث لم يجد وجب أن
لو عاين لما جاز له الاجتهاد فكذلك الحال في هذه الأحكام لأنه لو وجد نصا ما جاز له أن يجتهد وهذا يدل على العلة التي قالوها كان
يجتهد وهذا يدل عندنا على جواز ورود التعبد بالقياس لا على ثبوته ووجوبه • ويبين هذا أنه لو صحت العلة الاستدلال بذلك
حمل أحكام الحوادث التي لا نص فيها على طلب جهة القبلة قياسا وجوز أنا متعبدون به أم لا فكيف يصح الاستدلال به وإنما
وبعد فغاية ما في هذه العلة أن يكون منصوصا عليها وعندنا أنها لو كانت أيضا بهذه الصفة لما صح التعدي بها إلى الفرع إلا
يورود التعبد بالقياس فكيف يتوهم أن نرد أحكام الحوادث إلى طلب القبلة • وبعد فلقائل أن يقول إنما وجب الاجتهاد في طلب
القبلة لأنه قد نص لنا على وجوب الرجوع إلى الوجه ما عندنا من العلوم فلما ثبت بالشرع أن في ذلك حكما وتعذر الوصول
إليه بالنص متصلا لم يكن بد من أن نجتهد لنعرف حكمه فعروضنا فيه بعينه ثبت لله تعالى في هذه الحوادث حكم غير ما كان في العقل ثم
نقول ما ظالم يمكن الوصول إليه إلا بالاجتهاد لعدم النص فيه فيجب الرجوع إليه وفي هذا رجوع إلى دلالة أخرى على ما نذكره
ومن خالف الخصم فقال إن حكمه لا أدري على ما كان في العقل لكن يمكن تشبيهها بوجوب الاجتهاد في طلب الكعبة • ومن ها هنا قال
قوم من مثبتي القياس إنه نص قوله تعالى ولا دل على وجه الجملة في ثبوت الأدلة والأدلة وغيره دلالة أنا
نتوصل بالقياس إلى تفصيل ما دل النص على جملته وهذا هو الذي يقوله أبو هاشم على ما سيجيء ذكره • وعلى
هذا الأصل لا يكون بينه وبين طلب القبلة عند الغيبة فرق ولا بد من بيان هذا الأصل

للاتعاظ

ومن حكم ذلك ان التوجه الى جهة ما اذا لم يمكن الا به وجب تحصيل ما لا يتم هذا الواجب
لا يجوز التسوية بينه وبين طلب القبلة وما شاكله حكم التحري بينه وبين جهة القبلة ونظير هذه مسئلة قول من قال اذا
لانه فهلا بين وجوب ان يكون في الاذن وهذا كالاول لانه لا بد من ان يبين ان في النبيذ
علته ان تحريم الخمر للشدة لكن قبل حدوثها كانت حلالا فيجب قياس النبيذ عليها فاما ما قاله في الكتاب من الفرق بين جهة القبلة
تحريها فاذا لم يمكن التوصل اليه الا بالاجتهاد وجب ذلك كما قيل مثله في جهة الكعبة • فاذا ثبت عنده جهة اخرى ولا لم
وبين احكام هذه الحوادث فانما اشار بذلك الى انه اذا اشتبهت عليه جهة القبلة حتى لا يجد فيكون مخيرا • وليس كذلك في احكام هذه الفروع لانه لا احد
يسقط التكليف بالصلوة عنه ولو وقد ان يتوجه الى اي جهة شا فيكون مخيرا وهو مخير لا ان يكون عاميا فيلزمه الاستفتا او عالما فلا بد من ان ينظر الى ان يقع منه
نقول انه اذا تعذر على المرء طريق الاجتهاد فاذا جاز ان يعتبر فانه في هذا الحكم فهلا جاز اقترانهما لان احدهما لا بد من الاجتهاد عند
النظر والبحث يتوقف ولا يجعله في حكم المخير فاذا اوجب عليه في حال التحام الحرب التوجه الى الجهة ما يحسب الامكان • ومعلوم
عدم العلم دون الاخر وعلى نحو هذه الطريقة العدول عنه الى غيره فا فتوقاه • وبعد فانه لو تيقن الخطا في جهة القبلة
انه لو اجتهد فاداه اجتهاده الى التحريم لم يجز له العدول عنه الى غيره فا فتوقاه وبعد فانه لو تيقن الخطا ... وليس هكذا
لكانا اذا الزم القضا على بعض المذاهب فقد اوجب عليه فرض ثان ولما كان منه لا يتعقب بابطال وفسخ • وليس هكذا
لو اجتهد في الحادثة ثم حكم بنص يخالف اجتهاده لانه ينقض اجتهاده حتى اذا حكم به فسخ • واذا له فبان الفرق بين الامرين
ولوضح مبن الدلالة لم يوثر فيها هذه الفروق لانه لا يمتنع صحة قياس الشي على غيره وان افترقا في وجوه اخر لكنا قد بينا
ضعفها • وقد استدل بانيات من القرآن تدل على جواز التعبد بالقياس لا على ثبوته نحو قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
ما انه اوجب الرجوع فيه الى العدلين وطريق ذلك هو الاجتهاد • وكذلك الاجتهاد في نفقة الموسر والمقتر وفي تقويم
المتلفات وفي مقادير الجنايات وكل هذا من باب ما يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد • وانه الشقاق وتحكيم الحكمين • وقوله فان خفتم
الا تعدلوا فواحدة وما يثبت في اروش الجنايات وكل هذا من باب ما يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد الا انه يثبته ولا
فاذا علمنا قد تعبدنا في هذه الاحكام بالاجتهاد فكذلك في احكام الحوادث كان ذلك قياسا منا • ونحو في تصحيح ذلك
• فاما ما نحو الوجه وقد يمكن ان يرد ذلك على وجه يصح وعلى وجه لا يصح • فاما القايل
وذكر رحمه الله دلالة اخرى وهي الدلالة الرابعة • فان قيل من حيث القياس
الذي لا يصح عليه فهو ان تعالى لا بد في هذه الحوادث من حكم ولا نص عليه فلا وجه للتوصل اليه الا من حيث القياس • ... لا يمكن المستدل به ان
ان يقول لا نسلم ان فيه حكما بل يلزمنا تنفيذه بل هو موكول الى الاخر كحكم اللطمة والغيبة والسب وغيرها مما لا يمكن المستدل به ان يكون
يقول من الحكم حكم كان العلما قد قالوا للصفات قولهم ان الصفات لا توصف وصف لها وذلك لين اصحابنا اذا اعتبر الفعل من ان يكون
فيه حكم لم يصح ان يدعي انه قد حكم فيه بحكم لين الغرض ما حكم الا بعد ما يثبت من قبح وحسن ووجوب وندب وعلى هذا لا يصح ان يدعى
علينا اذا قلنا ان فعل الساهي والنايم قد يدخل في ان لا حكم له لا يثبتون فيه حكما ويفارق ذلك ما يقوله الصفاتي في الوصف
يوجبه مخصوص فاذا احتج عن انها لا توصف تقدر صفوا • وبعد فالنقص ان يقول هلا كان الحكم فيه ما يرجع الى العقل دون اثبات حكم شرعي
لين الخلاف في ذلك فاذا قال هذا القول زال الاشكال في انه لا يكون فيثبتا الحكم اذا نفاه لان الغرض به هو ما اشرنا اليه • وهذا
ظاهر فالذي يصح ايراد هذه الوجه عليه ان يقول قد ثبت ان لله تعالى في هذه الحوادث احكاما شرعية ولا وصول الى ما من جهة النص
ولا طريق عنه فقد دل بتوي الاجتهاد والقياس اذ ما الحدس والتبخيت لا يثبت الاحكام فلو لم يكن القياس حجة شرعية لا دى الى
ان يكون مكلفين بما لا نطيقه وهذا لا يجوز في الحكمة ثم الدلالة على ان لله تعالى في هذه احكاما شرعيا هو اجماعهم عليه لانهم متفقون
على ان في مسئلة الجد والحرام والايلا وغيرها احكاما مشروعة وعلى ذلك جرت عادة الصحابة وغيرهم لانهم رجعوا الى طريقه
في الشرع مخصوصة في اثبات هذه الاحكام ولم يعتقد واحد منها على انها كانت علته في العقل • ويبين صحة ذلك ان النبي صلى الله عليه
كان اذا سئل عن هذا الباب نحو المواريث والظهار توقف على نزول الوحي • فلولا ان الحكم الذي فيه يستفاد من
جهة الشرع لم يكن لتوقفه معنى ولا يقدح في ذلك ان مسروقا لم يجعل الحرام حكما

وناس ما البلي حتى فيه الرفعة من بوله • وفي هذا رجوع الى العقل وذلك لانه يعرف حكمه من جهة الشرع حيث يشبهه
بالطعام فيبين ان الشرع اذا اوجب تزال الطعام الحلال ان لا يوثر فيه التحريم فكذلك في اثر الحلال ... وليس يمكن
ان يدعي ان طريق معرفة هذه الاحكام النصوص لما انه تقدم القول فيه • ومع ذلك فرع لما يعرف خلافه ضرورة لانا
نعلم ان المسايل التي اختلف الفقها فيها ووقع تفريعاتهم عليها مما لم يجر لها في الصحابة ذكر فضلا عن ان يرجع
فيها الى النصوص • فان قال قايل فقد احتجتم في الاستدلال بهذه الطريقة الى الرجوع الى الاجماع ومتى لم تستغنوا
عن ذلك فهلا استدللتم باجماع الصحابة وحذفتم ذكر هذه الجملة • قيل له انا نفزع في هذه الدلالة الى اجماع الصحابة
لنثبت ان لله تعالى في هذه المسايل احكاما شرعية وبهذا القدر لا يثبت صحة القياس لانه يجوز ان يعتقد معتقد ان عليها
دليلا قاطعا من نص وما شاكله فاذا بينا انه لا طريق لشي من ادلة الشرع اليه ثبت لنا صحة القياس وما تقدم ذكره
في جعله في كون القياس حجة الى اجماعهم من حيث فعل البعض وصوب الباقون فهما دليلان متغايران وان بنيا على
اصل واحد وليس يمتنع في الدليلين ان ينبنيا على اصل واحد ثم يعرف تغايرهما بوجوه كثيرة ولهذا نقول ان ما يصح ان
يستدل على امرها لا يصح ان يستدل على الاخر وهذا احد ما يفرق بين الدليلين • ومثال ذلك في العقليات ظاهر نحو ان له
التوحيد على صحة التمانع بين القادرين ثم يتشعب منتهى الدلالة وهذا اوضح • وقد استدل به ابو هاشم رحمه الله
قواه وان كان ضعيفا من حيث لم يتم به الحجة لانه منقول بالاحاد والمسئلة طريقها العلم وقد تكلم على هذا الاستدلال بوجوه شتى
ما يرجع الى طريقه النقل وذلك لانه لا يريد بتشبيهه صلى الله عليه على النص على العلة ولو نص عليها لكنا نحتاج الى دلالة
في جواز القياس عليها ما سنبينه من بعد • وايضا فقد حكم النبي صلى الله عليه في الفرع بحكم الاصل مع التنبيه على العلة لانه
ثم قال فدين الله احق ان يقضى ومن ذكر الحكم فيه فلا وجه للاجتهاد والقياس فيه ولا يمكن ان يقال ان تنبيهه صلى الله عليه
يقتضي انه لو لم يذكر الحكم ايضا لكان من حقها ان يقيسه ويثبت الحكم فيه لانه ان كان كذلك فمن اين ان ما عدا ذلك من الاحكام يصح
اثباته بطريقه القياس على الاصول وقد قيل في المنع من الاستدلال بذلك انه النبي صلى الله عليه بين على ان الحج دين من العقل بدل
على صحة النيابة في قضا الديون وجعل الحج احق بالقضا لان النفع فيه زايد واعظم ولا يوثر في هذا التاويل ان يقال فقد يكون
دين لا دمي اولى بالقضا والتقديم لانه اذا كان الغرض ما قلناه • فاما تسميته الحج دينا فان كان من حيث الاسم والحكم
خالفه وانما هو لثبوته في الذمه ودخول القضا والنيابة فيه فيفارق العين بخلاف قوله فدين الله احق ان يقول ان القضا
والنيابة يصح دخولهما في الحج فهذا هو القول في هذا الخبر • ومما يشبه هذا الخبر قول النبي صلى الله عليه لعمر وقد
سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بما ... كنت شاربه • وما رواه ابو هريرة من ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وقد ولد
له غلام اسود فقال صلى الله عليه الك ابل فقال نعم فقال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال لعل
عرقا نزع فقال ولعل هذا عرقا نزع • فنبه في هذين الخبرين على طريقة القياس والكلام عليهما على نحو ما تقدم • ومما يجري
هذا المجرى من التنبيه على القياس قول عمر لابي بكر بمحضر من الصحابة رضي رسول الله صلى الله عليه لديننا افلا نرضاك
لدنيانا • وقول علي عليه السلام قد مكر رسول الله صلى الله عليه من دابو حرك • فقد نبه كل واحد منهما على القياس • وقد استدل على
بان الامة قاست في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فمنعت من الضرب وانواع الاذى قياسا وكذلك قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره • وقال ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك • ونبه بذكر الايات التي فيها ضرب الامثال كقوله
الاعتبار ثم قال يضرب الله الامثال • وان في كل هذا دلالة القياس وهذا بعيد لانه ليس في ضرب المثل اذ ذكر حكم وقد له كما
ذكر لديه جواز القياس عليه فضلا عن غيره من الاحكام • واما الظواهر التي لا حجة فيها فيحتاج ان يدل على
بقتضي جواز القياس ما انفت من الاحكام دون طريقه القياس • ومما استدل به

روي عن النبي صلى الله عليه لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان وان الامة قاست حكم الجوع وغيره على ذلك ولكن الخبر
منقول بالاحاد وقيل ان الامة قد قاست حد العبد على حد الامة في التنصيف بعلة الرق • ولكن لمن خالف ان يقول
ما انكرتم من توقيف في ذلك فاغنى الاجماع عن نقله • واستدل بعضهم بان النبي عليه السلم قد روي عنه في اخبار كثيرة انه
كان يستشير اصحابه في كثير من امور الدنيا فيعمل فيها بما طريقه الظنون والامارات • واذا جاز في مصالح الدنيا
فكذلك في مصالح الدين وهذا ضعيف لانه لا علة جامعة لاحد الامرين الى الاخر وعلى ان في مصالح الدنيا امارات
معقولة مقررة في العقول وقد دل العقل على وجوب النظر فيها ثم اثبات ذلك في الشرعيات • ومما قيل في هذا الباب
ان النبي صلى الله عليه لما رجم ماعزا وكان ذلك حكما في عين اطرد الرجم في كل زان بطريقة القياس وكذلك في السهو الذي اوجب
السجود بحيث عرفنا العلة وعرفنا السبب اجرينا حكم غيره عليه فكذلك فيما عداه • وهذا ايضا باطل لان النبي دل على ان الناس
شرع واحد في الاحكام التعبد هو الاجماع ثم ان الحاجة الى القياس • وقد يجوز ان يقول قائل بالوجه الذي اوجب السجود به
بين الجميع قول النبي صلى الله عليه حكمي في الواحد حكمي في الجماعة • ويبين صحة ذلك ان حكمه في الواحد لا يزيد على نقصه في
العلة وقد بينا انه مع النص لا بد من التعبد بالقياس فكيف يسوغ التعلق بذلك • ومما استدل به ما روي عن النبي صلى الله عليه انه
قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واحد فقد بين جواز الاجتهاد في الشرع بعده
والحجة لم تقم به • وابو علي تكلم عليه في المتن والسند • وقال الشيخ
ابو عبد الله لو ثبت لكان في حكم المجمل لانه لم يبين المجتهد فيه • ومن الجائز ان يريد اجتهاده في النصوص واستدلالا منها على
واستحقاق الاجر عليه وهذا ايضا منقول بالاحاد
المراد فاذا اصابه فقد استحق الاجر مرة واحدة • ثم ان الغرض اجتهاده في القياس ونحو ذلك
ونحو هذا ما روي في حديث عقبة بن عامر وعمرو
بن العاص ان النبي صلى الله عليه قال لهما اجتهدا فان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
وروي من حديث سعد في بني قريظة بالقياس ولا بالاجتهاد • ولئن لم يكن الا ما فيه
ان المجتهد المخطئ ... وان الذي ما يذهب الفاعل عنده كما يقال اخطأ الهدف
لانه منقول بالاحاد وعلى كل حال فليس الغرض بالخطا ما هو قبيح • وقد قال بعضهم ان الضرورة داعية الى اثبات القياس عقلا وشرعا
لانه يوجب عليه تقدم العالم
ويستدل على المراد بالخبر من بعد ان شا الله تعالى • وقد قال بعضهم ان الضرورة داعية الى اثبات القياس
وهذا جهل عظيم لانه يوجب عليه ان من شاهده مولود من حكم وانثى ... وبين صحة ذلك ان هذا الامر لا يختص العالم
لانا اذا لم نقل ذلك لم يمكنا القطع على ان من شاهده ... وقد عرف خلافه • وقد استدل
وان لا يكون احوال الاجسام في الولادة الا على هذا الطريق ... اذا كان من باب الشرعيات وفي كثير من العقليات
معرفته دون العامي • وحكم القياس ان يختص العلما معرفته اذا كان ... في معلومات ... ما بعد ضبط فكل ما
بعض الشافعية على ذلك بانا اذا عرفنا علة في حكم من الاحكام لحقوا بانا في ... وقالوا انا اذا عرفنا ان العلة في
تلك العلة حكمت عنه بمثل حكمه ولم احتج الى ورود شيء في هذا الباب • وقالوا انا اذا عرفنا ان العلة في
عرفت ... هاهنا علة منصوص عليها لوجب القياس
الخمر الشدة فان الكثير منها يسكر حملت النبيذ عليه وربما قالوا لو كانت على صحة العلة
تحريم ... الا انا نستنبطه من بعد انه ليس في هذا دلالة على صحة العلة
علينا وكذلك اذا كانت مستنبطة • ولا اصل في ابطال هذا الاستدلال الا انا نستبين من بعد انا مع النص على العلة نحتاج الى ورود التعبد
ويعلم ثبوت ان حكمها ... المنصوص • ونستبين من بعد ان ... بين انواع مختلفة مثال
بالقياس وان جاز ان يفارق العقل لكونها موجبة او جائزة بجزائها • وقد قال بعضهم انه عليه السلم لما جمع بين انواع عليها ولو لا
في ذلك الاقوال نحو البر والشعير والملح والتمر مع علمنا بتفاوت احوالها عرفنا انه اراد منا القياس عليها
ذلك لكان لا يجمع بينها على اختلافها • وهذا ضعيف لانه قد يجوز ان يكون نصه عليها من حيث عرف ان الصلاح تحريم الا ان
بلفظ لا تساعده ... عليها وهو ... ان ذكره صلى الله عليه لهذه الانواع على تباينها يدل على ان يكون
الربا منصوص عليها او يقال ان ذكره لها يدل على انها من الاخلاف فكذا انا نقول لهم هلا جاز ان يكون

الصلاح في ان يثبت الربا في هذه الاجناس بالنص فيما عداها بطريقة الاجتهاد والقياس وتنزل الشرع في تعليق الاحكام
بالاسماء والصفات ما يدل على ان ما عداها بخلافها فكيف يقال لمثبتي القياس اذا استدلوا بذلك فاقرب من كلام تقدم
الاستدلال بقوله جل وعز فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول • قال قاضي القضاة قد ذكر في الشرح في كتاب المعتمد
ان هذه الاية تجمع الادلة على الاحكام الشرعية وقد بينا كيفية دلالتها على الاجماع • واما دلالتها على القياس فهي ان الرد
الى الله تعالى هو الرد الى كتابه ولن يكون ذلك الا بالقياس لان معناه معنى الرد • ويبين صحة ذلك ان ما يعرف حكمه من
صريح الكتاب او ما يجري مجرى الصريح لا يستعمل فيه لفظ الرد وليس يمكن حمل هذا التنازع على ما يكون من الخلاف في العقليات
لان ذلك لا يرد الى الكتاب والسنة ولا ان يحمل على الفتاوي لانها ترد الى العلما وفي كليهما تخصيص من ذلك • ونظير هذه الاية
قوله جل وعز ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولكن الاحتجاج بالاول اقوى لانه تعلق
امر في الاول بالرد وفي الثاني بين انهم لو ردوه لكان كيت وكيت • ولانه قصره على الرسول واولي الامر وهنا يقتضي مراعاة زمان
الرسول عليه السلم دون ما بعده من الازمنة • ومما يستدل به ايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون مكملا الا بيننا مع علمنا بحدوث
حوادث لا نص عليها الا بان يدلنا على القياس فلا يمكن بد من التوصل الى معرفة احكامها • وربما استدل من خالفنا بهذه الايات ايضا
على ما نذكره ونجيب عنه ان شا الله

فصل

فاما الوجوه التي تعلقوا بها في المنع لمن يتعبد بالقياس فايات من
القران منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الحكم بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله وهذا
بعيد لان الله تعالى اذا دل على ان الاجماع حجة وقد اقتضى التعبد بالقياس فليس ذلك تقدما بين يدي الله لان هذا انما يفيد ما لم ياذن فيه
تعالى ولم يات به • فاما اذا رجعنا الى دلالة الاجماع فقد بطل تعلقهم به • ومنها قولهم ان الله تعالى قد منع من ان نعلم ما
لا نعلم بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون • ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا
حرام وكذلك الايات التي ذم فيها من يتبع الظن وقد مضى ما يكون جوابا عن ذلك لانا قد بينا ان الظن هو في طريق العلم وان
لا نعلم بقوله ... في القبلة وتقويم المتلفات وارش الجناية ولقدح
في جواز الاجتهاد فيما قلناه لقدح في جواز الاجتهاد في القبلة • ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله سبحانه اولم
الاحكام معلومة اجمع ولو قدح ذلك فيما قلناه • وما اشبه ذلك قالوا فلو قلنا ان لها هنا
يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقوله عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فيما عرفنا ثبوته بالعقل من مصالح الدنيا المتعلقة بالظنون • والجواب ان التفريط هو ترك الواجب والتقصير فيما يلزم بيانه
احكاما ما تثبت بالقياس لكان فيه نسبة له تعالى الى التفريط بل ما انكرنا من ان الله تعالى قد بين
على النص فيه ... ودلنا على القياس بالاجماع فيكون قد بين الجميع وان كان
فمن اين انه يجب على الله تعالى النص على بعضها ... على ما قلناه ولا الامر ان يكون في الكتاب دلالة على عدد
الاحكام على ما يعرف الصلاح فيه ان ينسب الى التفريط ولو لا ان الاية محمولة على ما قلناه فاذا كان الغرض بالاية
بطرق مختلفة فلا يقتضي ان ينسب الى التفريط وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقد يكون على حد التفصيل ومن دل على ان
الكواكب وقطر البحار وعدد الحصى والرمال لظاهر قوله تبيانا لكل شيء وقد يكون على طريق الجملة • ومما تعلقوا به قوله تعالى وان
الاحكام التي لا بد من الوقوف عليها • فمعلوم ان البيان قد يكون على طريق الجملة وقد يكون على حد التفصيل
من الاحكام التي يحتاج في التكليف اليه فقد بين سائر الاحكام التي لا بد من الوقوف عليها
ان تبين ما يجب بيانه ونحتاج في التكليف اليه فقد بين سائر الاحكام • والجواب ان الحكم بالقياس هو حكم بما انزل الله على السبيل الذي
الاجماع بحجة ثم اتفقوا على جواز القياس ما انزل الله • والجواب ان الحكم بالقياس ... ان يكون على الله عليه متعبدا بذلك دون غيره
احكم بينهم بما انزل الله وليس ما يثبت بالقياس مما انزل الله لكان انما يمنع من القياس حيث قال فريق منهم انه عيسى هو معبود وقال اخرون بل هو
ذكرناه وان كان لا بد فيه من واسطة • وبعد فلو منع من القياس ... اليهود والنصارى حيث قال فريق منهم انه عيسى ... الى اقوالهم واحكامهم
وعند الخلاف • ومنه قيل ان الاية وارده في شان اليهود والنصارى من كون نبيا من الانبيا وانه لا يرجع في ذلك الى اقوالهم
كذاب متنبي • فانزل الله تعالى • وتعلقوا بقوله جل وعز وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله • وبعد فانا انما حكمنا بالقياس

ثم جعل حكمها لغيره فجاز ان يجعل حكمه للولاية تعالى بان يدلنا على الاجماع ثم لا يدل الاجماع على القياس • فان قالوا الوجه
انه جعل ما اختلفنا فيه الى الله تعالى ليزول عنكم ما حكيتم من الاختلاف والتشبيه ويؤمنوا من الغلط • قلنا الظاهر ليس ينبئ عن
ذلك على انه قد بين تعالى على الاحكام ثم تختلف فيه فلا يزول الغلط والخطا ولا الاختلاف عند النص فكذلك عند الدلالة
على القياس • وبعد فقد يمكن حمل ذلك على ما الحق فيه واحد ثم لا يدل ذلك على ان ما ليس هذا حاله فالقياس لا يسوغ فيه
فسقط تعلقهم به • وربما تعلقوا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله • وانكم اذا رجعتم الى القياس فقد عدلتم عن
الظاهر • ونحن قد بينا وجه الاستدلال من هذه الاية • ويقال لهم ان اجريتم هذه الاية على ظاهرها لا يمكن لانا نتنازع
مسايل الاصول في العقليات ثم لا يصح الرد الى كتاب الله والى رسوله لما لم يكونا دليلين على ذلك فيجب ان يكون الغرض بالاية
فردوه الى كتاب الله اما الى قول رسوله اذا كان فيهما دلالة قاطعة للتنازع فاذا لم يكن كذلك وجب الرجوع الى القياس
وربما استدلوا بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا وفي القياس اختلاف فيجب ان لا يكون من عند
الله وهذا لا يصح لانه وارد في شان القران الا تراه قال افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فدل على انه انما سلم عن التناقض وثبت فيه الاعجاز لكونه من عند الله تعالى • ولو كان من عند غير الله لم يكن بهذا الوصف
فاين ذلك مما ينفي ثبوت القياس ونفيه • وبعد فلو سلمنا انه جار على وجه يدعي فيه العموم لما دل على ما قالوه لان القياس
ما دل على التحريم تارة وعلى التحليل اخرى باختلاف الحال في القايس الواحد او باختلاف القايسين فليس ذلك باختلاف على
التحقيق الا ترى ان هذا القايس اذا اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فانه يعتقد ذلك ويعتقد ان من استفتاه واخذ بقوله فحكم
هذا الحكم وان غيره اذا ادى اجتهاده الى مثل ما اداه فهو اليه لو اداه الى الزهد والقايس الاخر سبيله هذا السبيل فلا تناقض ولا
اختلاف وليس من حيث اقتضى اصل القياسين التحليل واقتضى الاخر التحريم يجب ان يتغير فيهما الاختلاف الا ترى ان احد النصين
اذا دل على حكم والنص الاخر دل على ما يخالفه لم يدع الاختلاف والتناقض في النصوص فكذلك في الاقيسة • وربما تعلقوا بقوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم قالوا فلا يصح اكماله للدين مع ان كثيرا منه يقف على القياس والا وجب ان يكون كل الاحكام منصوصا عليها مع علمنا ببطلان ذلك
والذي يسقط تعلقهم بذلك انه لا خلاف ان كثيرا من الاحكام نزل من بعد هذه الاية فلم يمنع من ان يكون تعالى مكملا للدين في هذه الحال • ويبين
هذا انه لا يصح ان يدعي ان هذا اخر ما نزل على الرسول صلى الله عليه فاذا جاز ان يكون الدين كاملا والحال هذه فكذلك اذا دل على التعبد
بالقياس فيجوز ان يريد تعالى بكماله الدلالة على الاصول دون الفروع فيدخل فيها بيان التعبد بالقياس على ما نقوله فهذه طريقة متكلمهم
بالقياس • وربما استدلوا بانكار كثير من الصحابة الراي وذمهم له وكذلك بعض التابعين على ما تقدمت الحكاية
في الايات التي اوردوها • وربما قالوا اذا نص الله تعالى على ما احله وحرمه وكان لا يجوز ان
عنهم وقد مضى ما يقع في الجواب عنه فلا وجه لاعادته • وربما قالوا التعبد يجب ان يترك على حاله ويستند على ما يقتضيه العقل •• يبين ذلك انه تعالى لو علم ان
يغير حكم ذلك بالقياس فكذلك ما لم يرد فيه التعبد ان يبينه فاذا لم يتعرض النص له وجب تركه على ما كان في العقل كالوسيل
في هذه الحادثة حكما وتعلق به الصلاح لوجب ان يبينه لعرفنا انه مبقى على اصل العقل وعلى هذا دل قوله صلى الله عليه وما سكت عنه فهو عفو
النبي صلى الله عليه عن شيء فلم يبين فيه حكما كما عرفنا في اللطمة والغيبة وغيرهما فهلا قلتم مثله فيما لا نص من
غير ممتنع في بعض الاحكام ان يكون موكولا الى الاخرة لكان احدنا موصوفا بانه حرم على نفسه ويكلف نفسه وقد ثبت فساد ذلك
الكتاب فيه وبان الشبهة • ولولا صحة هذه الجملة لكان اذا اقتضى القياس تحريم شيء او تحليله فذلك عندنا من الباب الذي قد بيناه
والجواب ان الله تعالى اذا دل على التعبد بالقياس ثم اقتضى تارة على العلم وتارة على الظن واما ما
الله تعالى دون ان يعقد في قبيل السكوت عنه • وقد بينا ان التعبد يصح ان يقف مع مسيس الحاجة لوقوع التنازع والتدافع
يكف الرسول عليه السلام عن بيان شيء فيه فلا يخلو من امرين اما ان يترك الحكم مع مسيس الحاجة وهذا لا يتاتى في الله جل ذكره
ومتى ما بينا على ذلك فيصير والحال هذه حال النص على ان لا حكم فيه

ولو ثبت لكان ما لم يذكر فيه حكما باقيا على حكم العقل • واما ان نتركه ولما وقعت اليه حاجة فذلك لا يرد هذه
الاول • ويبطل ما ذكروه انه اذا دل القياس على بعض الاحكام فيه عرفنا انه شرع يجب المصير اليه وعلى هذا لم يبين الله جل وعز
على امام بعينه • ولا على مقدار النفقات وغير ذلك ولم يمنع هذا من اثباته اجتهادا وكذلك ما عداها من الاحكام وهذا
ظاهر • وربما قالوا لا بد في القياس من علة وليس في الشرعيات ما يجوز ان يكون لذاته علة لان من حقها ان تكون موجبة
ليصح تعلق الاحكام بها وقد كانت حاصلة قبل الشرع ولم يتعلق بها حكم فعرفنا انها ليست عللا واذا بطلت بطل
ذلك القياس • والجواب ان علل الشرع لا تكون موجبة ولكنها تكون كاشفة عن وجوه الصلاح والداعي او امارات للاحكام
فلا يمتنع والحال هذه ان يجعلها الشرع بهذه الصفة ثم يرد التعبد بالقياس عليها فيجري مجرى العلل العقلية في تعلق الاحكام
بها • وربما قالوا ما نعرف مما تقدم وانه اذا صح وجود ما هو علة من دون
بها وصح انه لا بد من تعلق الحكم بها من الوجه الذي ذكرناه في بعض المواضع احتجتم الى دليل في كل موضع ليتعلق الحكم بها وعندنا ان الدلالة
تعلق الحكم بها وصح انه لا بد من تعلق الحكم بها اذا عرفنا انها علة علقنا الحكم بها الا عند منع • فقالوا اذا لم يرد في القياس
على التعبد بالقياس تغني عن تجديدها في كل حال لا يجب تعديه وتخطيه الى غيره وهذا ظاهر في العقليات والشرعيات لانه
من علة فمعلوم انما جعله الجاعل علة في شيء لا يجب تعديه حتى يتصدق بجميع دراهمه وكذلك فلو قال اعتقت عبدي لانه اسود ما كان
اذا قال تصدق بدرهم لانه احسان لا يجب ان يتعدى بل اختص العتق بمن اوقعه عليه فقط ولا يقوم التعليل مقام النص الا تراه لو قال كل عبد
يجب ان يعتق عليه عبيده السودان فاذا كان كذلك فكان القياس انما يتم بعد ان يثبت حكم الاصل وعلته • وقد بينا ان الشرع
املكه اسود فهو حر لعتقوا عليه • والجواب ان الله تعالى اذا كان انما يكلفنا ما يتعلق به صلاحنا ثم نص
مانع من تعديه ولو نص الله تعالى عليه فكيف يستقيم القياس • ولولم يعرضنا بذلك للقياس عليه لبطل ما عرفناه من التعبد بالقياس ولا انه فيه الفائدة
على علة الحكم من الاحكام وقد ورد التعبد بالقياس ويستجلب بذلك حكما فيه يفيد حكم الاصل • وليس هكذا حال احدنا اذا اخبر
على علة حكم من الاحكام فيه علة ان يعديها الى غيره ثم حال العلة المستنبطة كحال العلة
فلاجل ذلك اوجبنا فيما ثبت فيه علة الى الافعال على ما بيناه في الصدقة والاحسان ثم حال ان احدنا لو قال اعتقت عبدي لانه اسود
عن الوجه الذي دعاه الى الفعل لانه لا يجب استمرار دواعيه الى الافعال • وهذه الطريقة في الجواب اولى من قول من قال ان احدنا لو قال لانه لولا مانع من الفرق
المنصوص عليها فيما ذكرناه مع ورود التعبد بالقياس • وهذه الطريقة لتعدى الى غيره لانه لولا مانع القياس اما ان يكون في
واعتبره وقس لوجب تعدي العتق الى غيره او لو قال اعتق عني عبدي لانه اسود ... وقد قال بعضهم
مقصد القايل بذلك فيجري مجرى النص لما وجب ان يتخطا العتق عنه فيجب ان يبين مثله في مسلتنا • وهذه الشبهة لا تسلم للنظام فان القياس
اصلا او فرعا فان كان اصلا لم يصح لوجود الخلاف فيه وان عد فرعا فهو فرع لماذا • فعقولنا انه في حال يكون
هو فعل القايس وهو خارج عن الامرين واما قولهم ان القول بان القياس حجة ردي ما حاله وقد يكون في نفسه اصلا لا اثبات
فرعا على غيره وهو ما لا يتم العلم بكونه حجة الا بعد الاصول من الكتاب والسنة والاجماع • فان كثيرا من مسايل التوحيد وغيره
الاحكام التي لم تنطق بها النصوص وليس من حيث عد اصلا لغيره لا يجب وقوع الخلاف فيه • وبعد فهذا السؤال
يعد اصلا مع وجود التنازع فيه ووقوع الخلاف بحدوث الاجسام او حدوث الاعراض وما شاكل ذلك
ينقلب عليهم فيقال نفي القياس ما حاله ونكر عليهم كلامهم الذي اوردوه • وربما قيل اذا لم يكن في القياس من علة ومن ان تقوم
دلالة على ان هذه العلة هي العلة دون غيرها فمعلوم ان تلك الدلالة هي النص على تعلق الحكم بهذه العلة وهذا اذا ثبت
جرى مجرى النص على نفس الحكم في جميع المواضع فيستغنى عن القياس • والجواب انه قد يصح ان تكون دلالة غير النص على
نص مقام النص في نجح قاطع من النص او انه يقال له من غلب هنا على ظنك تعلق الاحكام من دون ان يرجع الى دليل
العلة او انه ما شاكله • واذا امكن ذلك بطل ما سالنا عنه • وقد ذكر ابن داود في

يدل في لا تحتسبوا
في العامه
اذا انتبه
تكلم في القياس في كتاب العباد على موضع القياس

في حجر الصيد او سبب في البدنة نعامة ان اعرف الاشياء مماثلة للبدنة هو النعامة فتارة يوجب في النعامة بدنة واخرى يوجب في البدنة نعامة
وفي مثل هذا توقف لا دليل من الشرع فيجب ان يكون مجوزه قياسا على العام • واذا كان يسوغ هذا لو كان للاعتبار في اثبات القياس
مجرد التأمل والاشتباه • فاما اذا اعتبرنا وطالب هذا الباب فيما قاله تساقط • ولعل الذي يسوغ له ان يراد هذا الجنس من
ذعم ان العقل يقتضي في كل مشتبهين ان يتفقا في الحكم من حيث اشتبها • فاما اذا اعتبرنا في باب اثبات القياس غير ذلك
فالسؤال غير لازم • وسنتكلم على هولاء من بعد • واما من ذعم ان المانع من القياس هو وجود النصوص على احكام هذه
الحوادث • وانما يفزع الى القياس عند عدم النص فاغنت النصوص عن القياس • ور بما قالوا ان الصحابة ما قاست عندكم
الا عند الحاجه فاذا وقع الغنى فلا حاجة للقياس • وبعد فطريق القياس الظن الغالب ولا حكم لذلك مع العلم • فالاصل
في مكالمته هو ان نبين له ان لا نص في هذه الواقعات • ويقع الكلام في اعيان المسايل ومن المعلوم ضرورة ان
النصوص ما شملت هذه الحوادث اجمع • وان الصحابة حين اختلفت ما رجعت الى النصوص على ما تقدم ذكره • ومتى ثبت
لنا ان لا نص جعلنا ذلك حجة فقلنا لا بد من ان يكون المفزع الى القياس لئلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق • ويتساوى القولان
عند ذلك ولا بد لمثبتي القياس اذ يسلموا لنفاته اذ لا حاجة الى القياس لو ثبت النص لنا في القياس ان نسلم لمثبتيه انه اذا لم
يكن نص فلا بد من القياس على ما نقدم على انا نقول ولو سلمنا الكثرة في النصوص ما كان ذلك مانع من جواز القياس فيها اذ
لا يمتنع صحة العلم بالحكم الواحد بطريقين احدهما النص والاخر القياس كما يصح ان يعرف بالكتاب وبالسنة وبعاد بالاجماع
ويكون تقرير ذلك انه لو لم يكن النص لصحت معرفته بالقياس ولا يمتنع ان تختلف مصالح المكلفين فيعرف بعضهم مصالحه بالنص
وغيره يعرفها بالقياس ولهذا نظير في العقليات وهو ما نقول في العلم بخبر الاخبار لانه ضروري وقد نقول على سبيل التقدير لو لم
يكن العلم الضروري حاصلا لامكن الاستدلال باحوالهم على صدقهم فيما اخبروا عنه • فاما قولهم انما نفزع الى القياس عند عدم النص
فان ارادوا بذلك في الصحابة فغير مسلم وليس بان تعالى يستغنى بالنص عند ما دل من ان تعالى يستغنى بالقياس عن النص وهما دليلان
وان ارادوا انه لا يجب استعماله مع وجود النص فليس في ذلك دلالة على انهم لو استعملوه كان لا يصح وهو كالسنة المنقولة بالاحاد
مع الكتاب وغيره من ادلة الشرع ولا يمتنع ما نقلناه ان الصحابة لم تورد القياس الا عند عدم النص لانه لا يدل ذلك على فساده مع
النص وهو لا حالة البعض على البعض في القياس مع علمنا بان خلافه جائز • فان قال فالقياس يفيد الظن دون النص قلنا ليس
كل القياس هذا سبيله بل فيه ما يقتضي القطع فيجري مجرى النص • وبعد فقد يقع في النصوص ما يدخله الاجتهاد والتعارض فيجري مجرى
القياس في دخول الظن والاحتمال فيه وهذا الظاهر • وربما سلك بعضهم في الجواب عن ذلك طريقا اخر وهي ان الحوادث لا نهاية
لها فكيف تدل النصوص عليها وهذا بعيد لانه يجوز ان يقول قايل يدل النص الواحد على احكام كثيرة ولو كانت بلا نهاية بان
تقتضي تعليق الحكم بصفة فيعلم في كل ما فيه تلك الصفة ان الحكم تابع لقوله صلى الله عليه فيما سقت السما العشر لانه يدل بظاهره
على وجوب العشر في كل ما خرجت الارض ولو كان بلا نهاية وعلى هذا دل قوله تعالى في الجنة اكلها دايم على الدوام نعيم المتابين وان
كان غير متناه فيجب ان نكلم القوم بما قدمناه

فصل فاما من ذعم ان العقل يقتضي التعبد بالقياس على ما حكى عن ابي بكر القفال من المتابعين
فقولنا له لا نا نعلم انه لو لا ورود السمع بالقياس واثباته للاحكام بها لكان العقل يقتضي ان كل بيع حصل فيه التراضي
فهو جايز وانه يجب اتباع ما ورد النص به وترك الباقي على ظاهره ما يوجبه العقل فصار الذي نعرفه عقلا جواز ذلك لا وجوبه
ونقول له وهذا بين وشبهة من قال بهذا القول ان من حكم المشتبهين في صفة ان يشتركا في الحكم الذي يتعلق ما لم يكن هناك منع
فاذا كان الامر مبنيا ذكر للمزية الكلية اولا الا فيجب ان يشاركه في حكم التفاضل فيه وان لا يقف على وجوده ودفع وهنا لا يبع
ليس الا بين المشتبهين في الصفة ان يشتركا في الحكم على ما نقوله في العقليات ان هناك ايجابا فيما نجعله علة للاحكام او ما
يجري مجرى الايجاب بحرجوه الا انفعال وما شاكلها وليس هذه حال علل الشرع فانها كاشفة عن وجه الفلاح

ويبين صحة ذلك انه لو جوز علل الشرع مجرى علل العقل وما يقوم مقام العلل لما صح الاستثنا الذي هو لبن المع ويحاز هذا
المحل لا يتصور بين هذا انه لا يجب للعلم العلم بوجوب كونه عالما ما لم يمنع مانع ولا ان نقول الا ان ضاف واجب او الظلم قبيح الا ان يمنع
مانع فكيف استجاد ايراد ذلك في الشرعيات مع ان ادانه ان يوفق بينها وبين العقليات • ومما يبين سقوط هذا الكلام هو انه
لا بد من مراعاة الاشتباه في وجه مخصوص دون كل وجه فيقال له العلم ليس لا بد من ان يعرف ما يشبه انه هو الوجه الذي تعلق به
الحكم من الاكل او الكيل او الاقتيات فكيف يدعي التعبد بالقياس عقلا وعلى انا لو عرفنا العلل في هذا الباب عللا لكان طريقها
طريق المصالح وليس يمتنع ان تختلف المصالح في الا فعال مع الاتفاق في الوجوه • وعلى هذا جاز كون الشي صلاحا وكون ما يماثله فسادا
ولا مزيد حال ما يقف عليه من العلة عن حال المنصوص عليه • وستبين من بعد ان التخطي لا يجب في ذلك الا بعد ورود الشرع وبهذه
الجملة يبطل ما حكاه في اخر الباب من قول من يقول اذا عرفت ان علة تحريم الخمر هي الشدة لثبوته عند تناوله ثم زواله عند زوالها

باب في ان العلة المنصوص عليها الشرع

فصح ان المعتمد هو السمع ومن السمع ما تقدم من الادلة • اختلف مثبتوا القياس ونفاته في الحكم اذا
حملت النبيد عليها

لا يجب تعليق الحكم بها اينما وجدت من غير الدلالة على القياس

ورد منصوصا على علته هل يجب ان يحكم فيما شاركه في تلك العلة بمثل هذا الحكم ولما يرد علينا التعبد بالقياس او لا يجب الا عند ورود
التعبد بالقياس فحكى الجاحظ في كتاب الفتيا عن ابي اسحق النظام انه كان يذهب الى ان الحكم المنصوص على علته يجب ان يتخطى
وان لم يرد التعبد بالقياس عنده لانه قال الحكم لا يثبت الا بالنص او بالعلل التي يرد بها النص وهذا قول خارج من الظاهر به كالقاشاني
والمغربي والنهرباني وهولا هم نفاة القياس • وقوم من اصحاب الشافعي قد قالوا بمثل هذا المذهب وهم من مثبتي القياس وزعم هولا
ان النص اذا دل على الحكم من دون التعليل فيجب اذا ورد معللا ان تكون ما يدل به حمل الغير عليه ولا يخرج التعليل عن ان يكون فيه
فايده وصار لغوا وعبثا فلم يكونوا وانما يعرف القياس في الشرع لعدم الطريق الى معرفة علل هذه الاحكام مع انه لا بد في القياس من علة ولهذا
فلسنا نحتاج في الحكم الذي عرفنا علته الى تعبد بالقياس الا ترى ان العقليات اذا ثبت لها علة علقنا الحكم بها اينما وجدت وهذه صورة القياس
كذلك يجب في الشرعيات • يبين صحة ذلك ان ما نعلم العلل ليس الا ما ذكرناه من تعلق الاحكام بها اينما وجدت وربما قالوا ان النص على العلة يجري مجرى
كما ان ما يثبت الشرط في الكلام انه يثبت بضرب من التخصيص فلا بد من وجود هذا المعنى في كل موضع وربما اجروه مجرى
ايراد الاسم بينا ولا كل هذه المسميات الا ترى انه اذا قال حرمت السكر لانه حلو فهو بمنزلة ان يقول حرمت كل حلو • وربما قالوا
المفهوم بالمجرى وقالوا انه بمنزلة قوله تعالى ولا تقل لهما اف لانا نفهم من محوى هذا الخطاب ولا انه لهما ولا تشتمهما
كذلك اذا قال حرمت العسل لانه حلو ففي مجرى هذا الخطاب حرمت كل حلو • وقولهم في هذا يا لضد من قول من قال انا نعرف المنع من
الشتم والضرب بالقياس على التافيف فقادهم الا يقولون فيما يعرف بالمجرى انه معروف بالقياس • وما والاولون يقولون فيما يعرف
بالقياس بانه معروف بالمجرى فهذه طريقة من يذهب الى ما حكيناه من مثبتي القياس ونفاته • وكان الشيخ ابو هاشم يقول لو نص
على تحريم السكر لانه حلو لجرى مجرى ان ينص على تحريم كل حلو ويكون بمنزلة ما يشمله اسم واحد • وقال ابو الحسن الكرخي في
دم الاستحاضة ان تعليل الرسول عليه السلم ذلك بانها دم عرق يقتضي مثل ذلك في الرعاف وغيره لكنا الا نقول هل قال بهذا ان الشيخان
هذا القول مع التعبد بالقياس اولا من دون ورود التعبد بالقياس لا فهما من مثبتي القياس فما حكي الا ما يريدوا الحال هذه فحمله
خلافه • وكان الشيخ ابو عبد الله يقول بهذا المذهب ثم تركه • فاما الجعفران من نفاة القياس فقد قالا ما كان يجب مع النص
على علة الحكم ان يقضي بالتعطي فيما لم يرد التعبد بالقياس وهو قول بعض الظاهرية وهذا هو الذي صح عند شيوخنا وبه قال الشيخ
ابو عبد الله بآخره وقال ان كانت العلة علة في الفعل فهذه الظاهرية واجد دونها كان علة في الترك فانه اذا كان علة في ترك فعل
يحمل ما شاركه في تلك العلة عليه واجب وان لم يكن هناك تعبد بالقياس وليس كذلك اذا كانت علة في حمل وهو راجع الى الفعل
وهذه كانت طريقته في تخصيص التركه لم يجز تخصيصها دون العلة لانه قد خالف اهل العراق فقال اذا كانت العلة علة في الفعل فان

تخصيص جائز وعلى هذا يبين المنع من تخصيص علة الربا في الفتيا على ما ذكرناه في اسلام الموزون في الموزون وفي الربا في دار الحرب الى
ما شاكله ونقول انما نعلل بعضها لبين التعبد بالشرعيات يجب ورودها على ما يطابق العقل ● ومعلوم انه اذا ترك
فعلا من الافعال لعلة يجب ان يترك كلما يساويه في تلك العلة على ما يبنى عليه الكلام في التوبة ومتى فعل فعلا لعلة فالواجب ان
~~يجب ان يكون فاعلا لكل ما ساواه في تلك العلة~~ نعم واجب ان يكون فاعلا لكل ما ساواه في تلك العلة فيجب اذا نص الله تعالى على علة في
الترك ان يطرد ويستمر واذا نص على علة الفعل ان يقف على ورود التعبد بالقياس فعلى قوله هذا يجب اذا قال حرمت
السكر لانه حلو يجب تحريم كل حلو ● واذا قال اوجبت اكل السكر لانه حلو لا يجب اكل كل حلو الا عند التعبد بالقياس فلا يلزمه على
هذه الطريقة اذا نهى الله تعالى عن شيء من الاشياء لوجه ان ينهى عن امثاله لان النهي من الله تعالى هو فعل وان كنا نشترط في الترك
شروطا لا تتاتى في الله جل وعز وعلى انه يبعد ان ينهى الله تعالى عن فعل لوجه وهناك فعل آخر يشاركه في ذلك الوجه الا
وهو كالاول في انه منهي عنه وان كان لا يمتنع عنه تغاير الوقتين الا انهم ولكن كلامنا مع الوقت واحد ● والذي قاله قاضي القضاة
في هذا التفصيل الذي ذكره الشيخ ابو عبد الله هو انه اذا كان وجه الصلاح ووجه الداعي واحدا وهو ما قد نص عليه فاذا كره في الترك
صحيح لانه لا يجوز ان يكون تاركا له لوجه الا والذي دعاه الى هذا الترك قائم في غيره وللدواعي ما تاثير في وجوب وقوع الفعل فيه انما
يقع ومتى كان وجه كونه داعيا الى الترك هو وجه كونه صلاحا ولطفا فذلك لا يجب ويكون الترك كالفعل في هذا الباب وعلى الوجه الاول
ان يتفق وجه المصلحة ويتفق الداعي او يتفق الداعي ويختلف وجه المصلحة فهو وان حصل فيه من الداعي ما حصل في
مخالفه اذ ليس يمتنع ان يتفق [illegible] للاول الذي يتفقان في الوجهين فعلى هذا لا يمتنع ان يتعبد بترك الشيء لصفة وهناك
غيره فهو فارقه في وجه الصلاح فيفارق [illegible] كما نقول مثله في الفعلين اللذين يختصان بصفة واحدة ثم يكون
ما يساويه في تلك الصفة فلا يبعد تركه لمفارقته فيما في الصلاح والداعي مثل ما لبين كذلك هو ان الصلوة قد ثبت ان وجه اللطف فيها
باحدهما دون الآخر ● وبيان الفرق بين ما يتفق وجه الصلاح والداعي ومثل ما يبين ذلك هو ان الصلوة قد ثبت ان وجه اللطف فيها
انها تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يجب ان يكون هذا هو وجه الداعي لانه يجوز ان يفعلها احدنا للوجوب او لانه يستحق الثواب عليها
فيكون وجه الصلاح غير وجه الداعي وكذلك الحال في الترك لان وجه كون شرب المسكر الخمر مفسدة انها تورث العداوة والبغضاء
وقد يجوز ان ينتهي احدنا عن ذلك لقبحه ولا نعرف ها هنا وجه القبح مفصلا ولا في الاول يعرف وجه الوجوب مفصلا فاذا امكن الفرق
فيما لم يجب احدا الترك بمجرد واحدا ولا يمكن ان يقال فاذا نبه تعالى على العلة فقد بين بذلك انها الوجه فيما يجب ان يفعل له
او يترك لانا قد بينا خلاف ذلك وذكرنا انه قد يعرف في الصلوة كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر ثم لا نفعلها لاجل ذلك ونجوز
ان نعرف في شرب الخمر انه مفسدة ثم لا نتركها لاجل ذلك ● فاذا صحت هذه الجملة لم يلزم ما استمر بان ما قاله الشيخ ابو عبد الله في الترك
على كل وجه وهذا بين ● والدلالة على ما قلناه من ان ذلك يجب ان يقف على ورود التعبد بالقياس هي انه هذه الشرعيات هي
مصالح والطاف وعللها هي كاشفة عن هذا الوجه فيها وغير ممتنع ان يتعلق الصلاح بفعل الوجه من الوجوه ويشاركه
فعل آخر في ذلك الوجه ولا يتعلق الصلاح به بل لوجه يجمع بينهما في التكليف لان في ذلك ضرب من المفسدة اذ لا يجب في الفعل اذا
كان صلاحا ان يكون مثله بمنزلة فانك تعلم ان احدنا اذا قال لولده فيعطيه دينارا ● والمعلوم من حاله انه لو اعطاه دينارا
ثانيا لافسده فيتعلق صلاحه باحدهما دون ان يتعلق بهما المجموع فاذا صح هذا في الشاهد وهو اصله لا الغائب في الغائب
لم يمتنع مثله في الشرعيات فلا يجب اذا كان احدهما يتعلق به المصلحة لوجه ان يكون ما شاركه مساويا له في الصلاح ولهذا لا
يمتنع ان يكون الشيء صلاحا مع غيره فاما اذا انفرد لم يكن صلاحا فلذلك ما قلناه ● واذا صحت هذه الجملة وجعلنا علل الشرع
وجوه المصالح واسباب الداعي فلا يجب علما ذكرناه اذا كان الشيء صلاحا ان يكون مثله بمثابته او اذا دعاه صفة من
صفات الشيء الى فعله انه يدعوه الى الفعل كلما ساواه في تلك الصفة ● وعلى هذا نعلم ان احدنا يتصدق بالدرهم الواحد لانه
احسان ثم لا يجب في كل احسان ان يفعله حتى يتصدق بدراهمه وان جعلنا علل الشرع امارات للاحكام التي
تتعلق بها فالحال اظهر لانه لا يجب تعويلها على الشرع بانها امارات في كل موضع فعل
احسان

ونوها

كل حال لا يجب التخطي في علل الشرع ما لم يرد التعبد بالقياس كما لا يجب التخطي في الاحكام الا بورود النص وليس لاحد ان
يقول فقولكم انه اذا فعل الفعل لوجه لا يجب فيما شاركه في ذلك الوجه ان يفعله يستقيم فيما يرجع الى من حيث ان احدنا اذا
فعل فعلا له فيه نفع ولا ضرر عليه بوجه من الوجوه لانه يفعل كلما ساواه في ذلك الوجه ● وذلك لان الذي ذكرناه ان يكون فعله للاول
يدعوه الى فعله الثاني حتى يفعل احدهما لكونه فاعلا للآخر ولم ينكر ان يكون متى خلص داعيه الى شيئين حتى صار في حكم الملجأ
اليهما انه يفعلهما لا محالة ولكن لا يفعل احدهما لفعله للآخر ويفارق الفعل في ذلك الترك لان الانسان لا يتاتى في
الترك على ما نذكره في التوبة ولا يتاتى في الفعل ● والوجه الذي يفارق الفعل الترك مذكور في باب التوبة فلا وجه لاعادته
الآن ● فان قيل فلو كان ما ذكرتموه صحيحا لما وجب التخطي وان ورد التعبد بالقياس قيل له ليس كذلك فان التعبد به لا يفيد ولا يختص
الا والغرض ان يثبت هذا الحكم في كل ما حصل فيه هذه العلة ولا فاذ ذلك عينا فصرنا نعلم بورود التعبد ان هذه الافعال مشتركة
في الصلاح وهذا ظاهر فيجب اذا تقررت هذه الجملة وقد دل الشرع بان البر بحرم التفاضل فيه لكونه مكيلا او ما كولا وثبت الشركة
بينه وبين الارز انه يحل التفاضل فيه ~~لكونه~~ الا عند وجود التراضي من المتبايعين الا عند التعبد بالقياس وكما جاز ان يكون فعلا من الافعال
مفسدة ومثله لا يكون كذلك فكذلك لا يمتنع ان يكون الفعل مفسدة لزيد ومثله غير مفسدة لعمرو ونحن نجري العلل والاشياء مجرى
الاحكام نعتبر ممتنع ان يكون صلاح زيد في ان يتعلق تحريم التفاضل في الارز بكونه مكيلا وصلاح عمرو في ان يتعلق تحريم التفاضل
بكونه ما كولا فصار ذلك هذه الطريقة التي ذكرناها مستمرة في الاحكام في عللها ● فاما الوجوه التي قالوها فلا يصح لانهم من زعموا
ان لا فايدة سوى القياس قلنا ما انكرتم ان الفايدة ان تقف على الوجه الذي تعلق الحكم به دون غيره ويتعلق بهذا ضرب من الصلاح وعلى
ان لا فايده سوى القياس قلنا ما انكرتم ان الفايدة ان تقف على علة وجوب الصلوة بقوله تنهى عن
هذه الطريقة ● فان من نص العلة القاصرة انه يعرف بها غرض المتعبد ● ويبين مجد ذلك انه تعالى قد نص على علة وجوب الصلوة بقوله تنهى عن
الفحشاء والمنكر وان كان القياس في ذلك يبعد من حيث لم يمكنا ان نعلم مساواة غيرها لها في هذه العلة وهو نظير قول الواقفية
في ان قول النبي صلى الله عليه في المحرم الذي وقصت به راحلته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا ● انا اذا لم نعرف وجود هذه
للصفة في غيره من المحرمين جعلناه علة وان تراعي ظاهر الجاري في كل المحرمين ويبين مجد هذه الجملة انه قد كان يجوز ان يقول الحكيم
ان الحلاوة تقتضي تحريم هذه العين دون ما عداها من الاعيان ولو لم تكن الفايدة الا ما قالوه لتناقض هذا الكلام ● وهكذا فقد يقول
احدنا لغلامه اشتر لي الرمان لنفع الصفراء ولم يجز له ان يشتري ما شاركه في قطع الصفراء ولسنا نورد كل هذه الامثلة الا لنبين انه
يتصور فايدة غير ما زعموه ولا فقد يعلق العرف من وجه من الوجوه بين الامرين ● فاما تشبيهه ذلك باحكام العقل اذا عرفنا عللها
فلا يصح لانها موجبة او تجري مجراها فلا بد من تعلق الحكم بها حيث ما وجد وليس كذلك علل الشرع ● واما تشبيههم
العلة بالشرط فلا يصح لانه قد يجب عندنا ان يكون مثل الشرط غير شرط لا ترى انه اذا قال لامرأته انت طالق ان دخلت
الدار لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ● وقد حكي عن المغربي انه لا يجب ذلك انه ان تكرر تكرر الطلاق بتكرر الدخول وخرج عن الاجماع
بذلك ● واما دعواهم ان هذا التعليل يجري مجرى النص باسم شامل فمما لا يقع فيه تسليم بل هو تعليق للحكم بالمنصوص عليه ● والقوم قد قالوا
وابعد من ذلك دعواهم انا نعرف هذا بالعرف ان ما هذا سبيله فالعلم باللغة كاف فيه ولا يحتاج الى حمل الغير عليه ● وقد يصح ان يقول حرمت السكر
انا نعرف تحريم كل حلو بالقياس عليه ولا يبطل ذلك انه لا يصح ان يقول ولا ينقل لطائف وقد الحق ضربها وقد يصح ان يوجب ذلك
لانه حلو والحق العتق ● فاما الذي حكاه في هذا الباب من قول القايل اعتقت عبدي لانه اسود فانه لا يوجب
عليه عتق كل عبد اسود فهذا ما يحكى عن الجعفرين انهما نصرا ان ذلك القول الذي يحكياه من ان النص على العلة لا يوجب
التخطي كما ان قول القايل اعتقت عبدي لانه اسود لا يتعدى الى عبيده السودان ولا يصح ايراده علينا بل بان يصح به
قولنا اولى ● فان قيل هذا عليكم لانه لو قال اعتقت عبدي لانه اسود لم يجب ان

بل

يعتق عليه كل عبيده السودان مع الايناس وقد علمتم انه لو ورد التعبد بالقياس لتعدى هذا الوصف في تعلق الحكم به فيما يتصل
باحكام الشرع فكيف يفسد ذلك ما يقولون قيل له انا لسنا نعتمد هذه الطريقة فيلزمنا الانفصال عنها وقد يمكن المظاهر
ومن ينصر ذلك المذهب ان يقول في الفصل بين المسئلتين غير ما حكيناه في السؤال وذلك بان يقال ان قوله اعتقت فهو ايقاع فلا
يتخطى وقوله حرمت السكر هو اخبار فيجب مساواة غيره له في هذا الوجه ولان قوله اعتقت هو ايقاع لوقوع فعل من جهته
وقوله حرمت يقتضي حكماً لفعل غيره ولانه لم يتناول قوله اعتقت عبدي لانه اسود غيره من العبيد لا صريحاً ولا كناية وليس هكذا الخبر
اذا قال حرمت المسكر لانه حلو لان هذا جار مجرى ما يشمله اسم واحد واذا لم يتعد القياس خرج عن ان يكون فيه فايدة وكلام
الحكيم لا يجوز فيه ذلك وليس هكذا ههنا وقد قيل في الجواب عن السؤال الذي حكيناه انه انما يشبه مسئلة العتق مسئلتنا لو قال لوكيله
اعتق لشيء لانه اسود وقس لي على ذلك كان يعتق كل عبيده السودان فاما اذا عري كلامه من الامر بالاعتبار والقياس فهو بمنزلة ان يقول
تصدق بهذا الدرهم لانه احسان فلا يجوز له ان يتصدق بجميع دراهمه فاما اذا قال اعتقت عبدي لانه اسود فذلك مبني عن فعل
من جهته فلا يؤثر في فعل غيره وهو المالك دون من عداه فلاجل هذا لم يقع العتق في الجميع الا ان هذا الموكل اذا قيل ذلك فالضرورة
وافعه الى قصده في انه امره باعتاق الكل ولا يكون لاجل اللفظ فيجب ان يعتمد الجملة التي قدمناها وبالله التوفيق

باب في انه لا بد في القياس من علة وانها تعلم سمعاً

الاصل في هذا الباب ان القياس كما لا بد فيه من اصل يرد
الفرع اليه فلا بد من شبه يتعلق الحكم به في الموضعين جميعاً لانه لم يكن هناك ما سبق العلم بحكمه لم يكن هذا الفرع بان يكون اصلاً
اولى من ان يكون فرعاً وكذلك لو جهل العلم بها دفعة واصره وهذا بين وكما لا بد من اصل فلا بد من حكم له وقد قدمنا انه لا يتم القياس
الا بشبه وان ذلك قد يسمى علة اذا قامت دلالة على تعلق الحكم بها وان كانت تسميته بانه شبه يثبت ولما قامت هذه الدلالة
فانا نعلم مشابهة الارز للبر في الكيل او الاكل دون ان نعرف ان تحريم التفاضل فيه بهذا الوصف او بغيره من الاوصاف ولولا
شبه من الاصل والفرع لم يكن بان يجعل مقيساً على شيء اولى من ان يقاس على ما عداه وانما الكلام في ذلك الشبه لان الذي عليه
المحصلون انه لا بد من ان يراعى شبه مخصوص يقوم دلالة او امارة على ان الحكم في الاصل تعلق بذلك وقد ذهب بعض الفقهاء الخارجين
عن حد التحصيل والتحقيق الى ان الجمع بين الفرع والاصل بضرب من الشبه والوصف جائز وان لم تقم على ذلك دلالة ولا امارة بتعليقه
فمنعوا التاثير الذي لا بد منه في العلل على ما قاله بعض ... اي شبه كان فهو جائز وان لم يعلم له ما يؤثر في حكم الاصل
تعلق الحكم به في الاصل ... فان جمهور العلماء على انه لا بد من قيام دلالة على ان الحكم في الاصل ... لتفارق الشروط
المتاخرين من الفقهاء وهذا المذهب ... خروج عن التحصيل ... ولا امارة تقوم مقامها واذا ثبت
تعلق بهذا الوجه المخصوص ليصح رد الفرع اليه لاجله وانه لا بد من ... فان قامت عليه دلالة فهو صحيح ... مخصوص والا
وغيرها ولا فرق عندنا بين ان يتعلق ذلك بالعلم او بالظن فاما غيرهم فلا يراعي ذلك واعلم انه لا بد من مراعاة شبه مخصوص والا
الدليل من ذهب الى ان الحق في واحد من هذه المسائل ... وعلى هذا يشترك الاشياء في الوجود والحدوث
فلا شيئان الا وهما مشتبهان من بعض الوجوه مع علمنا بان الاحكام جميعها لا تتعلق ... العامي وبين العالم فرق فان العامي
وما شاكلهما ولا يكون لشيء من هذا تاثير وبين محمد ما قلناه انه لو كفى اي شبه كان لم يعرف بين العامي ... وقد عرفنا تعذره فاذا
كالعالم في علمه بان النبيذ مشبه للخمر في الاقتيات والطعم والكيل فكان يجب صحة قياسه في هذا الباب ... قول فاسد لان هذه
صحت هذه الجملة فقول من قال انه وان لم تقم على ذلك الشبه علة دلالة ولا امارة فيتعلق الحكم بها صحيح قول فاسد لان هذه
الاحكام الشرعية هي مصالحنا فلا بد من ان يثبت فيها طريق للعلم او لغالب الظن وما خرج عن ذلك كان من باب الحدس والتخمين
والعمل فيما هو لطف لنا وصلاح في هذه الطريقة لا يخفى فساده فيجب ان تراعى الدلالة والامارة على ما قلناه لكي نخلص
التعبد وهذا واضح وبين محمد ذلك انهم اذا لم يراعوا ما قلناه فقد علقوا الاحكام

بمجرد الظنون وما لم يحصل الظن عن امارة صحيحة فلا حكم له بل لا يختاره العاقل بعادة واذا لم يعتبروا الامارة صاروا مبتدئين للظن
في ان الحكم في الاصل تعلق بكذا وكيف يحصل ذلك دون الفرع اليه وهذا بين السقوط ولا بد من ان يكون كلامهم متناولاً على عدم
للفصل بين بعض الامارات وبين بعض والتمييز بين شيء منها وبين ما عداها فيقولون ان ادنى الامارات يكفي من دون نظر في
تصحيحها ولذلك فالمعلوم من حال العقلاء انهم لا يختارون الظن الا عن امارة صحيحة كانت او فاسدة في طريق تصحيح العلماء فعلى هذا
الوجه يصح حمل خلافهم وهذه الجملة كما اقتضت بطلان هذا المذهب فقد اقتضت بطلان المذهب الاخر الا ترى انا اذا لم نعتبر
التاثير في هذا الباب فقد علقنا الحكم بما لم يحصل فيه العلم ولا غالب الظن باقتضائه لهذا الحكم وهذا يوجب ان لا فصل
بين بعض الاوصاف وبين بعض فاذا وجب اعتبار شبههما فالتمييز لا يقع الا بضرب من التاثير لما نجعله علة وان ما عداه
يصح تابع له من دون ان يكون له هذا الحظ بين محمد ذلك ان العلة في حد الزنا هو هذا الوطء وان كان لا يثبت الا عند امور كثيرة
هي شرط من حيث صح ان يؤثر في استحقاق العقوبة دون الاحصان والعقل وغيرهما مما لا يجوز فيه هذا التاثير وكذلك
فمن يجعل الكيل علة الربا يقول اذا كان عند الزيادة في الكيل تحريم العقد وعند التساوي يثبت العقد حلالاً فهو العلة دون
الاكل وسائر صفاته لانه ليس لشيء منها هذا التاثير وعلى هذا قال اكثر الفقهاء ان كون المراة بالغة هو الذي يؤثر في جواز
تصرفها في مالها دون ان تكون ذات زوج على ما قاله مالك لان التاثير يتبع البلوغ دون الزوجية فصح انه اذا لم يكن له تاثير
لم يجز ان تجعل علة وقد حكي عن بعضهم انه لم يراع في حمل الفرع على الاصل شيئاً فقال انه يكفي ان تقوم امارة تقتضي رد
هذا الفرع الى بعض الاصول في حكم من الاحكام وهذا ايضاً ضعيف جداً لانه اذا لم يكن شبه جامع بينهما فليس برده الى
اصل اولى من رده الى اصل سواه ولا يثبت والحال هذه اختصاص وهذا ابداً في صورة ~~الاختصاص~~ القياس وبين ذلك ان هذا هو جاد
... دون ما عداه من الاصول وانما يسلك هذه الطريقة بعد ان يثبت شبه مخصوص يرد به الى اصل دون ما عداه فيصح بهذه الجملة ما ادعيناه من
مجرى التخمين وانما تخرج عن هذه الطريقة الاجتهادات في جهة القبلة وتقويم المتلف وغيرهما فاذا كانت الاصول كلها سواء ... القياس لم يختص اصلاً
الطريقة فيما لا بد للواصل منه لحظ التاثير وتقوم عليه دلالة او امارة وليس لاحد ان يقول ... لم تفرقوا بين العالم والعامي فاذا كان كذلك فهو
لاثبات شبه مخصوص يثبت له حظ ... فلو كانت الاشباه كلها كذلك في جواز تعليق الحكم بها ... كون البر مكيلاً او ماكولاً
في جواز القياس عليها ... وما اقتضى ان لا بد من شبه ... قد يكون طريقه العادات ... او كفارة او دونها الى ما شاكل ذلك هذا
من اصل في جهة القياس عليه ما حاله وما طريق العلم به قيل له ... الا انا ما قد يصح ان نجعل الفرع بالشرع
الفرق بينهما فان قيل فهذا الشبه ... الالفاظ التي تتعلق بها الاحكام مما يعرف شرعاً ... وشبه يستجلب حكم الفرع ... من العلل
او ما شاكل ذلك وقد يكون مما يرجع الى التحليل والتحريم والعقود والعبادات مما يعلم انه علة ... وهكذا فيما شاكله حاصلاً وعلى
وقد يكون من باب الاحكام التي ترجع بها الى التحليل والتحريم وقد تكون صفة ... ولو لم يرد الشرع لكان العلم بذلك حاصلاً وعلى العلم بعادات
للاحكام علماً نبينه من بعد ان العلة قد تكون حكماً وقد تكون صفة بين محمد ذلك ان العلم بان الكيل ... عقلاً ... والنجوم والرياح ... موجبة امكن
وانما يصح ان تعلم عينه لا بالشرع بين محمد ذلك ان هناك عادات معروفة في الحال ... حيث كانت موجبة
ويفارق ذلك العلم بجهة القبلة وقيمة المتلف لان هناك امارات الطرق ... وثبوت التعبد بالقياس فقد
هذا يتفق في العلم بالمثل والكافر فهو اذا موقوف على العلم بامارات ... الحركة وما اشبهها لا ... ان نعرف ان
الناس في الدنيا عادات والاشربة وكذلك الحال في العلل العقلية ... فاما ما بعد ورود الشرع ... لانا اذا امكننا
ان تكون الطريق الى معرفتها العقل وليس هذه حال علل الشرع علة باعتبار عقلي ... ان يعرف كونه علة في كون الجسم متحركاً الا عند وجود ما يجب كونه متحركاً وعند
او ما محمد الله في الكتاب الثاني ... الحركة

عدم ما يزول كونه محرما وكذلك يمكن ان يعرف ان الشدة هي العلة في تحريم الخمر لان قبل وجودها كانت للاباحة وعند عدمها تزول الاباحة ويوجد التحريم وهذا هو الاعتبار العقلي وان اكد هذا بان قال اذا كان متى نبهنا الرسول عليه السلام على العلة ثبت انها علة فيجب لو نبهنا عليها ايضا ان يثبت كونها علة واذا كان كذلك فيجب ان تكون الطريق اليها يثبت من جهة العقل وان كان كثير الطرق اليها تثبت سمعا • وقال في الشرح والتذنيب بل يجب ان يكون الطريق اليها الشرع فان هذه الطريقة انما امكن ذكرها في العقليات من حيث عرفنا ان الصفات معللة وما يصح ان يجعل علة هو الذي يجب عنده الحكم لما ثبت ان علل العقل موجبة فما يقف الحكم عليه هو الذي يصلح كونه علة دون غيره وليس هكذى الحال في الخمر وما جرى مجراها مما يرد واحدنا ان يجعل العلة فيه اوصافا مخصوصة لانه قد يجوز ان لا يكون هذا الحكم معللا اصلا وقد يجوز اذ يثبت كونه معللا ولا يقتصر بان العلة ما حصل عنده الحكم لانه ليس علل الشرع موجبة فمن الجائز ان لا يكون للحكم علة او ان كانت هناك علة ان تكون سوى الشدة الا ترى ان الشدة قد كانت ثابتة قبل الشرع ولم يتعلق بها التحريم فاذا كان كذلك فارق حالها حال العقليات ووجب ان يراعى في علل الشرع ورود الشرع وادلته • وسنبين من بعد ان هذه الطريقة هل تدل على صحة العلة ام لا فعلى هذا يجب اجرا هذا الباب •

باب في ذكر الطريق الى معرفة صحة العلة

قد بينا ان علل الشرع انما يعرف شرعا وهذا الباب يختلف مراتب هو التمييز طريق الشرع بين بعض العلل وبين بعض وليس يخرج ذلك عن وجهين احدهما النص على ما هو العلة ثم النص فبعضها اقوى من بعضها اضعف واغمض والكل يعلم من باب واحد فيستغنى عن تكلف الاستدلال على اثباته لان اثبات العلة بالنص وغيرها • والضرب الثاني هو المنصوص عليها لا يصح ان يكون بطريقه الاستدلال لانه لا يمتنع ان يكون نص على الشي ادله من النصوص وغيرها • والضرب الثاني هو [illegible] بالاستدلال والنظر ولا يمكن اثبات وجه ثالث لهذين فاما المنصوص عليه فعلى اجناس اقواها ان يكون ما يعرف من العلل ما لا يحتمل عند نظاهره مثل ان يقول صلى الله عليه فعلت كذى وكذى ولكي يكون كذى ولكي لا يكون كذى ولاجل كذى اولعله كذى فهو ما كله يبنى عن العلل وعلى هذا قال تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنيا منكم وقال صلى الله عليه انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة وظاهر ما ذكرناه من قوله فعلت كذى لكذى ان هذه اللام تنبي عن التعليل الا انه قد يتجوز به في غير التعليل فاما ههنا حالة يدخل للتسبب لا للعلة • وقد تدخل اللام كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقول النبي صلى الله عليه صوموا لرؤيته فاما ههنا ونحن نعلم ان الوجه الذي يوقع الفعل عليه لا يكون الفعل نحو قول القائل صليت للقربة الى الله تعالى فاما بعد ذلك عنه لدلالة وقد يكون التعليل بلفظ يبين ابتداء الوجه الذي يقع والاصل هو ان يرد مورد التعليل • ولا اصل علة فيه ولا مؤثرا وكلا هذا تسبيب • ولا اصل هو ان يرد مورد التعليل فاما بعد هذه الشرعيات هي من علة فيه ولا مؤثرا وكلا هذا التسبب • وهذا ايضا من اقوى ما يكون في الشرع لان علل هذه الشرعيات هي من وجه الصلاح في الفعل ووجه اللطف او الداعي والدواعي نحو قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر • وقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقد يكون النص على العلة هذا الباب فيما يتصل بالمصالح وله الالطاف والدواعي وقد يكون ذلك بلفظ الفا وقد لا يكون كذلك فالاول قوله في المحرم الذي وقصت به راحلته لا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا وقوله فانما الله لعطاكم وسقاكم • والثاني من ان ذكر الحكم ثم يعقبه بصفة لو لم تجعل علة له ما افاد وقد يكون ذلك بلفظ الفا وقد لا يكون كذلك فالاول قوله في المحرم ذلك نحو قوله في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات • ومن هذا الباب وان كان خارجا عن باب الافادة ومانه لفظ التعليل ما هو قوله عليه للنبي تمرة طيبة وما طهور لين ذلك انه لم يجعل علة خرج عن باب لغوا • وما يعرف في النص على العلة ان يفعل شيا من الاشيا عند ما يقع منه فعل اخر او يسئل عن شي فيحكم فيه بحكم فيعرف ان الفعل الاول هو التسبب في الثاني وهو العلة فيه وما تضمنه

السوال هو علة الحكم الذي اوجبه وهذا نحو ما يروى انه سهى فسجد فيعرف ان السهو هو علة هذا السجود ونحو ما يروى انه اتى تكن زنا فامر برجمه فيعرف ان الزنى علة الرجم • ونحو ما يروى انه سيل عمن افطر بالجماع فالزمه الكفارة فيعرف ان وجوب الكفارة هو لاجل الجماع او سيل عمن عدم الما فالزمه التيمم ولكن في هذه الجملة لابد من ان يبطل كون هذه الاشيا اسبابا وشروطا ليثبت انها علل • ومما يلحق ذكره في هذه الجملة ما يروى ان بريرة اعتقت فخيرها النبي صلى الله عليه لان هذا ينبي عن ان العتق هو علة التخيير فهو بمنزلة ان يذكر الحكم مقرونا بالعلة • ونظير هذه الجملة ان يذكر المحكوم فيه بصفة ثم يعقبه بالحكم فيعلم ان تلك الصفة هي العلة كقوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض • ومن هذا الوجه يستدل على ان ابانة النسا في غير الفرج ما وجب اعتزالهن لاجل الاذى فصار ذلك علته • فهذا مشبه لما تقدم من ذكر الحكم عند لا يحصل الا لان الاذى هناك علة لا خلقه فهو ما يفارق الاستحاضة لان الاذى هناك عادة وخلقه ويفارق الاستحاضة لان الاذى ليس • ومن هذا الباب ايضا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة لان في هذا ابانا ان القطع والجلد هما لاجل ما وقع منهما من هذه ما يسئل او من افعال الحد عند ما يقع فعل من الافعال على ما فصلناه • وما يثبت فيه النص على العلة ما كان بطريقة التنبيه عليها نحو قوله صلى الله عليه للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين وقوله في بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف • ونحو قوله للافعال • وما يثبت فيه الغفلة للصايم ارايت لو تمضمضت • ونحو قول عمر بن الخطاب في القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت ولكنه لا يوثر اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فان في ذلك تنبيها على ان الجنسية لها تاثير في ثبوت الربى فيكون علة او لا تتم الا به ونحو قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه • فبين ان تبديل الدين هو علة للقتل وان كنا نعلم انه لابد من شروط فيه ونحو قوله من قتل قتيلا فله سلبه • فبين انه استحقاقه للسلب هو لقتله في كونها علة اذ علل الشرع يصح وقوفها على شروط • ونحو قوله ما يتعلق به الكفارة بالعقد واختلفوا في معناه • ففيهم من قال حتى يبلغ [illegible] والحنث • وفيهم من لم يعتبر ذلك ونحو هذا تعليق الاحكام بالغايات نحو قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فوصف الحكم ما يتعلق به الكفارة بالعقد واختلفوا اياه ونحو قوله تعالى ما كان لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ونحو قوله تعالى حتى يطهرن فيعلم ان المنع من قربهن هو الدم • وكذلك قوله صلى الله عليه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول يبين على ان الحول عليه استقرار الزكوة • ونحو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله ففدية من صيام او صدقة او نسك لبن معنى ذلك فافطر فعدة فيكون قد علق القضا بالفطر • ولكن هذا مما يحتاج الى الاستدلال ليعرف ان قتادة فافطر ولا بد من الجائز لو صام في السفر ان يلزمه قضاوه فهو خارج عما نص فيه على العلة بالتنبيه لان الحكم لابد من كونه مذكورا ثم يقع الكلام في علته • ومن هذا الموضع قال بعض السلف ان الكفارة تتعلق بالحلف لقوله اذا حلفتم واحتجنا الى اضمار الحنث فيه ومع لا له ولا فمن الجائز لو صام في السفر ولم يعد القيام الى الصلوة علة الى الطهارة • ونحو قوله تعالى وكذلك قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية لانه اضمر فيه الحدث ولم يعد القيام الى الصلوة علة الى الطهارة بالتنبيه على العلة قول النبي صلى الله عليه لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان • قالوا فاراد بذلك انه لا يمكنه التثبت في القضا فيعاش ... وكذلك قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية لانه اضمر فيه الحدث وهو غضبان • قالوا فاراد بذلك التنبيه بهالين هذا تنبيه عليه عليه الجوع والغم والسرور وكذلك نهيه عن النجش بالعقد ان في ذلك تنبيها على ان العمل الاخير النجيه على ان لو كان كذلك ... وقد كان لا يمتنع تعدد النقد على خلاف ذلك مضمونا الى هذا الخطاب وهنا نبطل قول من قال انا نعلم هذا بالعوى لانه لو كان كذلك لتعذر الجمع بينهما كما يتعذر ان يقول ولا تقل لها اف واضربها واولى ضربها في الطلاق بمنزلة قول من قال انا نعرف بطريقة التعليل ان ضربها لا يجوز • ومما يجري هذا المجرى قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل • فتعدد ثبت هذا الجكم الا اعتدادا من قبل ذلك على ان العلة في بعضه ادا صح • ومن هذا الباب ايضا قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لين في هذا تنبيها على وجوب الانصراف عن كل ما يشغل عنه وكذلك قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل • فيه تنبيه على ان سهل وحبره شروا في هذا الباب • ومن ذكر الاستحقاق مقرونا بالسبب فقد نبه فيه على العلة كقوله صلى الله عليه وآله ليس هذا ايضا على ان علة الوصية فيه كونه وارثا الا لوارث امتناع

وكذلك قوله للقايل لا توته وقوله للفارس سهمان وللراجل سهم لانه قد انبا عن علة الاستحقاق الزايد • ولهذا صح عند بعضهم
ان يسهم لفرس واحد على السهمين المجعول للاخر ونحو هذه الجملة سهام المواريث فانها تنبي عن علة الاستحقاق وقد
عد في ذلك قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو ان معقده لما قضي بجواز النيابة في الاملا
كان غيره بمثابته مما يتصل بالحقوق وجعلت الايه اصلا في الحجر فحصل من هذه الجملة ان النص على العلة يكون تارة
بالرجوع الى اللفظ وتارة يتعلق من الاحكام بالصفات وتارة بالتنبيه على العلة وقد فصلناها • وقد قال في الشرح
ان كلما ذكرناه من العلة المنبه عليها اما ان تكون العلة مطابقة للاسم واما ان تكون قاصرة عن الاسم واما ان تكون زايدة على
الاسم فاذا زادت على الاسم اتسع باب القياس فيه وان كانت قاصرة عن الاسم زيادة في باب الدلالة • واذا طابقت
الاسم فالنص يغني عن التعليل وانما يذكر التعليل توكيدا • فاما ما يعرف بالاستنباط من العلل فقد بدا رحمه الله بما يعرف
به ان بعض الاصول انه معلل اما بالاجماع او بغيره من الوجوه لانه لا فرق بين ان يتفق القايسون على ان هذا الاصل معلل ولا
يتفقوا على ما يجي من بعد فان فيه خلافا • فاذا عرفناه معللا ثم اختلف القايسون في علته على وجهين او ثلثة على ما
ثبت في علة الربوا فاذا صح عند المجتهد بطلان واحدة او اثنتين من تلك العلل عرف صحة الباقي اذ لا تخرج العلة عن هذه
الوجوه واحداث علة اخرى خرق للاجماع فلا بد اذا بطل غيره ان يصح ان يكون ما بني عليه • ومن هذا الباب ايضا خبر
المعتقه لانهم اختلفوا في علته وكذلك اختلفوا في جواز الصلوة مع بقاء اثر النجاسة في موضع الاستنجا انه للمشقه
او للعفو فيقول الحنفي ان المشقه لا تتعدى فالعلة التخفيف ثم ذلك قد يكون من الباب الذي يجوز ان يجتمع فيه علتان وقد يكون من
الباب الذي اتفقوا على ان العلة يجب ان تكون واحدة منها على ما قالوه في علة الربا • وهذه الجملة لا بد فيها من شرط وهو انه ان كان
من الباب الذي يكون الحق فيه واحدا فصحة بعض العلل دلالة فساد الباقي وفساد البعض يدل على صحة الباقي فان كان من باب الاجتهاد
فلا يصح على الاطلاق ان نقول ان صحة البعض يدل على فساد الباقي ولكنا نقول ان قوة هذه العلة عنده فيما يتصل بغالب ظنه
يلزمه ان يعمل به دون ما عداه وقد يتساويان عنده فيثبت التخيير على ما نذكره من بعد • وما عداه فيما يعرف بالاستدلال هو قوله
انه ينظر في صفات الاصل ويسبرها فيعلم انتقاض الجميع فيعلم ان العلة ما سلم عن النقض • وليس لاحد ان يدعي انه اذا انتقض علل
الجميع فكيف يعرف شي منه سليما لان مفهوم كلامه ينبي عن انتقاض العلل الا صفة واحدة • فان قيل فهذا اولا ولا تستوا قيل له ان
الفرق بينهما ان الذي في الاول ذكر فساد بعض العلل ولم يتعرض للوجه الذي به يفسد وفي الثاني ان فساده يكون بطريقة
النقض ليس للاستدلال على فساد العلل يقع بوجوه كثيرة • وكذلك فانه يشترط في الاول ما لم يشترطه في الثاني من قولهم انهم
اتفقوا على تعليله وعلى ان العلة لا تخرج عن بعض هذه الوجوه ولم يتعرض في ذلك للثاني فصار ما ذكره ثانيا اعم من
الاول من حيث يجوز ان تكون العلة غير ما قالوه • وقال من بعد ان ما يعرف به صحة العلة ان يكون لبعض الصفات تاثير
في الحكم المعلل دون بعض فيعلم ان العلة ما يثبت فيه التاثير وذلك لان العلة على كل حال عقلية كانت او شرعية لا بد فيها
من ضرب من التاثير فيما يعدم هذا الوجه لا يصح ان تجعل علة وان كان قد يثبت تاثيرها بمجردها وقد يثبت مع وصف
اخر او شرط وهذا مما لا يجوز ان يقع فيه الخلاف وانما يصح ان يقع الخلاف في حصول التاثير لذلك وفي هل هناك ما
يساويه في التاثير والا فمع تسليم ان هذا الوصف هو الذي يوثر وان غيره لا يساويه في التاثير لا يقع نزاع في
وجوب ان يجعل علة دون غيره وليس الغرض بالتاثير ان يثبت الحكم بثباته وحتى تقع بان تقاعه على ما نذكره من بعد وقد يوثر في الحكم
في وجه مفرد يدل على صحة العلة لانه قد يثبت بثباته ويزول بزواله ثم لا يثبت له التاثير كذلك
وان لم يثبت له هذا الحظ من وجوده بوجوده وعدمه بعدمه فيجب ان يفرق بينهما • ولولا ان الامر
لقد كان لا يصح ان تؤثر العلة وان تقوم مقامها علة اخرى فلا يبنى زوال الحكم عن زوال العلة لا محالة وقد

ذكر في مثال هذا الفصل ما يقال للمطالب من ان العلة في جواز تصرف المراة في مالها كونها عاقلة بالغة دون ان تكون العلة
ثبوت الزوجية لانا قد عرفنا ان للبلوغ تاثيرا في جواز التصرف في المال كما نقوله في الرجل وليس للتزويج
تاثير في ذلك • ويبين هذا ان بلوغها وما تختص به من العقل وسلامة الاحوال هو الذي معه يقع تصرفها في المال على
طريق الاستبداد دون كونها ذات زوج لان بذلك لا يستقيم هذا النوع من التصرف فعرفنا انه العلة • وعلى هذا السبيل قال من
اجاز النكاح بلا ولي انها اذا صح تصرفها في مالها لما هي عليه من العقل والبلوغ وغيرهما فيجب ان تملك تصرفها في بضعها
لتبين ان احدهما كالاخر الا ترى انه من كان من النسا خارجة عن حد الولاية في المال فهي خارجة عن الولاية في البضع فلما
كانت هذه تملك التصرف في مالها فكذلك الحال في البضع • ومن خالفهم لم يمنع هذا التاثير • ولكنه شرط في هذه الولاية امرا
زايدا على ما ثبت في المال وقد يذكر في مثال ما يثبت له التاثير الكيل في علة الربوا لان الحنفي يقول ان عند التساوي في الكيل
يصح العقد وعند التفاضل يفسد العقد وانه لم يراع التفاضل في الاكل والطعم عند فساد العقد ولا ان يعتبر التساوي عند
صحته بل ليس بذلك اعتبار • فعرفنا ان العلة هي الكيل لا غير لانها المؤثرة في الحكم المعلل وهو فساد العقد • واورد
ان ما يثبت الحكم بثباته ويزول بزواله من الصفات ولا يكون هناك ما يساويه في هذا الوجه فهو علة الحكم • وان هذه
الطريقة حكاها الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن • وكان الشيخ ابو عبد الله يقول لا يجوز ان يقتصر على هذا القدر بل لا بد
من ان تقوى بغيره • والاصل في هذا الباب ان كل القايسين قد استدلوا بهذه الطريقة على صحة العلة ثم افترقوا في
الوجه الذي له الحكم بانه علة • فمنهم من يقول ان العقل يقتضي كون هذه العلة صحيحة فكما ان العلل العقلية تثبت علل بهذه
الطريقة فكذلك العلل الشرعية عند ولم يراعوا ورود التعبد بالقياس بل قالوا استوى ورود التعبد به او لم يرد فهذا ابو [illegible] يصحح
العلة وعلى هذا ابوا التعبد بالقياس عقلا وقالوا اذا كان فجاز في علل الشرع ان تلحق بعلل العقل ثم كانت العلل العقلية
تثبت بهذه الطريقة فكذلك الحال في علل الشرع ما لم ينقل واجب واولى • ومنهم من صحح الاستدلال الا بهذا الوجه مستمر
التعبد بالقياس ثم يفترقون • فمنهم من يقول لا بد من ان يعتد فيقال اذا لم يعن هناك ما جرى مجراه في وجود الحكم بوجوده
وان تقاعه بان تقاعه فهو علة والا فلا • ومنهم من يقول لا يحتاج الى هذه الزيادة • والذي اختاره الشيخ ابو عبد الله
ومن بعد من شيوخنا رحمهم الله انه لا بد ان يجمع القايسين اجماع على ان العلة
التي تعلق بها الحكم لا لمجرده ولا للمشابهة علل العقل او يثبت له من التاثير ما يجب ثباته للعقل حتى يفارق الشروط
ولا فيه • وذلك لا يدل على العلة ولا يميز بينها وبين الشروط التي لها هذا الحظ • اما قول من يشبه ذلك بالعلل العقلية
فظاهر الفساد لان العلل العقلية موجبة وليس يجوز حصولها الا والحكم ثابت ولا يتوقف الحكم الا معها • وهو من الباب الذي
لا بد من ان يكون لنا الى اثباتها طريق لما لها من حظ الايجاب ولا يجوز وتوقفها على شرط مع الوجود توجب لاجل ذلك ان
تجعل العلة ما وجد الحكم بوجوده وزال بزواله لانا ان لم نقل بذلك قدح في وجوب ان يكون للعقليات علل وقدح في كونها موجبة
ويقدح في وجوب ان يكون لنا الى معرفتها طريق وليس هذه حال علل الشرع لانه قد يجوز ان لا يكون للاحكام الشرعية
علل • وقد يجوز ان يكون لها علة ولا تعرف فلما صح جملتها نتعبد بمعرفتها فلا يجوز والحال هذه ان يقتصر على ما عنده يثبت
الحكم اذ يزول كان من الجايز ان تكون العلة سواه وعلى هذا قال العراقيون ان الحكم وان كان يحرمها يثبت عند
وجود الشده ويزول التحريم عند عدمها فليس يجب ان تكون الشده هي علة التحريم بل لا يكون من الباب الذي لم يعلم • وبين صحة ذلك انه اذا جاز
الطريقه متعدده في العقليات فبطل بذلك قولهم في قياس علل الشرع على علل العقل • ويقول الجد بالزنا لان الجايز
ووقوف علل الشرع في ايجاب الاحكام على شروطها كما يثبت في الاحصان وكونه شرطا في وجوب الحد واذا
ان يكون ما قد وجد عنده الحكم شرطها كما يجوز ان يكون علة ويفارق بهذا علل العقل

صحة هذه الجملة بطلوا العمل ومن ان هذه الطريقة اذا وجب اعتبارها في العقليات فيكون دلالة على صحة العلة فبان فيه بان
تكون دلالة في علل الشرع احق لانه انما يجب اعتبارها لاول بعد وجود التساوي في الطريقة وهذه الجملة كما دلت على بطلان
قول من لم يعتبر في ذلك القياس فقد تضمنت ايضا فساد قول من اعتبره واقتصر عليه. فاما من قال اني اشترطه فيه انه لا يكون هناك ما
يشاركه في تعلق الحكم به فقوله فاسد اذ لا يمتنع ان يكون هناك علتان يثبت لكل واحد منهما من تعلق الحكم بها ما يثبت للاخرى
فاذا لم يتنافيا قيل بهما وان تنافيا فهما كالعلتين المتعارضتين يسلك بهما طريقة الترجيح فهذا مما لا يحتاج الى الاستدلال
في علل الشرع وانما وجب ذلك في علل العقل لانها موجبة فلا يصح لذلك ان يشترك شيئان فيما به يتعلق الحكم بهما فثبت ان قولهم
في الحكم بمثله وزواله بزواله هو تعليق للحكم بها واضافة اليها وما لم يثبت انه علة فهذا الحكم يتبعها لا يجب فكانه جعل امارة
صحتها ما لولا صحتها كان لا يثبت فينبغي اذا انفردت هذه الجملة ان يراعى في صحة هذه العلة اجماع مثبتي القياس على ان ما قد
وجد الحكم بوجوده وزال بزواله هو العلة او يطلب فيه التأثير الذي ذكرناه ثم ليس لاحد ان يقول فان التأثير الذي قلتم
انما يعرف بثبوت الحكم عند ثبوته وزواله عند زواله وذلك لان الحكم قد يثبت بثباته ويزول بزواله على وتيرة واحدة
ولا يقتضي ذلك انه العلة بل يكون شرطا. يبين صحة ما قلناه ان الحيض يمنع من استباحة الوطء وهو علة فيه لا تحتمل
ولا يجد بزوال الحيض بان يكون هناك صيام او احرام فيوجد علة خلاف الاولى وبالعكس من ذلك ما ذكرناه في
الاحصان لانه يتبعه الحد عند استفاده وهو شرط ليس بعلة فيجب ان يرجع في التأثير الى ما قدمناه ولا خلاف بين المحصلين في
ان من شأن العلة ان تكون مؤثرة وفيما هو مؤثر انه علة. وانما يختلفون في كيفية التأثير وتعلقه بوصف واحد او بازيد منه فعلى
هذه الجملة يجب ان يقول. ثم ذكر وجها اخر وهو ان تكون الصفة تجاورها الحكم فهي بان تجعل علة اولى مما تقدم لما قد ثبت
ان من شأن العلة ان تحاذيها الحكم وهذا الوجه متى لم يرجع به الى ما تقدم من اعتبار التأثير فيها وان ما يؤثر لا بد من ان تجاوره
الحكم فلا اعتماد عليه لا يصح. يبين ذلك انه متى عول على مجرد المجاورة لم ينفصل حال العلل من حال الشروط او من الجائز ان تكون العلة متقدمة
ويقف الايقاع للحكم على شرط يتأخر عنه كما يجوز ان يتقدم الشرط وتكون العلة مجاورة وهذا بين في العقليات والشرعيات فاما
في العقليات فانا نجعل المؤثر في كونه مدركا كونه حيا والمؤثر في تحيز الجوهر كونه جوهرا وان كان لها حظ في المؤثرات وفي
الشرعيات فهو نحو قوله انت طالق ان دخلت الدار فالمؤثر قوله انت طالق ولكن لم يتعلق الحكم به وانما جاور دخول الدار
وقوع الطلاق عليها وان كان شرطا فيقف المؤثر وقارن الشرط وبالعكس من ذلك الاحصان فانه مع كونه شرطا يتقدم بمجاورة الحكم له
والحكم يجاور الزنا وهو العلة فصادف الحالتين وذلك فيجب اذ يعتمد ان يثبت له تأثير العلة فاما ان يقتصر على مجرد مجاورة
ثم ذكر ما يعتمده اصحاب الشافعي من الاطراد والجريان فان العلة اذا جرت في معلولاتها فلم يدفعها اصل ولا قام وهو ان
فلا. ثم ذكر ما يعتمده والبه ذهب ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن
علة اخرى فذلك دلالة صحتها والذي به قال شيوخنا ومن حصل من الفقهاء ومالم يثبت
ذلك لا يدل على صحة العلة والذي يبين فساد ما قالوه ان جريانها في معلولاتها هو تعليق الحكم بها اينما وجدت وهذا ظاهر الفساد
لانها علة لا يصح ان يعلق الحكم بها حيث ما وجدت فكان المستدل يدل على صحة العلة بنفس الفرع على الاصل وانما تعلق
الحكم بها حيث ما وجدت فاذا كان الغرض جريانها في معلولاتها. وبعد فان المعلوم لا يثبت فيه صحة العلة. وبين
فلا بد من ان يكون دلالة على صحة كل العلة ثم ينقض بوجوده جريانها في معلولاتها فكيف جعلوا ذلك دلالة صحة العلة
الحكم في الفروع. ومعلوم انها تثبت في العلة الفاسدة كما تثبت في العلة الصحيحة فكيف جعلوا ذلك دلالة اوجب جريانها
ذلك انه لو قيل لما ذا اوجب جريانها في معلولاتها وما انكرت من ان ذلك لا يتم لانه لم يجد بدا من ان يقول انها على الاصل
في معلولاتها لكونها علة فاذا قيل ولما ذا جعلتها علة يقول لجريانها في معلولاتها فيحصل علة ما ادعى مثل لكونه علة وعلة
ان من خالفه في ان ذلك علة يتنازع في تعليق الحكم بها اينما وجدت فلا بد له من ان يقول هنا واجب موجب فصار
بعد في ثبوت ذلك. وبعد فقوله تجري بابها في معلولاتها مع الحاقه الحكم بها في كل موضع

كانه جعل الدلالة على صحة علته فعله الذي نفعله وقوله انها اذا علقت الحكم بها في كل موضع كما علقت بها في هذا الموضع وجب
ان تكون دلالة على صحته ومعلوم ان مثل هذا لا يثبت علل الشرع ولا احكامها وقولهم ولم يدفعها اصل باطل لانه لا يجوز
الاستدلال على ثبوت شيء من الاحكام بان الاصول لا تدفعها ولا تفسدها بل لا بد من ان يثبتها بدليله ليصح العلم به وعلى هذا لم يجز
ان يحكم بثبوت الشيء لانتفاء الشبه بل يجب لثبوته بالادلة ولولا ما قلناه لصح اثبات صلوة سادسة وما شاكلها لانه لا يدفعها
اصل من الاصول ولا يمكنه ان يقول ان الاصول تدفعها من حيث لو كانت لكانت عليها دلالة لانا نقول فكانك تقول ما دليل
عليه يجب ان يفسد فاذا قرن خصمك بمثل هذا فانه يقول لك ولا دليل على صحة هذه العلة فيجب فسادها وتبين صحة ما قلناه وبطلان
هذه الطريقة من الاعتبار هو ان الاستدلال على ثبات الشيء بنفي ما يفسده ويبطله لا يصح ولا الزم القطع على كذا الخبر الذي لا شيء يدفعه
ويبطله صدقا ذهبا ومعلوم انا في مثل هذا الخبر لا نقضي بصدقه بل نتوقف فكذلك اذا لم نجد وما يبطل هذه العلة لا يجب القضاء بصحتها
وليس يمكنه ان يقول فانتم تقولون حين عدمنا الدلالة على صلوة سادسة نفيناها من حيث لو كانت لقامت عليها دلالة نحن نقول مثله
في هذه العلة انها لو كانت فاسدة لكان على ذلك دليل واذا لم يكن قضينا بصحتها يبين ذلك ان زوال الفساد عنها بهذا الوجه يوذن بصحتها
اذ لا واسطة بينهما. وذلك لانا في صلوة سادسة انما نعول على عدم الدلالة من حيث قد تقرر عندنا ان الحكم ينتفي نصب دلالة
عليها لو كان التعبد بها قد ورد فاذا لم نكن قطعنا على ان لا صلوة سادسة فيجوز انه من مسلكنا ان نريد تعليق الحكم بهذه العلة فلا بد فيه
من دلالة اذ لا يجوز ان نتعبد بتعليق الحكم بعلة لا نقوم لنا دلالة على صحتها فان طلبناها فلم نجد لها قطعنا على فسادها الا ما
اذا لم نجد ما يفسدها قطعنا على صحتها بل من الجائز ان يكون هناك ما يفسدها ولكنا من حيث لم نجد دلالة على صحتها لم نجز تعليق
الحكم بها وبهذا ايضا يسقط قولهم فلو كانت هذه العلة فاسدة لدفعها شيء من الاصول فاذا لم يدفعها فكيف يقتضي بفسادها لانا
نجوز صحتها كما نجوز فسادها. واما نقول انما قدمتم من الاعتبار لا يقتضي صحتها لو احتاج الى دلالة اخرى وما بينت الفرق بين
ما قالوه وبينها ما قد دوه فلا هو انا بعدم الدليل نستدل على نفي صلوة سادسة والقوم قد جعلوا عدم الدلالة على
فسادها دلالة على صحتها. وانما نقول انما نستدل على ثبوت الشيء بطريقة النفي وطلبنا الادلة من ان نستدل على ثبوته بدلالة
الفساد اما زوال النبوة والنبعة فالذي انكرناه هو ان نستدل على الانتفاء بالانتفاء فاما ما ذكروه السؤال فانما كان يصح لو كان عدم ما
موردة كما نقول في الصلوة الخامسة ولم ننكران نستدل على الانتفاء بان انتفاء الدليل على الفساد يقتضي صحتها لا محاله وقد بينا ان
يفسد هذه الدلالة من الاصول امارة لزوال الفساد عنها فكما ثبت لو كانت فاسدة لقامت على فسادها
ان لا يقطع على الفساد ويبقى الشك والتجويز كما قلناه في الاخبار وغيرها وليس يمكن ان يقال لو كانت فاسدة لكنا قد كلفنا العلم
دلالة لانه يقال ولو كانت صحيحة لقامت على صحتها دلالة واذ قد عدم الامران وجب التوقف والقائل ربما قال ربما ما ذالم يمنع ضرورة
بفسادها فاذا لم نجد دلالة قطعنا على نفي الفساد وهذا مما لا يجب عندنا فان قيل اليس ما كان يعرف بالعقل ما ذالم يمنع منه
العقل منه قطع على صحته فهلا قلتم مثله فيما عرف بالشرع فلم يمنع منه شيء يقتضي بصحته قيل له هذا غلط لانا جنس لم يبا لا يمنع منه
ضرورة العقل يجوز دون القطع عليه فكيف يجوز ان نقارنها وليس في ضرورة العقل ما يمنع من كونه لان توقفنا
صادقا ومع هذا فانا لا نقضي بصحة ذلك بل نرجع الى الادلة فصار اذا امتنعت الضرورة منه فقطعنا بنفيه واذا لم يكن كذلك
فهلا قال الخصم فمثله في مسلكنا. واما قولهم ولم يعارضها علة تعارضها فهو شرط باطل لانه انما يطلب ان علة اخرى قارنت هذه العلة
اولم تقاومها بعد العلم بكونها علة فكيف يستدل على انها علة بما يبطل الترجيح لو ثبت التخيير على ما ذكرناه من بعد وبين
بعلتين متعارضتين وذلك غير ممتنع فانهما اذا صحتا فاما ان يطلب الترجيح وهذا ذلك لا يمتنع لو لم يدل على صحة هذه
ذلك انهما لا يتقاومان الا بعد صحتهما فكيف يشترط في الصحة ان لا تقاومها اخرى وهذا انما يخفى فسادها. فان قيل فلم لا تجعل
العلة تصح لانه اذا زال التأثير في كل واحد من هذه الاوصاف لم يثبت له
العلة بصحة علة اخرى

لاحظ الناظر عند التدبر ... يجب ان لا يصح كونه دليلا على العلة • واعلم ان من خالف يحتج بوجوه قد مضى الجواب عن بعضها في
اثنا كلامنا لانهم قالوا لو كانت هذه العلة فاسدة لكان في الاصول ما يقتضي فسادها وهذا قد عدم ذلك فيجب ان
تكون صحيحة • بين هذا انها اما ان تكون صحيحة او فاسدة فاذا زال فسادها بما ذكرناه فيجب ان يقتضي صحتها وقد بينا ما يكون
جوابا عنه لانه يكفي ان لا يكون في الاصول ما يشهد بصحتها ولا دلالة تدل على ذلك من حالها • فاما ان يكون عدم ما يفسدها دلالة
على صحتها فلا لانه قد يجوز ان تكون صحيحة ويجوز ان تكون فاسدة على ما تقدم • وربما قالوا اذا سلم من دخول النقض والاختلاف فيجب
ان تكون صحيحة لان الله جل وعز قد قال في شان القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فيجب ان يدل
ما لا اختلاف فيه على انه من عند الله واذا كان من عنده فلا بد من صحته • وهذا بعيد لان الاية واردة في القران على كثرته واختلاف
النقض فاذا لم يوجد فيه تناقض فيجب ان يدل على انه من جهة علام الغيوب فلا تعلق لهم بما قالوه في احكام العلل وبعد فان ذلك
قول بدليل الخطاب لانه انما تدل الاية على ان ما فيه اختلاف لا يجوز ان يكون من عند الله وليس فيها ان ما لا اختلاف فيه يجب
ان يكون من عنده فهو بمنزلة قول من قال لنا اذا كان قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت يدل على ان ما فيه تفاوت ليس من خلقه
فيجب ان يدل على ان ما لا تفاوت فيه من خلقه فكما نقول ان الاية قد دلت على ان ما فيه تفاوت فليس من خلقه ثم ننظر فيما لا تفاوت فيه
فكذلك الخبر فيما قاله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا • ولولا صحة ما قلناه للزم ان نقطع على ان كل ما لا
نجد فيه اختلافا فهو من جهته جل وعز حتى يلزم في الاخبار التي لا نقطع بما يكذبها ان نقطع بكونها صدقا وحقا • وربما
قالوا اذا كان قصور العلة عن الجريان او دخول النقض فيها دلالة الفساد فيجب ان يكون وجود الجريان والسلامة من النقض
دلالة الصحة • والجواب انا لا نرتضي هذه الطريقة في الاستدلال على صحة العلة ولا على فسادها لانا نرى ان العلة القاصرة صحيحة
عندنا وهو قول الشافعي واصحابه فلو كانت اذا وقفت عن الجريان دل على فسادها لما صحت العلة الواقفة فبطل ما بنوا عليه
الكلام • وبعد فليس يلزم لو كان قصورها عن الجريان امارة الفساد ان يكون جريانها علامة للصحة بل لا يمتنع ان يكون دخول النقض
اذا دخله الانتقاض فهو دليل الفساد • واذا سلم عن النقض لا يقتضي كونه
يعتبر كما وسلامتها من النقض يصححها الا ترى ان الخبر ... ولا يجب اذا دل الاحكام عنده ان يدل على ان زواله كونه
صحيحا صدقا وكذلك فان الحكيم من الافعال دليل على ان فاعله عالم ... العلة التي سبيلها ما ذكرناه ... ان الحق هو الذي لا ينفك وهو
عالما او على ثبوت كونه جاهلا • وربما قالوا لولا صحة العلة التي ... لا بعد كونها علة فكيف يصح الاستدلال • وقد بينا انه لا ينفك وما علته
غيره • فاما الباطل فان غيره يقاومه ويدافعه • وقد بينا ... وبذلك يبطل قولهم ان الحق لا ينفك وهو غيره
على انها علة بذلك وذكرنا انها وان قاومها غيرها فلا يخرجها عن الصحة واذا جاز ذلك في نفس الاحكام جاز في عللها
بل قد يصح ان يكون الشيء وخلافه حقا كما ثبت الحق في الكفارة وفي خلافها • فان قالوا اذا كان الذي دل على القياس لم يخص اصلا
فصار الذي ادعوه من امتناع ان يقاوم الحق غيره مما لا شيء يقتضيه • فكذلك يجب ان يكون الاوصاف اجمع جارية هذا المجرى في تعلق الحكم بكل واحد
من اصل متى امكن القياس عليه ولم يكن هناك ما يمنع منه • وجوابنا عن ذلك ان بعد ورود التعبد بالقياس من دون فاصل بين بعض
الاصول وبين بعض اذا قسنا على كل واحد منها فلم نثبت الاحكام من دون دليل يقتضيها • واما الوصف الذي نريد تعليق
الحكم به فمتى لم يقم فيه دلالة على انه علة الحكم ثم اثبتنا الاحكام في الفروع لثبات ذلك الوصف فقد حكمنا فيها بما
لا دليل يقتضيه ويوجبه وهذا فرق واضح بحمد الله

باب ذكر احكام العلل وشروطها

الذي يجب ان نحصله في اول الباب ان الاحكام التي يطلب عللها من الشرع انما يراد بها ما قد تناوله التكليف
من الافعال والتروك وانما يعلل ذلك بصفة للمحكوم فيه وهو الذي يعبر عنه بالاصل فاذا تعلق هذا الحكم بتلك
الصفة ... التعبد بالقياس امكن اجراؤها في اثبات الاحكام بها في كل ما يوجد فيه تلك الصفة والذي نريده
بالصفة هي العبارة المفيدة في اللغة ضربا من الفائدة فان ما طريقه طريق الالقاب لا مدخل

له في تعليق الاحكام به لجواز تغيره مع بقاء اللفظ بحاله الا ترى انا لو علقناه بما هذا سبيله لكان الحكم الشرعي تابعا للاختيار وهذا لا يصح فيجب
ان يكون معللا بالوصف الذي يفيده اللفظ اذ لو غير المصطلح به عن ذلك خرج عن ان يفيد اللفظ وليس المرجع
بالصفة المذكورة هاهنا الا الى الفائدة التي تفيد التفرقة دون ما يريده في العقليات مما يفيد الاحوال المخصوصة ثم اذا رجعت التفرقة
اليه سميناه صفة وان رجعت الى غيره سميناه حكما • ولا فرق في الصفة التي تجعلها علة في الشرعيات بين ان تكون
متجددة طارئة فالاول هو ككون الرجل جنبا والمتجدد هو كالشدة الحادثة في الخمر وكذلك
لازمة للمحكوم فيه وبين ان تكون ... ككون الرجل مكلفا وبين ان لا يكون كذلك وقد دخل تحت هذا اما الوصف راجع اليه وهو كون
لا فرق بين ان يكون مما طريقه العادة ... يرجع الى غيره كالكيل وذلك كله ظاهر وكما ان هذه الطريقة جارية في الصفات فهي واجبة
في الاحكام ايضا اذ قد يقع التعليل لبعض الاحكام ببعض ولا فرق في ذلك بين العقلي والشرعي • فانك تعلل قبح الشيء بكونه ظلما وقبح الامر
بالقبيح بكونه امرا بالقبيح الى ما شاكل ذلك • ونعلل وجوب غسل الاناء من الولوغ بالنجاسة فالوجوب حكم وكونه نجسا حكم آخر
بالقبيح ... ونعلل الاحكام عللا في غيرها ... كما نقول في وجوب الكفارة بالجماع او بغيره
وقد يكون الحكم الموقوف عقلا علة في حكم شرعي كما يكون الشرعي من الاحكام علة ... الا هناك في زمان مخصوص فاذا لم يقع ذلك
لم يعلم بالعقل الا ترى انه اذا دل الشرع على وجوب ... كالزنا او الردة او ما يجري مجراهما لان الوثنى
لمن علمه ذلك وهو ان يكابد لما انه عظيم يعلم ... بوقوع فعل من المحكوم فيه
يعرف عقلا انه مستحق للوصف الذي ذكرناه وقد يكون الحكم معللا بوقوع فعل ما يجعل علة وان كنا نقول لا بد من قيام
هي علة وجوب اقامة الحد عليه والردة هي علة وجوب قتله على بعض الوجوه فهذه حال ما يجعل علة • وهذا ظاهر معلى
الدلالة على صحة تعلق الاحكام بها ثم ذكر رحمه الله ان العلة الشرعية تكون صفة واحدة وقد تكون اوصافا كثيرة فانك تعلل الزنا تارة بالجلد والحبس وليس
هذا الا علة الغفلة ذات وصف واحد وقد يكون ذات وصفين وقد يكون ذات اوصاف كثيرة • او عللت الربا بانه من ذلك او علة واحدة ويدلا من ذلك
احدهما بان يكون علة والاخر شرطا او لمن خالفه فهما جميعا لمجموعهما علة واحدة ... مزيل للعين والاثر فيجمع بين
تقتصر على الكيل وحده دون الجنس وتعلل المطلق جواز ازالة النجاسة بما كان مزيلا ... الاحكام ان جعلنا ها
هذه الاوصاف • واما الكثيرة فلا تجاج الى تعدادها وكان الامام في هذا الباب انا نجعل علة الشرع امارة للاحكام ...
كاشفه عن وجه الصلاح والداعي وعلى طريق الظن ... فانا نقول ان العارف بقبح القبيح لا يدعوه
امور وكذلك الانصراف عنه لا يدعو الداعي اليه معلا او كما الاباء واما الاوصاف مجتمعة ... ان جزء علة الشرع على هذا المنهاج وكما نجوز ان تكون علة الشرع
علمه بذلك الا الانصراف عنه ما لم ينضم اليه علمه بغناه عنه فيجب ان تجري علة الشرع على حد الاجماع او على طريق التناوب
وصفين ونلتبس فقد يجوز ان يكون الحكم الذي يتبعها يثبت عند شرط واحد او شروط فالاول مؤثر فيه سواه
وقد يكون الفرق بين ما يجعله شرطا وبين ما يجعله صفة يلتبس لما حظ العلل هو ان ما يجعله شرطا لا بد من ... معاني الحكم
وقد يكون غير مستقل بنفسه بل التأثير لغيره وما يجعله وصفا ما يا حاله كحال الوصف الاول في تأثير الحكم يثبت
فلا يكون لاحدهما تأثير مزية على الاخر وليس هكذا حال الشرط ثم الذي يبين تعلق هذه الاحكام بشروط وهو ان الحكم يثبت
الاحكام حتى يجعل علة فيه ولكن بشرط الاحصان وهذا مما وقف على شرط واحد • وقد يتعلق المطلق طلاقه بشروط
فيقول انت طالق ان دخلت الدار ولبست واكلت فالمؤثر قوله انت طالق وهذه الاشياء شروط • وقد يقول انت طالق
ان دخلت الدار او اكلت او شربت او لبست وحمل هذه الشروط لا تخرج عن طريقين اما ان تكون متقدمة او مقارنة
فالمتقدمة هو كالاحصان والمقارن كدخولها الدار وكما لا يمتنع ان تقف احكام الشرع على شروط وكذلك الاحكام
العقلية لان الفاعل للقبيح انما يستحق الذم اذا علم قبحه او تمكن من العلم بقبحه • وانما يعظم ذمه متى كان عالما بقبحه
ضرورة • وكذلك في وجوه اخر يعظم لاجلها الذم والعقاب وهذا ما به يتسع • واما

العلل العقلية فلا يصح ان يقف ايجابها على شرط • وهذا انما يجعله علة على التحقيق ظاهر فيفارق الشرعيات • والغرض
بقولنا ان ايجابها لا يقف على شرط انما هو في ايجابها الصفة لذات ما مع الوجود فاما اذا اوجبت الصفة لهذا المحل وهذا المحل
او هذا الحي فلا يمتنع ان يقف على شرط وهو وجوده في بعض مع حياته او حلولها في نفس الموصوف بها فيكون مشروطا بوجوده
فيه وان كنا اذا حققنا فالشرط داخل في الوجود وعلى هذه الطريقة دون الايجاب لانه انما احتيج الى الوجود ليظهر ما هو عليه
حتى لو ثبت في الحال لاوجب فهو كما نقوله في كون القادر كان شرطا وفي التحقيق ما علته في ذاته
هو المشروط بالوجود دون ان يكون وجوده شرطا في كونها لذلك حتى لو قدرنا انه في حال العدم لم يفتقر الى هذه
الشروط • فاما وقوف العلة في الوجود على شرط فظاهر لان القدرة لا يصح وجودها الا في محل مخصوص فيكون ذلك شرطا
ونظائر ذلك كثيرة • ثم قال رحمه الله والعلة الواحدة في الشرعيات لا يمتنع ان يؤثر في احكام كثيرة ولا فرق
فيها بين ان يكون تلك الاحكام مختلفة وبين ان يكون متفقة متماثلة ولا بين ان يرجع الى شيء واحد او الى شيئين وهذا كالحيض لانه
علة في احكام نحو امتناع كثير من الصلوة والصوم وغيرها من العبادات التي لا تصح الا مع زوال الحيض وفي تحريم الوطء على الزوج
وفي وقوع الاستبراء به وحتى ان عند بعض الفقهاء انه دلالة على انه لا حمل هناك • ومعلوم ان بعض هذه الاحكام يرجع الى
نفس المراة • وبعضها يرجع الى غيرها ونحوها هو البلوغ لانه يكون علة في وجوب العبادات وصحة العقود والوصية وغير ذلك
مما يتصل بالحدود وما شاكلها وكذلك الطلاق يكون علة للاحكام وعقد النكاح ايضا مثله وكل هذا الذي ذكرناه يبين في الاحكام
المختلفة • فاما تأثير العلة الواحدة في احكام متماثلة فلا يصح في شيء واحد ويصح في شيئين • اما صحته في شيئين واكثر منهما
فهو كعلة الربا لانها تؤثر في تحريم التفاضل في اجناس مخصوصة سواء جعلنا العلة الكيل او الطعم فهي علة واحدة وقد اثرت
في هذه الاحكام المتفقة في اشياء كثيرة • واما امتناع تأثيرها في احكام متماثلة او حكمين مثلين لشيء واحد فهو لما قد
ثبت ان احكام الشرع لا يقع فيها تزايد لان المرجع بها الى الحسن والقبح والوجوب والندب • ومحال ان يكون قبيح
اقبح من قبيح او واجب اوجب من واجب فلا يجوز ان تؤثر العلة الواحدة في هذه الاحكام ولا العلل الكثيرة تؤثر في التزايد
في شيء واحد وان كانت متماثلة • وليس يجب اذا جاز الحكم الواحد ان يعلل بعلتين مختلفتين ان يصح مثله في علتين مثلين
لان تعليله بعلتين مختلفتين مبني على ان الاولى اذا لم تكن فالاخرى توجب مثل موجبها لا ان الغرض تزايد الحكم • وهذا لا يستوي في
المختلفات ويمتنع في المتماثلات فانه تعالى قبح شيء واحد بكونه ظلما وكذبا على المعنى الذي فسرناه ولا يجوز ان تعلل صحته واحده في كونه
قادرا او عالما بقدرتين او علمين لجري العلل المتماثلة هذا المجرى ويجب ان يتأمل كل ما يرد عليك مما يوهم ان التزايد صحيح في
احكام الشرع فانك تجد الامر بخلاف ذلك • وانما يكون ما يوجد في الثاني موجبا لحكم غير الحكم الاول نحو الطلاق بعد الطلاق
او الطلاق بعد الخلع او الجماع في الحج بعد الجماع لان الجماع الاول افسد الحج وذلك لا يتزايد والجماع الثاني انما يوجب الكفارة
وهذا حكم غير الاول • وكذلك فان الطلاق الثاني او الثالث يثبت فيه من استيفاء العدد او التحريم الا بعد زوج اخر ما لم يثبت
بالطلاق الاول فهو هكذا في سائر الاحكام وهذا ظاهر • واذا قيل في بعض الاحكام الشرعية انه اغلظ وفي بعضها انه
اخف فليس يراد به التزايد وانما يراد ما يرجع الى الطريق اثباتها فاثبت بجملة بطريق مقطوع به بخلاف ما خلافه
ليس يتوهم مثل هذا الطريق • فاما تأثير العلة الواحدة في حكمين ضدين في شيء واحد فممتنع لان العلة لا تخرج كونها
علة لما يستحيل حصوله وقد تجوز كونها علة في حكمين ضدين في شيئين او في الموصوف الواحد في وقتين لانه
مثل هذا لا يمتنع حصوله كما نقوله في الاضداد العقلية • وهذا نحو الاكل او الكيل في علة الربو لانه يكون
علة لتحريم التفاضل في الجنس الواحد وهو علة للتحليل في الجنسين وكذلك

فان تزويج المولى امته علة اباحتها للزوج وهو علة تحريمها على المولى • واما في الوقت فهو كطلوع الفجر يكون علة
لتحريم الاكل في زمان الصوم وهو علة وجوب الفطر واباحة الاكل في زمان اخر • فاما العلل العقلية فيجب ان
ينظر فيها فيما يتصل بالاحكام التي ذكرناها في العلل الشرعية فانها اذا كانت علة على الحقيقة فقد صح انها لا تؤثر الا في
حكم واحد ولا يجوز تأثيرها في حكمين مثلين ولا مختلفين ضدين لانها لو تعدت في الايجاب عن صفة واحدة لتعدت الى ما لا نهاية
له اذ لا حاصر • وهذا يقتضي ان يكون حال الضعيف كحال القوي في تسكين الجسم ومعلوم فساده • فثبت انها لا تؤثر
في حالين مثلين ولا تؤثر في حالين مختلفين للنفس • واما ايجابها حالين ضدين فانه يقتضي ايجابها لما يستحيل حصوله
ومتى قيل انهما يثبتان لموصوفين فهو مثل الحالين المختلفين • فاما فيما يجري مجرى العلة فلا يمتنع ان يؤثر الشيء الواحد
في احكام كثيرة نحو ما عليه الجوهر من تحيزه لانه يؤثر في احكام كثيرة نحو صحة ادراكه بالحاستين وصحة منعه غيره
ان يحل بحيث هو واحتماله للاعراض الى غير ذلك ونحو ما عليه القديم تعالى في ذاته لانه يقتضي كونه قادرا وعالما وموجودا
وحيا وهذه صفاته في حكم المختلف • واما ما يتصل بالتزايد في العلل العقلية فالاصل فيه ان نقول انها على ضربين
احدهما موجب والاخر يجري مجرى الموجب فالموجب على التحقيق هو العلل التي يرجع بها الى ذوات واعيان وما هذا
حاله لا بد من ان يكون تزايدها يقتضي تزايد الموجب عنه وما يجري مجرى الموجب نعلم ضرورة بين احدهما يكون المؤثر فيه
منفصلا عن المؤثر والاخر لا يكون كذلك فالاول لا يقع فيه تزايد وهو كما قلناه في السواد لغيره من الالوان لانه لا فرق بين
انتفاء الاجزاء من البياض بجزء واحد من السواد او اكثر منه • ومن هذا الباب كثرة الارادات لانه لا يؤثر في
تزايد كون الكلام خبرا وامرا ونهيا • وما لا ينفصل فعلى ضربين احدهما يثبت فيه التزايد والاخر لا يثبت فيه التزايد فالذي يثبت فيه
التزايد فهو كوجود اجزاء من الحيوة في محل واحد لان الصحيح ما يتزايد حكمها وهو ما يرجع الى قوة ذلك فهو ما يجري مجرى الموجب
ولا ينفصل المؤثر فيه • والثاني هو ما لا يقع فيه تزايد وهو اقتضاء العلم سكون النفس لانه لا يؤثر كثرته في هذا الحكم فلا فرق
بين ان يفعل القوي بجميع قدره وبين ان يفعل الضعيف بقدرة واحدة • ونحو هذا كثير في وجوه الوجوب او وجوه القبح لانها
لا تؤثر في تزايد هذه الاحكام ولا الاحكام الكثيرة المتماثلة لا يصح تعليلها
بعلل مختلفة وهذه القضية سابقة في العقليات والشرعيات • ثم قال رحمه الله فعلى هذه الطريقة يجب اجراء هذا الفصل • ولهذا قال شيوخنا ان العلة لا يجب انعكاسها كما يجب
اطرادها • وانما ذلك واجب في الحدود من حيث كان الحد والمحدود عبارتين عن معنى واحد فمثال ذلك في العقليات هو
ما نقوله للصفاتية في كونه تعالى عالما وكونا عالمين ونستشهد لذلك بالوجود فان احدنا لا يكون موجودا لانه موجود لا يجب
في كل موجود ذلك فكذلك في كونه تعالى عالما وكونا عالمين • ونحو هذا التعليل قبح الظلم بكونه ظلما والكذب بانه كذب وكذلك الخبر
في المنافاة وامثال ذلك كثيرة • واما في الشرعيات فكقطع اليد لانه يكون للقصاص تارة وللسرقة اخرى وكقتل النفس يثبت
تارة للردة وتارة قصاصا وتارة للزنا وقد قال في الشرح ان المثال الاول لا يمتنع لان الحكم واحد والعلل مختلفة • وفي الثاني يكون
صورة القتل للزنا غير صورة القتل للردة وقد تكون صورته قصاصا غير صورتهما ثم لا تخلوا علل الشرع من ان تتجدد
الحكم بتجددها او تجدد العلة والحكم هو الاول فيكون مستمرا فالاول اكثر مما يذكر • والثاني هو كالحيض في الرأة يمنع
من الوطء ثم ينقطع الحيض او الحبل او ينقطع بالصوم او الاحرام والحكم هو تحريم الوطء مستدام
غير متجدد ولا يعين لاحدان يقول فلا كانت العلة هي الاولى فان الثانية منعت زوال حكمها • وذلك انها اذا كانت بحيث
لو انفردت ثبت لها من الحكم ما يثبت للاول فيجب جعلها جميعا علتين • ثم تكلم رحمه الله في اختلاف الناس في العلة
القاصرة وهي التي لا تتعدى اصلها الى غيره من الفروع وانا اختلفوا فيها اذا كانت مستنبطة
فاما اذا كانت منصوصا عليها فنصوصها لا يمنع من صحتها والخلاف في ذلك هو

اذ عند الشافعية ان العلة التي هذه سبيلها تصح متى قامت عليه دلالة ولعدم التعدي فيها لا يجب القضا بفسادها وهو الذي يصح عندنا على ما اختاره في الكتاب واكثر الحنفية على انها لا تصح اذا كانت قاصرة وهو الذي نصره الشيخ ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن الا ان الشيخ كان يقول اذا اجمعوا على صحتها في بعض المواضع صحت وان لم تتعد كما يصح اذا كان منصوصا عليها ويصح وان لم تتعد اذا دلت دلالة العقل عليها • وعلى هذه الطريقة دفع ما قاله اصحاب الشافعي من قياس وجوب داخل الفم والانف في غسلهما في الجنابة على داخل العين من حيث كان باطنا بطون حلقه او من حيث ينطبق وينفتح فاذا لم يجب غسل داخل العينين فكذلك داخل الفم والانف • فقال لهم ان الغسل هو امرار الما على العضو على وجه مخصوص وداخل العين مختص بصفة لا يثبت عليه الما فيتعذر غسله والعجز مما يسقط وجوب العبادة • وهذه علة قاصرة • ولكن عنده انه على صحتها دلالة العقل وهي التعذر الذي يزيل الوجوب او دلالة الاجماع وما جرى هذا المجرى وان كان لا يتعدى فهو صحيح • وقد حكي عنه رحمه الله في الكتاب انه قال في بعض مسايله انه ان امكن ان يثبت في العلة القاصرة فايدة صحت وان لم يكن هناك دلالة العقل ولا الاجماع وهذا الموضع مما لا يقع فيه خلاف لمن يصحح العلة القاصرة يثبت فايدة ما فيها والا كان عبثا والحال هذه موافق لنا في جواز التعليل بالعلة القاصرة • فاما غيره من اهل العراق فانهم يقولون لا تصح العلة القاصرة على الاطلاق • والذي يدل على صحة ما قلناه هو ما قد تعورف ان العلة العقلية يصح ان يكون غير متعدية فكذلك لا يمتنع مثله في العلة الشرعية لان ابلغ حال العلل الشرعية ان تلحق بالعلل العقلية • وهذا نحو ما نعرفه من تعليلنا كونه تعالى عالما حيث وجب فقلنا اذا وجب له هذه الصفة استغنى عن معنى وليس يكون فرع لهذه العلة وجوب صفة من الصفات لبعض الموصوفين فنقطع القضية عن معنى لان الفرع لا بد من مشابهته للاصل في الحكم والعلة ولن يكون كذلك في هذه المسلة الا ان يثبت في العالمين من يكون عالما لا لمعنى وهذا لا وجود له ونحو هذا التعليل هو ما نقوله من وجوب كون القديم تعالى عالما وقادرا وحيا وقد علمنا انا نقول لما هو عليه في ذاته وجبت له هذه الصفات وهذا ايضا فلا فرع له يتعدى اليه • وقد يمكن ايراد غير ذلك في المثال اذا اقتصر على الاصول • ومما يدل على ما نقوله هو انه لا خلاف في ان العلة المنصوص عليها قد تصح وان لم تكن متعدية • وهذا قد يمكن ان يذكر فيه ما هو موجود • وقد يمكن على ضرب من التقدير فعلى الاول هو على ما قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فنبه على علة وجوبها • ومعلوم انه لا يجوز التعدية فيها اذ لا يمكننا ان نقيس غير الصلوة على الصلوة بعلة انها تنهى عن الفحشاء والمنكر فصارت علة قاصرة ومع ذلك فهي صحيحة • واذا جاز هذا في المنصوص جاز في المستنبطة •• واما التقدير فهو انه قد كان يجوز ورود النص على علل احكام كثيرة ثم لا ينضاف اليه ورود التعبد بالقياس فيصح العلل وان تعذر القياس اما لعدم فرع يقاس عليه هذا الاصل واما لعدم دلالة تدل على ان القياس لا يكون جالا للامور سوا وليس يمتنع ان يقولوا انا بالنص على العلة نعرف غرض المتعبد الحكيم لان المستنبطة تشاركها في هذا الباب فهلا قصرتم صحتها ايضا • واصح ما يعتمد عليه في هذا الباب ما قد قاله في الكتاب فانه بين ان العلة لا تراد لنفسها وانما تراد لما يتعلق بها من الاحكام • ويثبت فيها من الفوايد فاذا سلم لنا ان العلة القاصرة يثبت فيها فايدة فيجب ان نقضي بصحتها • والفايدة هو انه يعرف غرض المتعبد الحكيم ولا بانه عن الوجه الذي منه خرج ذلك الشي لو حل لو وجب فيكون لنا في معرفته مصلحة كما نقول لمثل في فايدة العلة القاصرة • واخرى وهي ان الفايدة في هذا الفرع وان كان في هذا في المنصوص عليها من العلل وقال في هذا المعنى استاذ ابو العباس بن سريج في فايدة العلة القاصرة ان في كل الحالين تثبت فايدة العلة ما هو حمل الفرع على الاصل وقد يسبب المنع من حمل الفرع عليه • فاذا قيل فقد كانت هذه الفايدة معروفة بالعقل لانا بالعقل نعرف امتناع حمل الشي على غيره في اعدى الحالين بعد الحمل على الغير وفي الاخرى المنع من ذلك • فهي اثبات المصلحة فيها لجواز اقترانها بما افادكم هذا التعليل الا ما عرفتموه بالعقل فمن جوابنا انا نعرف الفايدة التي ذكرنا لاجل ورود التعبد بالقياس من دون تخصيص اصل من اصل فاذا عرفنا ان هذا الاصل لا يصح تعليله بعلة متعدية علمناه بعلة قاصرة فامتنع عند ذلك حمل الفرع عليه وجرى ذلك

يجري الاستثناء في دليل القياس • وهذه فايدة تحدث لنا من جهة الشرع عند التعليل بالعلة القاصرة من دون ان يمكن القول بانتفائها عقلا • ومتى قيل فالمنع من حمل الغير على هذا الاصل ليس هو العلة القاصرة بل هو لفقد علة متعدية فقد عريت العلة القاصرة عن فايدة لانها سوا كانت او لم تكن • فان انتفاء الحكم في الفرع لا يجب لعدم العلة التي تتعدى • قيل في الجواب انا اذا عللناه بعلة قاصرة حمل الغير عليه لما قد تقرر من حمل علة الاصل وتعذر التعدي فيكون هذا هو الوجه المانع لا ما قالوه • يبين ذلك ان من قال في مسلة المشتركة ان هذا السهم المخصوص انما اجعله لمن يدلي الى الميت بالام فقط امكنه بهذه العلة ان يمنع التشريك بين اولاد الام واولاد الاب والام من حيث لم يدلوا الى الميت بالام فقط • ويبين صحة ما قلناه انه قد يجوز ان يكون للاصل صفة تتعدى ووصفه لا تتعدى • وتعليله بما يتعدى لا يصح من حيث تضعف الامارة فيه او يعدم تاثيره على الحد الذي لو ترجح لا يتعدى وان كان بحيث لولا هذه القاصرة وما لها من قوة الحظ في كونها علة لصح تعليق الحكم بتلك المتعدية كما ثبت في علة الربا في النقود فانه والحال هذه يكون من الباب الذي اجمع القايسون على ان التعليل بهما لا يصح لعلمنا ان المتعدية لا يصح ان يكون المانع من اثبات الاحكام في الفروع هو وجود هذه العلة القاصرة دون عدم العلة المتعدية • وانما جعلنا هذه الجملة التي ذكرناها احدى فوايد العلة القاصرة ما ذكرناه في القوة فبطل هذا السوال • واجمع القايسون على ان الجمع بينهما لا يصح وكانت الامارة تكون بعلة مع ان حال القاصرة واخرى متعدية فقد تثبت فيها فايدة القاصرة • فنقول انه لو ثبت ههنا علة قاصرة الا انه يبعد ان يجري المتعدية التي لا بد من ان حكم يصح ما الامارة فيه اقوى لان الظن يكون عنده اغلب في القاصرة اقوى من الامارة في المتعدية كان المتعدى بها على ما حكيناه عن الشيخ ابي عبد الله في المضمضة والاستنشاق في الجنابة • وانما جعل الفايدة في القاصرة معارضة ولو كان ههنا ما يمنع من صحتها لم يعد لعدم الفايدة وقد قلت بصحتها فيثبت بهذه الجملة ان فيها ضربا من الفايدة • وان العلة الشرعية تستفاد بها احكام شرعية كما ان العلة العقلية تستفاد بها احكام عقلية وهي في بابها تجري مجرى الاسامي الشرعية • واللغوية لانها اذا كانت شرعية لافادت حكما شرعيا وان كانت لغوية لما استفيد بها • فاما من خالف فانه يحتج بوجوه منها قولهم ان العلة الشرعية لا تستفاد بها حكم الاصل لكونه معلوما بالنص • قلنا اذا كانت هذه العلة الشرعية لا تستفاد بها حكم شرعي • ولو ما قالوا لا بد من تقدير في تعليل هذا الاصل فاذا جاز تعليله افادت ما يعرف عقلا • فاذا تقررت هذه الجملة فليس لا ما يتصل بالفرع او المرددة اليه • ولولا التعليل بذلك ولا يستفاد بها حكم في غيره فقد عريت عن ان يثبت بها حكم شرعي وهو المنع من حمل الغير عليه • وتبين صحة ذلك ان العلة ان لم يعرف بها الا ما قد افاده النص فاذا لم يكن بد من فايدة وبينا فوايد اخر لا وجه لردها • وكذلك في المنصوص عليه من بعلة قاصرة • فقد استفدنا بها حكما شرعيا • وفي الجواب عن ذلك انا اذا عللنا بعلة قاصرة فقد احتجنا الى ما ازدادوا وبينا ان الحكم معلق بها • وكذلك في المستنبطة • وقولهم ما افادت هذه العلة الا ما كان يجب ما قلناه مع التعبد بالقياس • فقد قيل انا نعرف ان الحكم الواحد قد ينتهي من دون تعدد الفرع ولم يدع الخلو عن فايدة مع انه لا يتعدى • والجواب انه ان كان كما قالوه فلا نزاع ان الحكم الواحد قد يكون من العلل او المجمع على انه علة فاذا كان في كل هذا يستفاد امر من الامور ولا يمنع ذلك من صحتها وان كان كما قالوه لا يدل عليه • وكذلك الحال في مسلتنا الا ان يكون ما افاده النص وقد بينا انها قد افادت فوايد اخر وعلى انه لا يمتنع من جهة العقل ان يكون العلة القاصرة نصوص كثيرة • فلا تحكم بان الشافعي ما اراد حيث علم ان العلاج تكريرا لا دلالة عليه • وكذلك الحال في القياس على نقض فلما عرفنا بطلان القرامطة من تعليل اصول العبادات الشرعية ولم يكن ما نعلمه من دلالة اذا امانة يمنع مما تعذر ذكرناه من تعليل العبادات الا مع الامارة • والجواب ان التعليل لا بد فيه من دلالة او امارة وليس ههنا امارة بغلب الظن عندها ان هذه العبادات تقدرت بهذا التقدير • ومما تولعهم الغرض حمل الغير عليه لشاع ما يتعاطاه القرامطة من ذكرناه • والجواب ان العلة قاصرة على ما ظنوه • ومما تولعهم ان المبطل ليس لا ما ذكرناه من تعذر العلة ولا التنوع ولكن المانع ان تكون العلة قاصرة على ما نعلوه • والجواب هذه الطريقة يثبت عندها لا مستنبطة ولا التنوع وليس ههنا امارة يغلب الظن عندها فلا يجوز ان تخرج عما نعلوه ممن ابى انها اذا كانت المخصوص صلا جلها فتعذر التعليل وتعذر بيان فايدة فيه وقد علقوا الا على الوجه الذي قالوه ممن ابى انها اذا كانت قاصرة في بعض المواضع لحكموا ان الصحابة ما عللت لا لحمل الفروع على الاصول وعرفت لم يتفق لهم ان عللوا بعلة قاصرة وانهم لو ظفروا بها في هذا الباب ان اكثر ما فيه ان فيها فايدة

نعا يتعداها فهو بمنزله ان يقال اذا لم تقبلوا الا في مواضع مخصوصه فيجب ان يمنع القياس فيما عداها فكما ان ذلك باطل فكذلك
ما قالوه • ومنها قولهم انه قد ثبت ان تعليل الاصل بجميع الاوصاف لا يصح ولم يكن المانع من ذلك الا انه اذا علل على هذا
الحد لم يتات رد الفرع اليه لانه لا يكون فرعا له وقد شاركه في جميع الاوصاف • فلو صحت العله مع عدم التعدي لم يكن
هاهنا مانع من تعليل الاصل بكل اوصافه • واعلم انه قد حكي في الكتاب عن الشيخين ابي الحسن وابي عبد الله ان تعليل الاصل بجميع
اوصافه انما لم يصح من التعدي لا يثبت به وان الشيخ ابا عبد الله قال لو تعدى مع ذلك لصح وهذا التقدير الذي حكاه عنه
تقدير محال لانه لو شاركه الفرع في جميع اوصافه لم تثبت بينهما غيرية لان الاصل والفرع و تعذر التعدي ولم يكن احد
الامرين بان يكون اصلا اولى من الاخر فهذا مما لا يصح ذكره • وجرى في الكتاب استناده الى ان تعليل الاصل بجميع الاوصاف
لو افاد لصح وانما لا يصح لعدم الفايده وهذا سهو لانه ليس في عدم الفايده اكثر من انه لا تتعدى هذه العله وقد صح
العله القاصره فلا يجاد تعليلها بكل الصفات والوجه في هذا الباب ما ذكره من انه انما لم يعلل الاصل بجميع اوصافه لانه
لابد من ان لا يكون لبعضها تاثير سوا جعلنا العله الشرعيه اماره للاحكام او كاشفه عن وجه الصلاح والداعي • يبين
صحه ذلك ان الوجود والحدوث وكونه شيئا او مسمى بذلك او بكونه ... لا تاثير له في تعلق الاحكام به وغير جايز ان تجعل
العله الا ما له تاثير ولاجل ذلك منعنا من تعليل الاصل بجميع الصفات لا لما قاله المخالف من انه يتعذر فيه التعدي ثم قال
رحمه الله التعليل بالاسما صحيح لكن من حقه ان يكون مفيدا فانه اذا افاد جرى مجرى الصفه فكما جاز التعليل بالصفات
فكذلك بالاسما المفيده وعلى هذه الطريقه ما ترى الفقها تعلل الجماع على الجماع والكفاره على الكفاره والطهاره على الطهاره
وقوله ... يحمل عليه الذكر الذي هو القراه في الصلوه على الذكر في هذه الاركان بعلمه انه ذكر وكذلك القعده الثانيه
على القعده الاولى بعلمه انه قعود فعلى هذا اذا افاد فالامر ظاهر في جواز التعليل به • فاما اذا لم يكن مفيدا وكان
من باب الالقاب فتعليل الاحكام به لا يجوز لان اللقب جاري مجرى الاشاره ولما لم يصح ان يثبت للاشاره تاثير في الاحكام
فكذلك الالقاب ولان اللقب ما يصح تغييره مع بقا اللغه فقد صار تابعا للاختيار وليس يجوز في الاحكام الشرعيه ان يتبع
الاختيارات التي يثبت تاره ويتبدل اخرى فبطل التعليل به • وختم الباب بان الحكم الواحد قد يجوز تعليله بعلل مختلفه وهذا ثابت
في الشرعيات والعقليات فانا نعلل كون الموجود موجودا بالذات مره وبالفاعل اخرى وكذلك كونه عالما وما
شاكله من الصفات ونعلل قبح الظلم بكونه ظلما والكذب بكونه كذبا والجهل بكونه جهلا وكذلك الحال في المنافاه وما
شاكلها من الصفات • واما في الشرعيات فلولا قيام الدلاله في ان الزنى لا يصح تعليله الا باحد هذه الصفات لساغ تعليله بالجلد وفي
... • والفايده فيما جل هذا المجال ان علل الشرع دلاله على الاحكام
الموضع الذي ليس فيه دلاله مانعه لا يمتنع التعليل بوجوه كثيره ولو وقع الاختلاف في بعض المقيسات
وقد يجوز ان يدل على الشي الواحد ادله كثيره سوا كان من باب الشرعيات او العقليات • وهذا بين وكما لا يمتنع ان يدل على حكم
ويكون من الباب الذي يعرف بادله ... الى العبث لعلل به ... حالهما في الحاجه الى الدلاله كحال
وامكن رده الى الكذب وامكن رده ... او دليلين ... لا يمتنع ان يثبت على العله الشرعيه
شرعي دلاله بوجوه العلل او بعضها فكذلك ... هذا الباب وبالله التوفيق ٥

باب في الدلاله على ان ما يثبت تعليله من الاحكام يجب القياس عليه ٥

الاحكام • فهذه جمله القول في هذا الباب • كل اصل في الشرع يعلم انه يمكن تعليله ووجد في علته
ما دل على صحتها ولم يكن من القياس عليه مانع شرعي فالقياس عليه واجب مع ورود التعبد بالقياس هذا هو الصحيح عند شيوخنا
وهو اختيار الشيخ ابي عبد الله وعليه عامه المحصلين • وقد حكي عن بشر بن غياث المريسي انه اوجب القياس على
الاصل الذي اجمع العلما على تعليله فاما اذا لم يوجد منهم اتفاق على تعليله الا ان الاصل فالقياس عليه لا يصح وظاهر قوله
استعمال التعليل فيه لا يجوز ويمكن ان يكون قوينا ذلك على مذهبه في ان الخوض في واحد من مسايله

الا اجتهادا حتى ان كان حكم الحاكم بخلافه فلا بد من نقضه فلما قال بذلك وكان عنده ان القياس طريق للعلم القطعي اوجب
ان يكون الاجماع حاصلا على هذا الاصل انه معلل بمن يطلب علته ويقاس عليها • وان كان جاز القياس على ما ليس هذا حاله
لم نامن وقوع خطا وغلط فيه • ومن الناس من زعم انه تجب كونه معللا اما بنص او اجماع او بفهم منه التعليل على الوجوه
التي تقدمت لجميعه يجوز القياس عليه • وربما قال بعضهم بل لابد في كل اصل من قيام دلاله مفرده على انه معلل سواء كان ذلك
الدليل نصا او اجماعا • وعندنا ان الدليل الدال على التعبد بالقياس كاف في تعليل الاصول اجمع الا عند مانع • ونحو هذا الاختلاف
يعود في الناس من قال ان العله التي يقاس بها الفروع على الاصول ينبغي ثبوتها بالاجماع • ومنهم من قال بل تجب كونها مستنبطه ليثبت
ان يعتبر فيها اتفاق الخصمين فحينئذ يصح حمل الفرع على الاصل لاجلها والذي عندنا وهو الذي عليه
علته • وربما قيل يكفي ان تقوم دلاله على صحتها ببعض الوجوه التي تقدمت من دون تعيين ذلك الدليل ولم يختلفوا في انها
جمهور العلما انه يجب ان ... اذا ثبت النص بانه معلل فلا اختلاف في القياس عليه
اذا كانت منصوصا عليها صح القياس الا عند مانع كما انه ... الاجماع على انا متعبدون بالقياس في فروع الشرع على جهه
وطلب علته • فاما الكلام في المسئله الاولى فهو انه اذا دلت الدلاله من جهه الاجماع على انه معلل او لابد من
الاطلاق من دون تخصيص بعض الاصول بذلك دون بعض فيجب تعليل كل اصل ولن يبطل قول من قال لابد من ... يمكن ادعا العموم فيه
نص او تحتاج في كل اصل الى دليل خاص وليس لاحد ان يقول فالذي دل على ان التعبد بالقياس ليس هو خطاب ... خصوصا فاوجبنا
وذلك لانا لم ندع في هذا الباب لفظا ولكنا قد دللنا انهم لم يخصوا بجواز القياس عليه اصلا من اصل ولم يتراجعوا ... احكام مخصوصه
ما قلناه وجل هذا في بابه يحل القول بجواز القياس في الاحكام الشرعيه لانه لما لم يكن فيه تخصيص وتقييد اجرينا اثباته لاحكام
في فروع الشرع من دون احتياج الى دلاله في كل حادثه تدل على جواز استعمال القياس فيها • وبين جمله هذه الجمله انهم اجمعوا على انه معلل
اذا امع فيه التعليل ... الاجماع حجه وعين ممتنع ان تقوم دلاله اخرى ... على التعبد بالقياس جمله من دون تخصيص وتعيين
وبوضح ذلك انا انما نعرف علة ما هذا سبيله ما كان التعليل فيه وقيام ما يدل على صحه العلل وان لا مانع من تعليله والقياس عليه وهذا
في المستنبطه وفي المنصوص عليها وما اجمعوا عليه او لم يجمعوا سواه وبعد فقد قاست الصحابه على اصول لم يوجد اتفاق ولا نص
على انها معلله ولم ينكر بعضهم على بعض ولو كان الامر على ما قاله مخالفونا لكان بعض الاقيسه خطا لا محاله لوقوعه على اصل لم
ينفقوا على تعليله • وبعد فان المنصوص من العلل انما وجب القياس عليه لكي يثبت في التعبد ما ذكرناه وهذا قايم فيما اختلف
فيه المجتهدون فيجب بهذه الجمله بطلان المذاهب التي
استمر احد من العلما فيجب اذا صحت بدليلها ان يقع عليها قياس ليثبت في التعبد عرض معين • ... في العقليات لا يتاتى ذكر ذلك في
ذكرناها • فان قال فقولكم الا ان يمنع منه مانع هو استثنا في الدلاله ومثل هذا لا يصح الا ترى ان في العقليات ... • قيل له ان علل
علل ودي وجوه لا محال فلا اعتبار انما يقبح الكذب اذا لم يكن هناك مانع بل يقبح على الاطلاق لوجود عله القبح فيه
الشرع لما كشفت عن وجه الصلاح لم يمتنع ان يتنوع التعلق في صفه واحده واحدها صلاح والاخر فساد فما عندنا ماذكرناه
وما فرق حاله حال العلل العقليه لانها موجبه فتعذرت حقيقتها لاستثنا فيها • فان قال ما الحكم الذي ذكرتم في الشرعيات هل يجب
مثله في العقليات حتى يعلله كلاما لا مع من تعليله وتوجد فيه شروط صحه العله ام تختلفان • قيل له الذي اختاره رحمه الله
الشرح وغيره ذلك من كلامه انا في الاصول العقليه انما نعرف تعليلها ان ثبت حالها فاذا قلت التعليل ولم يكن هناك مانع
من ذلك فقد وجب تعليله ولا يجب ان نقف على دلاله اخرى بل هذا هو الدليل الدال على كون الاصل معللا على الجمله فان
اتفق في بعض المواضع ان يلجي الى التعليل فقد اذا دادقوه • وبين محمد ذلك بان فيما مات دلاله على انه معلل لابد من سلوك
الطريقه التي بيناها فهلا كشف في جميع الاصول تعليلها هذا الافرق بين الشرعيات والعقليات • وربما قال بعضهم انها تفترقان
بين الشرع قد دل على ان لنا تعليل كل اصل من دون تخصيص وليس ذلك في العقليات لانه لم يعتبر لدلاله
جامعه تعليل على الاصول فيجب من اعاه ما يلجي الى التعليل في كل اصل وهذا

انما يحتمل وبهذه الجملة يبطل ما حكيناه عمن حكاه في الاصل اذا المعتبر بقيام الدلالة على صحتها فلا فرق بين الاجماع وبين غيره . واما
كونها مسلمة فليس بدلالة على صحتها لانه اذا قام الدليل على صحتها فلا فرق بين وقوع التسليم وبين عدمه . وقد يكون الحال في
اتفاق الخصمين لين اتفاقهما الترجيح وانما جرت العادة في المناظرة من قوم لا يرجعون الى ان يحصل على قول ما اتفقا عليه فهو
فهو حجة ودليل ولكن هذا بعيد لانه اذا كان قول احدهما مهما انفرد فليس بدلالة فمساعدة الاخر له عليه كيف يجعله دلالة . فاما
من علل المنع من القياس على الاصل الذي لم يتفقوا على تعليله بانه لا يومن فيه الخطا فقوله باطل لانه اذا قامت دلالة الاجماع على
التعبد بالقياس من دون فصل فقد امنا الغلط والخطا فيه كما امنا الغلط في اثبات الاحكام بالقياس فصارت حال الاحكام والعلل
سوابل العلل فيذهب عن الطريقة في التعليل فيعلل بما ليس بعلة ومع هذا فالقياس صحيح ويومن الخطا والغلط فيه . وبعد
فان من اثبت التعليل بالنص لا يفرق بين ان يكون النص مقطوعا به وبين ان يرد بالاحاد . فاذا صح القياس على ما هذا سبيله
وان لم نقطع بصدق الراوي فكذلك الحال فيما نقوله وعلى هذا يجري الحال في قبول اخبار الاحاد وفي الشهادات وما
شاكلها وفي كل هذا يامن الخطا للدلالة التي امنت فهكذا الحال في مسئلتنا . واصح ما نقوله انه اذا لم يصح القياس على كل
اصل فلا بد من فارق بين بعض ذلك وبين بعض . وقد تقدم الجواب عن ذلك لان الدلالة اذا دلت على انا متعبدون بالقياس فالاصول
كلها سواء فما امكن تعليله وصح ولم يمنع منه مانع عرفنا ان الدلالة التي دلت على القياس تناولته وما ليس كذلك عرفنا ان
الدلالة ما تناولته وبهذه الطريقة يثبت الفصل من دون ان يفتقر الى دلالة مجددة في كل اصل . وربما جعلوا ما ذكرناه في
العقليات وجها مفردا يتعلقون به ويقولون اذا لم يصح ذلك في العقليات فكذلك في الشرعيات . وقد بينا الجواب عنه
في الشرح ان الحادثة اذا حدثت . ولو في الشريعة اصل فلا يجوز ذهاب المجتهد عنه فان
وقد ذكر رحمه الله في الشرح على ذلك من جهة الله سبحانه وتعالى بان يخطره بباله كما نقوله في كثير من العقليات
انه قد يذهب بعضهم عنه فلا بد من ان يقع التنبيه الحاجة في التفصيل الى الخاطر والداعي وغيرهما فكذلك حال الشرعيات
لين الجهل من العقليات مقررة في العقول ولا يمتنع المجتهدين فغير ممتنع ان يحتاج في التفصيل الى التنبيه والخاطر
تقرره عند المجتهد لانه لو لم يكن كذلك لم يكن له رتبة

باب ذكر الطريق الى معرفة وجود العلة في الاصل والفرع

او ما يقوم مقامها الصفة التي تجعلها علة في الموضعين جميعا
لانه في القياس من علة تجمع الفرع والاصل وكما لا بد من ذلك فلا بد من علم القايس لحصول
ليصح منه القياس وانما قصدنا بيان الطريق الذي منه يحصل العلم بوجود العلة وجملة القول في ذلك انا قد بينا ان الحكم قد يجعل علة
لحكم اخر وقد يجعل الصفة علة لحكم اخر فاذا كان التي تجعله علة هو الحكم فلا بد من كونه معلوما لان الاحكام كلها معلومة والظن
بدخل في كثير منها وليس كذلك اذا كانت صفة فان الظن يقوم مقام العلم فصار بمنزلة الاصل الذي يقاس عليه لانا ان جعلنا الاصل نفس الحكم
نفس النص فسواء كان معلوما او مظنونا في اجازة الاحاد كغيرها في جواز القياس عليها وان جعلنا الاصل
الثابت بالنص فلا بد من كونه معلوما وهذه التفرقة انما تصح على ما نقوله من ان الحق في واحد من مسائل الاجتهاد فيقوم الظن
مقام العلم فاما اذا لم نقل بذلك فلا بد من القطع واليقين في الوجهين . ولا فرق على هذه الطريقة بين القياس وبين الاستدلال
بالخواطر لان عندنا ان الاجتهاد يدخله كما يدخل في الاقيسة ما ذا ثبت ذلك قلنا اما ان يعلم وجود العلة في الاصل وفي الفرع
باضطرار او يعلم وجودها فيها باستدلال ويعرف وجودها في الاصل ضرورة وفي الفرع بدلالة ولا تتاتى القسمة الرابعة
وهو ان يعرف وجودها في الفرع ضرورة وفي الاصل بدلالة لمثل ما نقوله في العقليات انه لا يمتنع ان يعرف صفة الشيء
ضرورة وقد عرفت ذاته بدلالة فهو بمنزلة ما يعرف من وجوه القبح او الحسن ضرورة لوقوف العلم بالقبح عليه ولا يعرف
لان ذلك هو الوجه ضرورة بل يحتاج الى ضرب من التامل . ما الذي يعرف باضطرار فيهما فهو كالاكل

اوالكل والافتيات وكثبوت الجنس فيهما لانا لا نحتاج الى الدلالة على حصول ذلك . واضافة الى هذا في الكتاب
كونه المال دولة بين الاغنياء لانه كما يعرف وجوده في المنصوص عليه فكذلك في الفرع ذو دالة بالقياس والذي يعرف باكتساب
فيهما فهو كالعلة التي تذكر في وجوب الكفارة عند النظر بالاكل اذا احتج على الافطار بالجماع لين تعلق المائم العظيم فيها لا
يعرف ضرورة وذكر معونة الكتاب وجود الشدة في الخمر لانه ما يكتسب للاول الى . والذي يعرف بعضه من هذا الطريق
وبعضه من طريق اخر فهو كالنجاسات لين في ذلك ما يشاهد ويرى كالدم وسائر القاذورات التي تعافها النفس وتكره بطبعها
الطبع . وقد يعرف استدلالا اذا لم يكن هناك عين كولوغ الكلب وما اشبهه . ولهذا صح من ملكان القول ان طريق ذلك النقد
لان الله النجاسة . وربما كان من هذا الباب ما يرجع فيه الى الاجتهاد في اخبار المميزين كخبر الواحد انه في هذا
الما نجاسة الى ما شاكل ذلك وهكذا فان التصرف دليل على الطهر من الطوافين والاثر ظاهر في طوفها والعلم به قد تعذر
ثم تشتبه الحال في بعض ما يطوف فعنده ما يكون مثل حكم الهر كنحو الفارة وغيرها وربما نحتاج في بعضه الى التامل كما
وما شاكله . فهذه طريقة القول في العلم بوجود العلة في الاصل والفرع

باب ذكر الكلام في علة الاشباه والفرق بينها وبين العلل وما يتصل بذلك

قد ذكر الشافعي وغيره من العلماء ان القياس نوعان احدهما
قياس معنى والاخر قياس علة الاشباه وان كانوا مختلفين فيما هو قياس معنى لان منهم من ذكر ما الحق بقياس المعنى ما هو مفهوم
عندنا بالفحوى من نحو المنع من الضرب والشتم في الوالدين بقوله عز وجل ولا تقل لهما اف فهو اذا عدهم الحاق ما لا نص فيه بما فيه نص
من حيث فهم المعنى في النص . ومن اهل الظاهر من جعل ذلك مفهوما بالعقل ومنهم من يقول بل يدل عليه تولد واختص لها احتاج الاول
وشيء من هذا الا يمنع من ان يكون للاية دلالة عليه من جهة الفحوى . ومنهم من يقول بل الذي يجعل قياس معنى هو ما لا يتجاذبه اصول كثيرة بل
لا اصل له يجوز رده اليه الا واحد وهذا ظاهر قول الشافعي وحكم هذا عنده ان يكون الحق في واحد من حيث ان عليه دليلا قاطعا ولا
كان بعض ذلك اظهر من بعض . ومن لها هنا اخطا كثير من اصحابه حيث راه يجعل الحق في واحد من هذا الباب فظن انه مذهبه في جميع
الاقيسة ذلك . واما ما يجعل قياس علبة الاشباه فهو الذي تتجاذبه اصول كثيرة فيحتاج الى تغليب بعض الاشباه على بعض وان
تبين ان الاولى رد الحادثة الى هذا الاصل دون غيره وحكم ما هذا حاله عنده ان كل مجتهد مصيب فالاول يجعل قياس معنى وعلة
هو كرد العبد الى الامة في تنصيف الحد حتى يكون حده نصف حد الاحرار لان حد الامة نصف حد الحر للرق الذي جمعهما وليس ههنا ما
يقع رده اليه الا هذا الاصل الواحد ولا يمكن ان يجعل من باب ما بيناه دلالة النص ظاهره في قوله تعالى وعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب لانه قد كان يجوز ان يرد الشرع بالتفرقة بين الحرة والامة والتسوية بين الحر والعبد فالطريق هو القياس الذي ذكرناه
واما الفرق الثاني وهو قياس علبة الاشباه فكنحو رد العبد اذا قتل خطا في وجوب القيمة بالغة ما بلغت الى الاشياء المملوكة اذا
استهلكه او الدية الحر في وجوب التحديد في القيمة كوجوب التحديد في الدية فكان عند الشافعي ان تشبيهه بالمملوكات اولى
من حيث تثبت فيه الاحكام التي تثبت في المملوكات من الهبة والبيع . وما يثبت فيه من لزوم القيمة بضمان اليد اذا تلف في يد الغاصب الى ما شاكل
هذا والى هذا ذهب ابو يوسف وخالفا ابا حنيفة ومحمد اوجبت جعلا تشبيهه بالاحرار فاجل هذا المحل هو قياس علبة الاشباه لانه قد امكن
رده الى اكثر من اصل واحد ففارق الاول وكان كل مجتهد فيه مصيبا وغير ممتنع ان يكون الحادثة في الشريعة يكون لها شبه في
حكما وشبه بشي اخر فيقتضي حكما خلافه على ما قاله الفقهاء في النكاح الفاسد لانه مشبه للزنا من حيث لا يقر ان عليه فيعطى
هذا الحكم ويشبه النكاح الصحيح من حيث يثبت فيه البدل ويلحق نسب الولد والعدة بالزوج فيعطى هذا الحكم ايضا ومتى لم يمكن
هذه الاحكام تمانع مع الجمع بينها واما الادلة قد اتفقوا على انه انما يكون في حكم العبد في القيمة هذا او هذا فانه دنا
ما اوردناه لتبين ان مثل هذا عندهم ممتنع وجوده وعلى نحو هذه الطريقة يثبت اعتبار التماثل في الصيد المقتول لا
اذا كان التماثل من جهة الخلقة لانه لا بد من ان يدعاه شبه مخصوص لانه

في مشابهته لانواع من [illegible] او بعض ضرب من الغلبة في هذا الباب فصار ما يعتبر فيه غلبة الاشباه تتفق في ان الشبه
يختلف في طريق القياس وشبهه الجمع ويكون الشبه واحدا والجهة تختلف ثم ينقسم الى وجهين احدهما ان
يكون الاصل مختلفا والثاني ان يكون واحدا فاذا تغاير الاصل فقد يكون الشبه متغايرا وقد يكون واحدا اذا الجهة تتغاير
بمحل محل تغاير نفس الشبه ومتى كان الاصل واحدا فالشبه لابد من اختلافه وتغايره وفي كل ذلك يراعى القوة والغلبة. فالذي يكون
الاصل متغايرا ويتغاير الشبه ويختلف فهو على نحو ما ذكرناه في رد العبد الى المملوكات تارة والى الحر ابو اخرى بوجهين من الشبه
متغايرين اذا كان الشبه فيه واحدا والجهة تتغاير فهو كشبه الطهارة لانه يردها بعلة انها طهارة عن حدث الى التيمم
لاعتبار النية ويردها الى ازالة النجاسة بعلة انها طهارة بالماء في نفي النية والشبه وهو كونها طهارة واحد. واما ما كان
الاصل واحدا والشبه يختلف لا محالة فهو كعلة الربا لان الاصل واحد ولكن العلل فيه تختلف وبحسب اختلافها تختلف
احكام الفروع المترددة اليه وعلى نحو هذا اتفقوا على ان المعتقة يثبت لها الخيار اذا كانت تحت عبد ثم اختلفوا
في علته فلذلك اثبت بعضهم لها الخيار وان كانت تحت حر وبعضهم نفى من حيث اختلفوا في علة الاصل فلا تخرج علة الاشباه
من هذه الوجوه. فاما اذا اتفق الشبه واتفق وجهه تعذر طلب الغلبة. وانما ياتي على الاحوال التي ذكرناها. وان اردت
حصر ذلك قلت اما ان يكون الاصل واحدا والفرع واحدا والشبه يختلف كما قلناه في الربا اذا ادى ثبوت الربا في الارز
الى القربوس والبر. واما ان يكون الفرع واحدا والاصل متغايرا مختلفا والشبه متغايرا مختلفا كما قلناه في الربا. فان قيل فكيف
فرقوا بين هذين القياسين وما الذي يعم في وجه الفرق بينهما من حيث المعنى ومن حيث العبارة. قيل له قد بينا انهم جعلوا ما كان
من باب قياس المعاني ما يتعلق الحكم فيه بوصف واحد ولم يجوزوا ان يكون خلافه ايضا حقا ولم يقولوا مثل ذلك فيما جعلوه من
باب غلبة الاشباه فكانهم اجروا الاول مجرى النصوص دون الثاني ولاجل هذه التفرقة سموا بعض ذلك باسم ينافي صاحبه كما
فرقوا بين ما طريقه النصوص وبين ما طريقه الاجتهاد في باب الاسماء لكن في كل واحد من هذين الضربين لا بد من قيام الدلالة على
صحة ما يجعله علة او يجعله شبها غالبا عليها. واذا قامت عليه الدلالة صح ان يسمى علة ايضا على ما تقدم. وليس يجب عندنا في
حيث لم يكن للحادثة الا اصل واحد ان يقال ماله اصول لان ماله اصول كثيرة قد يقوى عند اصحاب المجتهدين انه لابد رده الا الى بعضها
فان لم يتعلق الحكم بواحد من ذلك فكذلك في الاول فيسوغ ان يوجه في ان الحكم يتعلق في ذلك بواحد الوصفين دون من الاجماع او ما
شاكله. وعن هذا الوجه يجري القياس مجرى النص ويتجلى الحال فيه وعلى كل حال فليس يمتنع ترجيح ما لا يكون له الا اصل واحد
على ما له اصول مختلفة متغايرة. فان قيل فما المراد بالغلبة المذكورة ايراد بها كثرة اجزاء الشبه ام لا. قيل له انما
نريد قوة في طريق الظن مخصوصة لا فرق بين ان يكون جزءا واحدا او اجزاء كثيرة. واذا كثرت الاجزاء ايضا فلا اعتبار
بها بل بما يقع منها من القوة وان كان ربما ادى النظر الى التساوي فيثبت التخيير. ويبين صحة ما ذكرنا انهم اختلفوا في الجماعة
اذا اشتركت في قتل صيد وهم محرمون هل يلزم كل واحد منهم جزاء كامل او يكفي الجميع جزاء واحد فعند الشافعي انه يكفيهم جزاء واحد
وقال ابو حنيفة على كل واحد منهم جزاء. فالشبه فيما يقوله اصحاب ابي حنيفة هو انه اذا كان الجزاء يعتبر فيه ما يعتبر في الكفارة من البدل ودخول
الصوم فيه وانه لا تفترق الحال بين ما هو ملكه او ليس ملكه فاذا كان ذلك يلزم كل واحد من الجماعة المشتركة في قتل الخطا كفارة فكذلك يلزم
كل واحد جزاء كاملا وهذا اقوى مما يقوله اصحاب الشافعي من تشبيه ذلك بقتل الخطا اذا استوجب جماعة لانه لا يلزمهم الا دية واحدة
توزع عليهم من حيث يثبت بالواحد فيه حكم ووجب اعتبار حال المجني عليه. ومن تشبيهه بالمتلفات اذا اشترك جماعة لانه
لا يلزمهم الا بدل واحد. ومن تشبيهه جماعة المحلين يقتلون صيد ابناء الحرم لانه لم يلزمهم الا جزاء واحد. وان كان اجزاء الشبه
ها هنا اكثر مع ان المراعى هو القوة التي ذكرناها. فان قيل وهل الشبه فيما يعتبر قيل له قد اختلفوا ففيهم من
يعتبره في الصورة والشبه على ما حكي عن ابن علية انه قاس القعدة الاخيرة في الصلاة على القعدة الاولى في سقوط
وجوبها بعلة انها قعدة وقاس نفي وجوب القراءة على نفي وجوب تسبيحات الركوع والسجود بعلة انها ذكر
وفيهم من اعتبر الحكم دون الصورة فاذا اشتبها في الحكم الثابت في الشرع فذلك مما يدخله

عليه الاشباه. والى هذه الطريقة اشار الشافعي وكثير من الفقهاء لانه قال ان العبد اذا قتل عمدا فهو مردود الى الحر في لزوم
القود من حيث كان ذلك من باب العبادات ومما يتبع التكليف من العقوبات. ولا فرق بين الحر والعبد في ذلك فاعتبر
هذا الضرب من الجملة. فالذي اختاره في الكتاب وفي الشرح ايضا جواز اعتبار كلي الامرين اذا دل عليه دليل. وقال في
الشرح وان كان الشبه فيما يرجع الى الاحكام اولى لان تعلق الحكم بالحكم اخص من تعلقه بما يرجع الى الصورة وهو ايضا
ما يبطل بالتعليل دون نفس الصورة والهيئة. وحكى رحمه الله عن ابي الحسن انه كان يقول ان رد الشيء الى ما هو من جنسه اولى
وهذا هو الظاهر من قول غيره ايضا لكنهم كما اختلفوا في ان الشبه فيما ذا يعتبر فقد اختلفوا في ان الشيء كيف يكون
من جنس غيره حتى يتجانس الفرع على هذا الاصل للتجانس بينهما ففيهم من يعتبر الجنسية في الصورة وفيهم من قال بل
يجب اعتبار التجانس في الحكم دون الصورة لان المتبع في باب التعليل هو الاحكام الشرعية فالشبه فيها اولى من
الصور. والى هذا مال في الكتاب. ورد ما قاله ابو الحسن ان رد الشيء الى ما هو اخص به اولى وسنذكر ذلك في موضعه
من الكتاب ان شاء الله تعالى

باب في ذكر الكلام في تخصيص العلل

اختلف الناس في تخصيص العلل الشرعية ومعنى ذلك وجودها في بعض المواضع ولا حكم لها فالظاهر من مذاهب العراقيين من تقدم منهم ومن تاخر جواز
تخصيص العلة الشرعية الا ما حكي عن بعض الخراسانيين من اصحاب ابي حنيفة انهم منعوا من تخصيص العلة ثم راموا ان يتناولوا امثالها
في الاستحسان على وجه يوافق المنع من تخصيص العلة وقالوا انا لا نجعل الوزن علة في الربا نسيئة ولكن نقول هو الوزن فيما يتعين
فكانهم اذا قالوا لا يجوز بيع الحديد بالزعفران نسيئا لانهما موزونان فقيل لهم يجب ان لا
يجوز بيع الزعفران بالذهب والفضة نسيئا قالوا انا نجعل الوزن علة على الاطلاق ولكنا نقول فيما يتعين وهذا انما يوجد في
الموزونات دون ذلك عن النقود لانها لا تتعين. وقالوا معنى قولنا انا تركنا القياس انه لولا ما دل من الدليل على وجوب انضمام هذا الشرط
لجاز بيع الزعفران بالذهب والفضة. وقالوا معنى قولنا انا تركنا القياس مستبعدة من مذاهب العراقيين ولا تستمر على
الذهب والفضة. وهذه الطريقة علة على الاطلاق. وقالوا ان الظاهر من مذهبه ومذهب
الموزونات سوى الذهب لجعلنا الوزن علة على الاطلاق. هذا المذهب الى ابي حنيفة ولم ينقل الشيخ ابو عبد الله
الذي هو اعتبار التعيين ابو عبد الله جميعا من نسب هذا المذهب رحمهما الله
اصولهم. وقد خطا الشيخ ابو الحسن والشيخ ابو عبد الله. وهو الذي ذهبا اليه الاجتهاد ولكنه نزل ان في ادلة
اصحابنا جواز تخصيص العلة الشرعية منصوصة كانت او مستنبطة. ولا فيما الحق في واحد دون ما طريقه الاجتهاد فاما ما كان من باب
بين بعض ادلة الشرع وبين بعض في جواز تخصيصها ولا فيما الحق ما عرف من قصده صلى الله عليه ضرورة او قصد الامة لا يجوز تخصيص العلة
الشرع ما يعلم ان الموانع لا يدخلها التخصيص يتعذر فيه كنحو دخول التخصيص فيها وقد ذكرنا من قبل انه في كلامه ما يدل
الخطاب. والعلل التي قد عرف انها صارت ادلة لغيرها فعند بعضهم واصحابه. واما الشافعي فقد قال في الكتاب ان في كلامه ما يدل
من التركة فلا طائل في اعادته والقول بتخصيص العلة هو مذهب مالك واصحابه هلا اذا كانت مستنبطة. فاما المنصوص عليها
على جواز تخصيصها وفيه ما يدل على المنع وهو الظاهر من قوله وقول اصحابه وغيره وفيهم من منع من ذلك على القياس
فهم مختلفون فيما يسع ففيهم من يقول يجوز تخصيصها وهو المحكي عن ابن سريج وغيره من الشافعية من افسادها. ووجه
فيه لين التفرقة متعذرة. وهذا القول هو الذي اختاره رحمه الله من ذكر طرق يستدل بها قوم من الشافعية في موضع
الاعتراض عليها فمن ذلك ما ذكره الصيرفي وغيره من ان طريق تصحيح العلة هو جريانها في معلولاتها فاذا وقفت في موضع
فقد ابان ذلك عن فسادها. وهذا هو خصمها وقد مضى في باب قبل هذا ان ذلك ليس مما يدل على صحة العلة وان كانها وجوها
اخر تدل على ذلك فلو سلم ان ما قالوه ما يثبت به صحة العلة لم يجز فقده في هذا الموضع بل ثبت انه علة بوجوه اخر
لكن تلك الوجوه التي قدمنا لها يجب ان تخترز منها من ذكر القول بان بعض صفات الملل اذا ورد عليه نقض عرفنا
انه ليس علة. وان العلة ما سلم من ذلك لان للشافعية ان يقولوا تخصيص العلة هو النقض

لا غير ولكن نذكر الوجوه الاخر. وبعد فان القوم اذا ذكروا هذه الطريقة قرنوها بان لا يدفعها اصل ولا ينافرها علة ولكن نذكر الوجوه
الاخر. وبعد فان القوم اذا ذكروا هذه الطريقة قرنوها بان لا يدفعها اصل ولا ينافرها علة فللقايل ان يقول لهم فان ضموا منا
مثل ذلك لانا نقول انه علة ما لم يمنع مانع واذا احتمل ما هو اقوى فتعليق الحكم به اولى وهو مانع من تعليقه بالاول وتجري
هذا مجرى العموم الذي انما يجب اجراوه على الشمول ما لم يمنع مانع ولا يقدح في كونه دلالة فكذلك العلة. ومن ذلك قول
بعضهم ان العلة العقلية اذا كان لا يجوز تخصيصها فكذلك الشرعية لانهما سوا في تعلق الحكم بهما وافتراقهما في ان احداهما
موجبة دون الاخرى لا يمنع من الوجه الذي جمعنا بينهما وهو كونهما جميعا علتين ووجوب تعليق الحكم بهما اينما وجدنا وقد
ذكر في ذلك من القول طريقة اخرى وهي ان العلة الشرعية مع انقطاع الوحي وورود الشرع كالعلة العقلية مع العقل فكما لا
يجوز تخصيص العلة العقلية مع العقل فكذلك العلة الشرعية مع الشرع وافتراقهما في ان طريق اثبات احداهما غير طريق اثبات
الاخرى لا يمنع من الحكم الذي ذكرناه. وهذه الجملة لا يصح ان تعتمد لان علل العقل انما لزم ان يمتنع فيها التخصيص لانها موجبة او جارية
مجرى الموجب ولاجل ذلك لم يصح ان يقع فيها التخصيص بالازمان كما امتنع في الاعيان وليس كذلك العلل الشرعية فانها تختص بالازمان
فجاز اختصاصها ايضا بالاعيان لعدم الايجاب فيها. والذي اوردوه من قولهم ان العلة مع الشرع كعلة العقل مع العقل فمما لا معنى
له لان الحركة وما شاكلها لا يقف ايجابها على ان يكون هناك عاقل وله عقل بل لو لم يخلق الله تعالى عاقلا اصلا لاوجبت
الحركة كون الجوهر متحركا الا ان يريد بذلك ان العلة العقلية مع انها عقلية لا يقع فيها التخصيص فيكون تكرارا في الكلام فبطل
الاعتماد على هذه الطريقة. ثم تكلم رحمه الله في الدلالة المعتمدة على ان التخصيص لا يجوز في علل الشرع وهي ان العلة الشرعية
سوا كانت امارة او دلالة فالتخصيص فيها يخرج طريق معرفة الاحكام من ان تكون طريقا وبيان ذلك انه لا يجوز ان يكون طريق الظن
شاملا للاشيا ثم يحصل الظن في بعضها دون بعض كما ان ما كان طريقا للعلم لا يجوز ان يتفق في اشيا ثم يحصل العلم في بعضها دون بعض
بين هذا انه اذا كان النظر في صحة الفعل من زيد طريقا للعلم بانه قادر فغير جايز ان يكون النظر في صحة الفعل من عمرو ليس بطريق
للعلم بانه قادر لتساوي الطريق الواحد في الموضعين والظن يجري هذا المجرى ايضا لانه لا يجوز ان يخبرنا مخبر عن عشرة اشيا
وكان ظاهر حاله السداد والامانة ومجانبة الكذب ثم يقع لنا غالب الظن بصدقه في بعضها الا ويحصل غالب الظن بصدقه
في الباقي لان الطريق واحد. فاما ان يغلب على الظن صدقه في الجميع لتساوي الحال وشمول الطريق. واما ان لا يغلب على الظن
صدقه في شي منها. فاما وقوع التخصيص مع شمول الطريق المقتضي للظن فمتعذر وكذلك علل الشرع اذا جعلناها امارات للظنون
فلن يجوز حصولها في بعض المواضع والظن مفقود واذا وجب حصول الظن وجب ان يتبعه الحكم لا محالة لانه في الاول تعلق الحكم
بالظن وتقدم مثله في الثاني. ويبين صحة هذه الطريقة ان الاعتقاد الذي هو اضعف حالا من الظن ومن العلم لا يجوز مع
شمول طريقه الا ان يحصل في كل موضع حصل طريقه ومثاله اعتقادنا ان المحدث يحتاج الى محدث لاجل حدوثه فغير جايز ان يعتقد
في بعض الاشيا الحدوث ثم لا يعتقد حاجته الى محدث بل لا بد من ان يدعونا الاعتقاد الاول الى الاعتقاد الثاني فكذلك الحال في وجوب
حصول الظن في كل موضع حصلت هذه العلة التي جعلناها امارة له وكما ان ما قلناه في طريق العلم الذي هو النظر واجب فكذلك في طريق
العلم الذي هو الادراك لانه لا يجوز ان يدرك عشرة سود وكانت على سوا ثم يعلم بعضها دون بعض وهكذا يجب في الظن وبهذا يبطل
قول من زعم الفرق بين طريق العلم وبين طريق الظن بان يقول ان طريق العلم هو موجب على ما شبهوه بالنظر فلهذا لم يجز وقوع
الاختلاف فيه وليس كذلك طريق الظن لانه امارات لا توجب لانه في طريق العلم ما ليس بموجب كالخبر والادراك الذي ذكرناه. ومع هذا ل
ومع هذا فالخلف لا يدخله لوجود الطريقة. ويبين ذلك ان الاعتقادات بعضها يدعو الى بعض على الوجه الذي ذكرناه
فلحصول الظن وجب حصول الجميع وان فقد الايجاب وهذه الجملة مبنية على قولنا ان علل الشرع امارات مقتضية للظنون فاما
من زعم انها في الحقيقة دلالة فانه يسوي بين ذلك وبين طرق الادلة العقلية او طرق العلوم فلا يلزمه هذا
الحفز من الكلام. وهكذا الحال في السوال الاخير الذي اوردناه في الكتاب من قوله اذا لم يجمع بين الامارة التي تقتضي غالب
الظن وبين الدلالة لا يصح لانا قد عرفنا ان حال التخصيص تختلف في الامارة حتى انهما يستويان فيها وفي العلم

بها ثم يحصل احدهما الظن دون صاحبه وليس هكذا اذا وقع النظر منهما في الدلالة لانه لا بد من حصول العلم بهما معا فاذا جاز
افتراق حال التخصيص في الامارة جاز في التخصيص الواحد وفارق النظر في الدلالة وذلك لانه قد تقرر الفرق بين الواحد
وبين الاثنين في باب احتياد الظن عند الامارة لانه قد يجوز ان يخبر عن زيد عن عشرة مخبرا ومن ظاهره الامانة فيظن بعض
السامعين صدقه فيها دون بعض وغير جايز في هذا الذي يظن انه صادق في بعض ما اخبر به لما هو عليه من السداد وحاله مع البعض
الاخر هذه الحال ان لا يظن صدقه في الثاني لما كان طريق الظن شاملا للكل لبان سقوط ما اوردوه وهذا الجواب انما جاز
على طريقتنا في انه ليس طريق ذلك القطع والدلالة ولا نعلق قول من خالفنا لا فرق بين هذا وبين النظر في الدلالة. فان
قال ان النظر في الامارة يدعو الى غالب الظن ولا يجب فيما دعا الى فعل من الافعال ان يشتمل في كل ما شاكله بل لا يمتنع اختلاف
الحال فيه كما عرفتم ان من تصدق بدرهم لانه احسان فغير واجب ان يتصدق بدرهم ثان بل يجوز حصوله وان لا يحصل فهلا جرتم ان
يحصل الظن لوجود هذه الامارة في بعض المواضع دون بعض ولولا صحة هذه الجملة لخرج الظن من ان يكون متعلقا بدواعينا ولصار من قبيل
ما يجب وقوعه. وهذا الانحو. قيل له ان الذي تذكره في امتناع استمرار الداعي انما هو في الافعال التي هي غير العلوم والظنون والاعتقاد
فاما في هذه الاشيا الثلاثة فان بعض ذلك مرتبط ببعض ويجري مجرى التوكيد على ما مثلناه في باب طرق العلوم وطرق
الاعتقادات والظنون. وعلى هذا الانحو ان يعتقد الخارجي فيمن خالفه انه يستحق القتل لكونه مخالفا له ويريد استحقاق كل
مخالف له وكذلك الحال فيما مثلناه في باب الاخبار ولا نخرجه ذلك من ان يثبت المجبر وان يكون واقعا من المعتقد بدواعيه
وبين هذا انه تكلف اذا دار الشي عن الفاعل ولم يكن من باب ما يلحقه بمجموع هذه الافعال من المشقة والمضرة الا ما يلحقه باحادها فعند
حصول الدواعي لا بد من وقوع هذه الافعال وهذا الحكم ما يفعله من الظنون والاعتقادات. وفارق حال احاد التصرف لجميع دراهمه
وهذه الزيادة قد ذكرها في الشرح والحال فيها قريبة لبين الكلام جلوعه وانه لم يحب فيه المشقة والمضرة فغير واجب اذا فعل فعلا من الافعال
لانه احسان ان يفعل كل ما شاكله واما في ذلك الوجه فالمعتمد ما يقوم مقامه من ان هذه الطريقة واحدة فيما سبيله سبيل الاعتقاد والظن دون ما
عداها من الافعال. فان قيل كيف تجمعون بين العلم والظن مع انه لا يثبت الظن كثبات العلم ولا الاعتقاد. قيل له ان كنت تعني بذلك انه
لا يبقى الظن دون العلم فحالهما سوا عندنا وان عنيت انه مع ثبات الامارة يفارق حاله حال العلم مع ثبات طريقه فهذا ايضا سوال
فان قال ان دخول التخصيص في العام اذا لم يخرجه عن ان يكون طريقا لتعليق الاحكام بهذا الاسم على ظاهره فكذلك الحال في العلة التي هي امارة
للظن الذي يتعلق الحكم به. قيل له سنبين من بعد ان التخصيص لا يدخل الخطاب ولا في شي من الادلة في الوجه الذي منه تصير دلالة فهلا امكن
القوم مثله في الوصف الذي يجعلونه علة بمجرده انه لا يدخله التخصيص حتى يحصل في هذا الواحد الذي خصصه فهذا انما يبطل الخلاف
دلالة على الحكم وهم يابون ذلك. فان زعموا ان الامارة التي تقتضي الظن غير حاصلة في هذا الواحد لا يحصل لوجود
لانها اذا لم تثبت لم تحتج الى التخصيص. واما الكلام في ثبوت قاطع مع ذوات الجمل المتعلق بها. فان قيل فاما الظن في هذا الواحد لان ماهو نفيه
ما يعارض هذه الامارة ها هنا خاصة وهو اقوى منها فيجري مجرى القادح في كونها امارة فلذلك جاز ان لا يحصل الظن لان ما عارضه
طريق الدواعي فهذه القضية شايعة فيه وانما يمنع ذلك فيما هو موجب وصار كمن يعتقد ان العياض مكان للسباع فانه متى انتهى الى
بعضها غلب على ظنه انه فيها سباعا حتى اذا اخبره من يسكن الى قوله انه لا سبع هناك فتبين بهذا الظن على الاول. وبهذا نعترض الحال الذي
ذكرتم في الاخبار اذ لا يمتنع في المخبر ان يكون خبره عن الظن صدقا في التسعة دون العاشر منضما لما يوجد عليه عنه ظنه بان يكون شهادة لولده او توكيد
ونفرط الصدق ادا ما شاكل ذلك فانه والحال هذه يغلب على الظن صدقه في التسعة لكونه اقوى وارجح ممن وجد ما هذا سبيله فقد خرجت
يتعلق بهذا الحكم الوصف بمجرده ولكنه اشترط بان لا يكون هناك ما يمنع منه لكونه اقوى وارجح ممن وجد ما هذا سبيله دون العاشر. قيل له اذا كان ذلك كذلك فالحكم لم
العلة عن كونها علة فكيف يثبت فيها التخصيص. واما قولنا في المثال الذي اوردناه اذا كان ظاهره حال المخبر مع الاشيا التي
اخبر عنها سوا فاما اذا اختص في ذلك الواحد وكان في الباقي متوجهة فما هو عليه من السداد لبس بامارة
ومتى كان قولهم ما حكاه السايل فقد زال الخلاف

وعادت الحال الى ما حكيناه عن بعض الحنفية من ان الوارث ليس هو علة الربا بل هو فيما يتعين دون الدراهم والنقد لا يتعين
لم يثبت الربا فيه منعوا من تخصيص العلة • فان قال يبقى الخلاف لان في المواضع التي يسلم هذا الوصف عما يقابله يتعلق الحكم به
فقط ولا نحتاج الى هذا الشرط لاجل ذلك وانما يفتقر الى هذا الشرط في الموضع الذي يمنع من تعلق الحكم به ولاجل ما قلناه يجب
ان يعلم اصرنا تعلق الحكم بهذا الوصف من دون غيره في الامور التي تمنع من تعلقه به في موضع اخر • قيل له اليس في ابتدا اما
يعلل بهذا الوصف لا بد من ان يعتقد انه انما يتعلق الحكم به ما لم يكن هناك ما يعارضه من الادلة لانه لو اعتقد انه علة على الاطلاق
لكان في وجوده في بعض المواضع ولا يتعلق به حكم نقض ظاهر ولكان اعتقاده ذلك جهلا لا محالة وليس يحتاج الان يعرف كل
ما يعارض هذه العلة على التفصيل بل يكفي علمه بان كونه علة يقف على تعريه وانفراده واذا اعتقد ذلك فقد زال القول بتخصيص
العلة وحل في بابه محل ما عليه المخبر من ظاهر احواله في السداد انه لا يكون امارة على الاطلاق عند السامع في كل ما يخبره به
ولكنه يكون امارة فيما يزول التهمة عنه لا جرم انه لا يدخل تحت التخصيص في جميع ما يكون حاله سواء مع ما علم من الاوصاف
وعلى هذه الطريقة لما كان الشرع قد قرر في خبر الواحد طريقة تمنع من قبوله في كل حال وفي كل حكم كان لو وجد الذي معه يجوز
قبوله لا يدخله تخصيص وهكذا الحال في اوصاف الشاهدين وهذا بين • فان قال قايل فما في هذه الدلالة انا الظن لا بد من
حصوله في الموضع الذي يدوم تخصيصه ونحن نجيبكم اليه • فمن اين يجب تعليق الحكم به لا محالة وقيل الخلاف لانا نقول ان في تعليق
الحكم بالظن نحتاج الى دلالة وفي هذا الموضع لا دلالة فيه دلالة تمنع من الحاقه به • قيل اذا كان في الموضع الذي تعلق الحكم به فقد
اطلعنا ان يكون متعلقه في الاول بالظن • يبين صحة ذلك انه في المواضع التي تتعلق الاحكام فيها بالدلالة لم يبح بيان الدلالة وحصول
العلم الا وقد ثبت الحكم لا محالة حتى لو وجد والحكم لا يتعلق به لنقض الجملة التي قررناه فكذلك اذا وجب تعليق الحكم بغالب
الظن مع التعبد بالقياس فيه فانما حصل وجب تعليق الحكم به وان كان هناك ما هو اقوى منه وجب تعليقه به دون الاول ولاجل
ذلك لم يرتكب اصحاب ابي حنيفة حصول الظن وطلبوا ما يقدح في حصوله من الدليل الذي يمنع منه حتى انهم قالوا ان الدليل الذي يقتضي
ان الحكم في هذا الواجد خلاف الحكم في نظايره هو ما يقتضي القطع ويوجب العلم ومع حصوله لا يحصل الظن فاجتمعا عند ذلك
ان نقول لهم فهو اول الخلاف ايضا ونحن لسنا نمنع ان تقوم دلالة على انه ليس بعلة في بعض المواضع ولكن ذلك يقتضي انه لم
يكن علة بالاطلاق بل على شرط • فان قيل فاين موضع الخلاف لانكم تقولون لا بد من حصول الظن او لا يحصل وقد منعتم الا ان يحصل
الظن ومتى حصل فاما ان تعلقوا الحكم به او لا تعلقوا الحكم به فان لم تعلقوه به لم يجز وان علقوه به زال الخلاف ولن يمكن ان
يعلم انهم كانوا ولكنهم جاحدون لذلك لبين العناد على الجمع الذي هم بمثل حالهم لا يجوز • قيل له اما اذا اعتقدوا ان هذا الوصف
علة بشرط فقد عدمه لم يحصل العلة حتى تنتقض بتخصيصها فعلى ذلك يزول الخلاف من حيث لم يعتقدوا وجود ما هو علة على
للوجه الذي يكون علة الا والحكم يتعلق به لا محالة لا ترى انه في الاصل انما كان علة بان لا يكون هناك وصف اخر يكون تعليق الحكم
به اولى او بان لا يكون هناك بعض الادلة القاطعة المفضية الى العلم • فاذا وجدنا هذا بسبيله خرج عن كونه علة اللهم الا ان لا
يعتبروا هذا بسبيله بانه شرط في العلة فيعود الخلاف الى العبارة • وقد قيل انهم يجعلونه علة على الاطلاق في المواضع
التي يتبعها الحكم واما نازعوا في الشرط في المواضع التي تمنع من تعلق الحكم بها فيجري مجرى ما نقوله في عموم قوله جل وعز والسارق
والسارقة فاقطعوا انا نحتاج الى بيان الشرط فيمن لا تقطعه دون من نقطعه • وان كان في العلماء من يثبت الشرط فيمن نقطع
وربما قيل ان موضع الخلاف هو ان عندهم يحصل الظن ولكن الحكم لا يتعلق به لبعض الموانع وهذا ان كانوا يعتقدونه ويذهبون
اليه فهو قريب في بيان الخلاف وقيل انه لا يمتنع ان يكونوا قد ظنوا في هذا الموضع لثبوت هذه الامارة • ولكن حصل هناك ما
يقتضي ظنا اغلب واقوى منه فعلقوا الحكم به دون الاول او حصل ما يقتضي القطع فمنع من وجود الظن • ولكن هذا مبني على اجماع
هذين الظنين وهما وان قدر زوال الثاني عنهما فالذي يحصل هو ما الامارة فيه اقوى دون ما ضعفت امارته وعلى
الجملة فاشكل ما يجري في هذا الباب هو تصور الخلاف فقد ذكرنا ما قيل فيه • ثم ذكر رحمه الله دلالة
اخرى في المنع من تخصيص العلة وهي انه لا يخلو اما ان يكون هذا الوصف بدخوله

[م]ن كونه علة للحكم يقتضي تعليق الحكم بها ايما وجدت فالتخصيص مع هذا القول لا يمكن فيها • واما ان لا يجب ذلك فينبغي ان
يفتقر في تعليق الحكم بها في كل موضع الى دليل مستانف وهذا يخرجها من كونها علة ويبطل ورود التعبد بالقياس ويؤدي الى ان
الحكم يتبع هذا الدليل الذي اقتضى ان حكم هذا الفرع حكم ذلك الاصل وفي ذلك بطلان الفايدة بالتعليل حتى لا يفيد ما لم يفده النص وهذا
ذلك بنص النبي عليه السلام على علة الحكم في بعض المواضع • ولما ثبت التعبد بالقياس انه لا بد في كل موضع يريد اثبات ذلك الحكم من نص اخر
وكذلك لو نص على الحكم فقط في موضع لم يجز ان يتعداه الا بدلالة • وهكذا فلو لم يكن العلم الدال على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
في جميع اخباره كان يكاد يدل في بعض الاخبار على انه صادق دون بعض لاحتجنا في كل خبر على انفراده الى دلالة مجردة تقتضي صدقه فيه
• والقايل ان يقول على هذه الطريقة ما انكرتم انها اذا ثبت علة في بعض المواضع وانما ذهب الى تخصيص العلة من قال ما قاله لا امر على ما
فكذلك كان يجب لو كان الامر على ان التعبد بالقياس في اجرايها في كل موضع الا اذا منع مانع منه من دون ان يفتقر الى ادلة
المواضع كما انا ما قد قام من الدلالة على ان التعبد بالقياس العام لا انا نحتاج الى الدلالة فيما تخرجه منه فاما ان نحتاج مع اللفظ
في كل واحد واحد من هذه الفروع وصار بمنزلة العلة كافيا في ذلك فكذلك الحال في الدلالة التي دلت
على صدق الرسول في جميع اخباره فكما لم يفتقر الى تجدد المعجزات
الشامل الى ضروب من الادلة التي تجدد في تناولها الكلام واحدا مما دخل تحته فلا بد اللفظ كاف في ذلك
على التعبد بالقياس وتجري هذه الدلالة مجرى المعجز الدال على صدق الرسول في جميع اخباره
عليه في اخباره فكذلك الحال في مسلمنا وليس يمكن ان يقال ان للعموم صيغة بخصوصها ما عن تناولها للجميع وليس كذلك ما يذكره
المعلل من العلة لانه متى ما ثبت من التعبد بالقياس يجري مجرى اللفظ الذي يتناول المسميات فلا تخرج بعضها عنه الا بدلالة • وقد اورد
رحمه الله بعد ذكر هذه الدلالة سؤالا فقال هلا كانت العلة من تعلق الحكم بها كالعموم فكان التخصيص فيه لا يبطل دلالته
ولا تخرج الدليل مستانف في جميع ما يدخل تحته فكذلك الحال في العلة • وقريب من هذا ما احتج الشيخ ابو عبد الله به لنصره
القول بتخصيص العلة • ثم جعل الجواب عن ذلك ان الدلالة في العموم ليس هو اللفظ بل هو ارادة المخاطب الحكيم والعموم يكشف عن
هذه الارادة اما بمجرده او بقرينته • والعلة في نفسها هي الدلالة فلو كانت مع شرطها لم تكن بالاطلاق علة • قوله
العول بالتخصيص فيها • وهذا الجواب لا يعتمد لانه يبعد ان يقال ان ظاهر قوله تعالى اقيموا الصلوة • وقوله عز وجل اقتلوا المشركين
وما اشبه ذلك ليس بدليل وان كنا نعرف ان من شرط دلالته ان يصدر عن حكيم لانا نرى انا بالنظر في هذا القول نعرف حكم الفعل
فيجب ان يكون هو الدليل وقيل وبعد فلو سلم ان الارادة هي الدلالة لكان اذا جاز ان يكشف العام تارة عن بعض الارادات للقرينة
التي معه وتارة يكشف عن شمول للكل لتعريه عن القرينة • فهلا جاز مثله في العلل الشرعية حتى تتناول الاحكام تارة في كل موضع
[...]

[...]
ان يقول لست اسلم ان التعليل يجري هذا المجرى وكيف يدعي هذا مع ان القايل بتخصيص العلة لو قال ذلك اذا عقده لم ينا[قض]
العلة ومتى ادعيتم ان العلة في الطريقة هو ما قاله في غير هذا الكتاب والبيان في الشرع • وبيان ذلك انه اما ان
لا تخصيص فيه وكذلك الحال في سائر ادلة الشرع • فهو مع القرينة التي انضافت
لم يقع فيه تسليم ما الصحيح في الجواب عن هذه لا بد من دخول التخصيص فيه واما ان يدل مع قرينته ومتى قالوا فهي جارية مجرى العام
العموم على الوجه الذي يكون دلالة خلا التخصيص فيه فالحال هذه وتلك العلل الشرعية ومتى تعلق الحكم بها واذا منع مانع بوجود
يدل على ما يدل عليه بمجرده فلا بد ان لا يدخله التخصيص فهلا قالوا مثله في العلل انها متى لم يكن فيها مانع

ما تعلق الحكم به أولى لم يجعله النص بأن لم يشعر بالحكم فقد خرج بهذا أيضا عن القول بتخصيص العلة في الوجه الذي منه صارت دلالة
ثم يقع الكلام في أنها دلالة بإطلاقها أو مع شروط. وقد ذكرنا المنع من قبله وما بالشرط فعند عدمه لا يكون علة فكيف يقولون
بتخصيصها وهكذا إذا قالوا إنما أشبهنا بالعموم من حيث صح وجود مثل هذه الصيغة في بعض المواضع ولا يكون دلالة على
الاستغراق لدليل اقتضى ذلك فكذلك ينبغي أن يصح وجود مثل هذا الوصف في موضع آخر ولا يحصل غالب الظن لوجود ما هو
أقوى وأرجح لأنه إذا كان كذلك فقد أخرجها عن كونها علة بالإطلاق. وفي الوجه الذي منه يصير علة لا تخصص. ويبين
صحة ما نقوله أن العموم من حيث يتعلق بالألفاظ يصح دخول التخصيص فيه ويصح أن يذكر فيه الاستثناء. والعلة متى تبدلت بالاستثناء
فسدت وليست بمنزلة الأسماء والألفاظ فلهذا لا يؤثر اختلاف اللغات فيها وتبديل الأسماء. فبان الفرق بينهما وانكشف
أن الغرض بقولنا إن العام يجوز تخصيصه أنه يصح أن يورده المتكلم فلا يريد به ما يقتضيه أهل اللغة وحقيقتها ويصح أن يريد ذلك
وهذا لا يتأتى في تعليل المعلل. فأما من الوجه الذي يصيران دلالة فهما سواء في مسألة نفسه فعلى هذا صح التخصيص في العلة المنصوص
عليها فكذلك في المستنبطة لاستوائهما في تعلق الحكم بهما. وجعل الجواب عن ذلك أن المنصوص عليها إنما شاع تخصيصها
لأنه يجري مجرى العموم ويخرج عن النص عليها من أن يكون علة على التحقيق ولكنها تدل على الحكم كدلالة العموم فساغ
تخصيصها كتخصيص العام. وفارقت المستنبطة وكأنه أشار بما ذكره إلى أنها متى كانت مستنبطة فيما هي علة فيه
دون المنصوص عليها. وهذا السؤال مما يحتج به أبدا من يقول بتخصيص العلة فإن أورده على من لا يفصل بين المستنبطة
والمنصوص عليها في امتناع التخصيص لم يسلم لهم ما بنوا عليه وهذا هو الصحيح عندنا. وإنما يكون له وقع إذا أورده على بعض
الشافعية ولعله رحمه الله في الكتاب عرض عن هذه الطائفة الجواب الذي ذكره وإلا فالصحيح أن أحدهما كالأخرى
في باب التأثير وتعلق الحكم بهما. فعول في الجواب عن هذا الاحتجاج ليس يخلو السائل فيما سأل من أحد أمرين فأما
أن يسأل قبل ورود التعبد بالقياس أو يسأل عنه بعد ورود التعبد. فعلى الوجه الأول حتى لا يجوز تخصيص واحدة من العلل
ليس حالها في كونها أمارة في سائر المواضع وهي مستنبطة أضعف حالا من حال المنصوص عليها في كونها دلالة أينما وجدت
المنصوص عليها المستفاد بطريق الدلالة. وأما على الوجه الثاني فإنا
وقد قدمنا القول في أن تخصيص المستنبطة لا يجوز فكذلك
لا نعدي هذا الوصف عن الموضع المنصوص عليه إلا لأن الموضع الذي نبهنا على علته لتخطاه إلى غيره لتجويز أن يتوسل لما أورده
في صفة تعلق التحريم بأحدهما دون الآخر فقد صارت العلتان على سواء قبل التعبد بالقياس وبعده فلا وجه لما أورده من شرطها
وهو أن تخصيص العلة يقتضي تفصيلا ما فعله المعلل وأنه لم يستوف ما أوجب استيفاؤه من شرطها
ودل على ذلك بدليل آخر مع تقييد بوصف آخر
وذلك لأنه لا يخلو الوصف الذي جعله المعلل علة في الحكم من أن يكون بإطلاقه علة أو إنما تكون علة مع تقييده بهذا التعليل وعدوله عن
أو بشرط فإن كان الأول فمتى أثبتناه وجود ما جعله علة ولا يتعلق به حكم فقد أبنا عن تقصيره في هذا التعليل والحكم من تفع
الطريقة المتوصل بها في استنباطها إلى الأصل مثل ليس لا تعليق الحكم بها أينما وجدت فإذا وجدت والحكم ... فيجب أن يكون
فلا تقصير أبلغ من ذلك حيث لم يحترز من هذه الطريقة وإن كان إنما صار علة عنده بشرط وتقييد بوصف آخر خاج عندما تناقض
في إخلاله بذكره مع الزيادة مقصرا لأنه إن أراد على ما يجب حتى إذا جعل العلة في تحريم الربا في الوزن ثم أباح
جواز بيع الحديد بالذهب والفضة نسا الوارد به فقول إنما أقول ذلك فيما يتعين ولئن هذه حال الذهب والفضة فقد أبان بذلك
عن تقصيره أو قلة معرفته ومن نصر هذه الطريقة ممن يذهب إلى جواز تخصيص العلة المنصوص عليها فإنه يفصل بينها
وبين المستنبطة فيقول إن حكمه الرسول عليه السلام يقتضي أنه دال على العلة ومعلوم أنها لا تكون علة إلا مع غيرها
لأنه علل على أنه أراده معه وإذا كانت ثبتت في موضع من دون تعلق الحكم بها فإنه يحمل على أن الصلاح متعلق بأن يقال
الحكم الأول بما ذكره دون غيره وإن يرفع عن كلامه النقض والفساد وليس
كذلك المعلل منا إذا استنبط العلة وجرى هذا المجرى أن يقع في كلام الله تعالى إطلاق لفظ الطلاق المضاف إليه ولا
يصح منا إطلاقه وكذلك في كلامه وفيتصرف ولا تعبدوا إلا إياه. ولو قال قائل إن الله تعالى قد فرض العبادة مطلقا لما صح
ذلك. وقد يعترض على هذه الطريقة فيقال هذا التقصير ما المراد به فإن كان المراد أنه جعل العلة ما لم تقم دلالة على
صحتها فكلا أن نجيز ذلك بل إنما نصحح العلة متى دلت الدلالة عليها وعلى وجوب تعليق الحكم بها إلا عند مانع ومن سلك
في العلل هذا السبيل فلا تقصير وإن أريد أنه كان من حقه أن لا يعلل بما يصح وجوده في موضع دون تعليق الحكم به وكأنه
قال كان من حقه أن لا يعلل بما يدخله التخصيص وهو الخلاف. وأورد طريقة أخرى وهي أن أقوى ما تفسد به العلة فهو
المناقضة فيجب صيانة العلل عنها. وليس صورة المناقضة إلا ما قالوه من تخصيص العلة لا أنه إذا علق الحكم بوصف ثم لو وجد
ذلك الوصف ولا يعلق الحكم به فقد ناقض مناقضة ظاهرة وليس ذلك مما يخفى على العوام فضلا عن العلماء لا على الصبيان
فضلا عن البالغين. يبين صحة هذا أنه من قال لغيره بع مني هذا الثوب وشاحني فيه قال لا أبايع لكن المشاحة تجري في أنه باعه من
غيره وشاحه مع أنا المشاحة نجري هناك أيضا لكان هذا المشتري ينسبه إلى التقصير وتقول فقد شاحت مع المعجزة التي تحقق
بعضا ممن هو مثل صفته عدّ مناقضا وعلى هذه الطريقة
وكذلك لو قال أحدنا إني أجيب فلانا لأنه علوي ثم وجدناه يجفو علويا آخر ثم وجدناه محرما فقد نفى حاجته
لما سبق حينا المنع من تقرير الجملة بالتفصيل حتى لو قال ما للمحرم تحتاج إلى المحرم لحدوثه ثم لم يذكروه في كلامهم وقع الكلام
إلى محدث لعد مناقضا. وهذا هو إذا جعلوا مجرد هذا الوصف علة فإن جعلوه علة مع غيره فلم يذكروه على ما تقدم أولا. ومثله من في الكتاب أن هذه الطريقة
في هل يكون منسوبا إلى التقصير حيث أخلاه من ذكر هذه الزيادة على ما تقدم. ومتى قالوا إنما نمنع من ثبوت الحكم
وأجد في العلل الموجبة فيما هو من وجوه الأفعال من حيث كون الظلم قبيحا وما شاكله. وقد كان الشيخ أبو عبد الله يقول
في هذا الموضع مع وجود هذا الوصف لا حاجة لأنه فكأنهم قد قالوا إنا نناقض الأجاد لا دلالة. وقد كان القائلين بتخصيص العلة مناقضة فإن كان
أن إفساد هذا المذهب بما يرجع إلى العبادات لا يصح فيجب أن يستكشف عن قول القائلين بالمذهب فصار كأنه ألزمني ما أقول به وإنما
يريد بذلك أن العلة تفسد بأن تثبت في موضع ولا يتعلق الحكم بها لبعض الموانع فهو نقض المذهب فإن أردت بالمناقضة أن تعلق الحكم بعلة لم تقم على صحتها دلالة بل يكون
لا يستمر ذلك على قول من يجعل الدلالة على صحة العلة الاطراد وإن أردت بالمناقضة أن لا تعلق الحكم بهذه العلة مع قيام الدلالة على إثبات الحكم في هذا الموضع لأجله
مدعاه فهذا مما لا أجوزه. وإذا أردت بالمناقضة ما يحكى عن أبي سعيد البردعي في جواب أبي العباس بن سريج حين قال كان تخصيص العلة مناقضة
فهذا إنما يمنع منه أيضا. وهذا الجواب يحكى عن أبي سعيد البردعي أن لا مدل الدلالة على صحة العلة بل يكون مدعاه فيجعلها
ويجعل الشيخ أبو عبد الله المناقضة في العلة ثابتة بوجهين أحدهما أن لا تدل الدلالة وإن اقتضى فسادها فلا يمتنع أن يعتبر للوجه
المعلل علة في بعض المواضع ثم لا يجريها في نظائره ويقولان عدم الدلالة عليها لا يكون بأن يجعلها علة في موضع
الآخر الذي تعد مناقضة وهي أن لا يجريها في جميع معلولاتها لا من حيث لا يعتبر الدلالة عليها فيه ثم يخصصها من دون دليل يقتضي تخصيصها
ما عداه. والوجه الثاني هو أن يمنع من جريانها في كل موضع ويثبت خصوصها من دون دليل. ولما قد ورد التعبد بالقياس لا أنه قد يصح ثبوتها
موضع التعبد بالقياس. وقد يعترض على هذه الطريقة بالعلة المنصوص عليها ثم يثبتها عليها من قبل ثم خصصناها
في موضع آخر من دون أن يجب تعليق الحكم بها ولم يعد الناصب لها مناقضا فكذلك يجب لو بيّنها عليها من قبل ثم خصصناها
لا يجب أن تكون مناقضين. ويبين ذلك أنها إذا كانت علة بجعل الجاعل فتخصيصها لا يوجب النقض كما يثبت مثله في إجازة
الآحاد وغيرها لأنها إذا كانت دلالة في موضع دون موضع بحسب ما أوجبته الشريعة فلا نقض هناك فكذلك في العلة
وقد ألزم القائلون بتخصيص العلة أن لا يتبعوا من التعليل بعلة قاصرة لا تتعدى الفرع. وقيل لهم ما وجه امتناعكم من
ذلك مع تجويزكم تخصيصها ولكن هذا بعيد لأنهم يقولون إن من حق التعليل أن يكون المقصد به حمل فرع على أصل ثم
يقولون تحكم هذه العلة أن تحمل عليها كلما ترجحت فيه هذه الصفة لا إذا منع مانع فليس ذلك مما يمنع من قولهم أن
العلة القاصرة لا تصح. فأما من نصر القول بتخصيص العلة فإنه يتعلق بأشياء

مسلم قولهم ان هذه العلل الشرعية ليست بموجبة لتعلق الاحكام بها فلذلك كانت موجودة قبل الشرع ولا يتعلق بها حكم وانما
هي امارات تقتضي غالب الظن وجعلها الشرع ادلة على الاحكام وما هذا سبيله لا يمتنع ان يقف على كيفية جعل الجاعل اياها ادلة
كما نقوله في خبر الواحد فكما لا يمتنع ان يرد الشرع بوجوب قبول خبر الواحد في كل حكم ولا يمتنع ان يرد على ما عرفناه
من كونه دليلا في موضع دون موضع فكذلك الحال في هذه الامارات ويكون التخصيص فيها كالتخصيص في خبر الواحد وكالتخصيص
في الازمان اذ لا فرق بينها وبين الاعيان. ويبين ذلك ان ما طريقه الامارات المقتضية لغالب الظن لا يمتنع ان يقع فيها التخصيص
فيحصل بامارة ويتغير الظن باخرى فلا ينتقض ولهذا اجازوا افتراق حال الاثنين في الامارة الواحدة فيعرفونها جميعا. وبعد فان
وجه كونها امارة يمتنع لاحدهما الظن دون الاخر بل هذا قائم في الوقت الواحد ايضا اذ لا يمتنع ان يخبرنا مخبر عن عشرة
اشياء والذي يغلب على الظن صدقه في بعضها لمخالطته حاله في السداد لم يكن خبره مشتملا على تزكيته ولده او من هو منه
بسبب فلا يحصل غالب الظن في صدقه فيها فيكون مفارقة امره من الامر لما هو امارة يخرجها عن كونها امارة مقتضية للظن
فكذلك لا يمتنع في امارات الشرع. والاصل في الجواب هو ان يقول انا نسلم لهم ان هذه العلل ليست موجبة كالعقليات
ولكنها اذا عرفت بالشرع امارات للاحكام فغير جائز وجودها على الحد الذي يكون امارة الا وغالب الظن يحصل عنده كما
ان طريق الظن الشامل لا يقع فيها التخصيص كما قلنا في طريق القطع فلو وجدت في موضع والحكم لا يتعلق بها لنقض
ذلك كونها امارة كما قلناه في الدلالة التي ذكرناها. ولسنا نمنع ان تكون امارات بجعل الجاعل ولكن لا يجوز ان يجعلها الجاعل
امارة على حد ينقض ذلك مع حالها حتى يخرجها عن ان تكون طريقا كما نقوله في دلالة الالفاظ وما شاكلها. ويبين ذلك ان كثيرا من
الادلة الشرعية لم تكن ادلة قبل الشرع ولكن لما عرفت بالشرع طريقا للاحكام لم يجز عدم الاطراد فيها حتى لا يجوز وجوده في موضع
ما وهو على الوجه الذي هو دلالة الا وهو دلالة فالمعتبر بما ذكرناه وعلى هذا لا فرق بين ما طريقه الظن او القطع ولا بين علل العقل وبين
علل الشرع. وبهذه الجملة يقع الجواب عما يشبهونه به من خبر الواحد لانه على الوجه الذي صار دليلا لا يجوز خلوه الا والحكم
يتعلق به وعلى ذلك اجبنا عن سؤال تخصيص العام فثبت ان شيئا من الادلة لا يجوز تخصيصه. فاذا قالوا فهذا الوصف لم يكن باطلاقه
دالا على الحكم وعنده ولكن على شروط ووصف اخر وضرب من التقييد. قيل لهم فاين القول بتخصيص العلة وهل الخلاف الا في
عادة. فان قال انه في الموضع الذي علق الحكم به انما علقه بمجرد هذا الوصف وانما جمل في بعض المواضع منع او اوجب تعليق
الحكم بغيره فثبت القول بتخصيص العلة. قيل له فلا بد من ان يعتقد ان هذا الوصف هو علة الحكم ما لم يكن منع وما لم يكن هناك ما
تعليقه به اولى منه وانه لم يعرف على التفصيل هذه الوجوه المانعة ومن كان كذلك زال القول بتخصيص العلة وصار هذا له
من يعلل بعلة ثم يجوز ان يظفر بامر ارجح منها فيعلق الحكم بها فكان تركه لها لا يكون قولا بالتخصيص ولا ثباته على هذا
الا اعتقادا وقولا بالتخصيص وكذلك ما قالوه. وقد بينا ان حوله اختلاف حال المخصصين فيه لا يوجب ان يقع الاختصاص في الواحد
ايضا والذي اقله دونه في الخبر فالاصل فيه ان ظاهر حاله في السداد لم يكن طريقا لغالب الظن في جميع اخباره مطلقا وانا
لا نعقل ذلك الا مع ... بعشرة مخبرات حاله معها اجمع حالة واحدة. فاما اذا استثنيت
بعض غالب الظن فيما لا يوجد عليه فيه ولا ظن ولاجل ذلك فمثله ... وكلامنا هو في ثبوت ما يجعل امارة والظن فهو دلالة
على ما بيناه حاله فليس ما هو عليه من السداد امارة لغالب الظن ... في مواضع ليس فيها هذا المانع واذا كان كذلك فقد خرجوا
من ان يعولوا فليس هذا الوصف بامارة على الاطلاق ولكنه امارة في مواضع ... لا في الاخبار مقطوعا فانه
عن القول بتخصيص العلة. ويبين ما قلناه ان الرسول صلى الله عليه لما كانت الطريقة التي تقتضي صدقه في اخبار مخصوصة
في جميع اخباره لم يقع اختصاص ولكن ... الا احدنا اذا اختبر بالسداد فتغلب على الظن صدقه في اخبار
وهذه الطريقة هي التي يجب سلوكها في الجواب عما احتج به ما حكيناه عن بعضهم من ان العلة الشرعية مع الشرع
كالعقلية مع العقل لانا قد بينا بطلان هذا الكلام فيما قبل ثم نبطل هذا على من يدعي تخصيصها وهي منصوص
عليها حيث لم تجر بها مجرى العقليات. واما ما اعتمده من نصر

خصيصها لهذه العلل الشرعية في تعلق الاحكام بها تجري مجرى تعلق الحكم بالاسم العام لمن وافق من الفريقين لا يجيبه في الايجاب
فاذا صح عندكم تخصيص العام فكذلك تخصيص العلة ان في كل واحد منهما وجود ... ما هو دليل الحكم من دون ثبات الحكم
وقد مضى ما هو جوابه عنده فلا وجه لاعادته. وربما قالوا ان المنصوص عليها يجوز تخصيصها ولا بد لنا نعنيه من ذلك لا نمنع اما
منعوا من تخصيص المستنبطة من حيث كان طريق صحتها عندهم الاطراد والجريان والتخصيص فيها يمنع من ذلك. وهذه الطريقة
انما تثبت في المستنبطة دون المنصوص عليها فاذا كان عندهم ان المنصوص عليها يجوز تخصيصها فكذلك المستنبطة لانهما سيان
في كونهما علتين في تعلق الاحكام بهما. وهذه الشبهة لا تلزمنا لانا نسوي بين الجميع على ما تقدم ولسنا نقول على صحة العلة بالاطراد
والجريان فلا يلزمنا الفصل بينهما وان كان من يذهب الى تجويز التخصيص في المنصوص عليه يفصل بينها وبين المستنبطة بان يجريها وهي
منصوصة مجرى العموم في جواز تخصيصه وقد ذكرنا ما يشتمل ذلك وليس له ان يقول فقد كان يجب ان ينص الرسول عليه السلام على العلة
فيقول هو علة الا في موضع كذا وهذا التخصيص لانا نقول ان ما جل هذا المحل تنبيها على وجه الصلاح دون ان يكون امارة للحكم. وبعد
فقد تعلق بعض الحنفية في هذا الباب بان قال اذا كان اصل العلل الشرعية هو الشيء المتصل بالخطاب حتى يكون مبنيا عليه ثم كان
الاصل يجوز تخصيصه فالفرع بذلك احق وهذا مجرد الدعوى وان كنا قد بينا المحال في الخطاب لما فيه كفاية ولو ان قائلا قال له فاذا
جاز ان يدخل الخطاب المجاز دون الحقيقة فكذلك العلل لم يمنع من جوابهم الا ان ذلك دعوى
جاز لا يستثنى في الخطاب فهلا جاز في العلل ايضا واذا دخل الخطاب ... لا نهاية له ولا ذلك يقتضي غالب الظن
بلا علة جامعة فكذلك ما قاله. وربما قالوا اذا جاز التخصيص في هذه العلل بالازمان جاز في الاعيان وكيف جمع بين الازمان والاعيان
مع الجواب انه قبل ورود الشرع لم تصر امارة وقد صارت بالشرع امارة. وقد بينا ان طريق الظن ... اذا اقتضت حاله علة الظن
وبعد فان خبر زيد يجوز ان لا يقتضي غالب الظن في حال ويقتضيه في اخرى ثم اذا كانت الحال سوا ... في العلل الشرعية. واعلم ان
مع الفرق الذي ذكرناه. وبعد فان ... لصدقه في بعضها اذا كانت ... فلا وجه لفرق الشيخ ابي عبد الله بين علة الترك وعلة الاقدام
في صدقه في بعض المخبرات فلا بد من غالب الظن لصدقه في كل حال فقد منعت في كل حال
الجملة التي تقدمت كما منعت من تخصيص العلة في حال. فوزنه طريقه القول في هذا الباب
في تجويزه تخصيصها ان كانت علة للاقدام دون الكف.

باب في ان العلل يوصل بها الى اثبات الاسم او الحكم

لا خلاف بين القائسين ان القياس الشرعي يجب ان يثبت به الاحكام الشرعية واما اختلفوا
في انه هل يجوز ان يكون اسما لغويا او اسما شرعيا فان كان لغويا فقد اختلفوا ... الامامية
في اثبات الاسماء بالقياس ولا يخلو الحال في الاسم من ان يكون ... على ان الاسم اللغوي لا يجب اثباته بالقياس اللغوي
في اثبات الاسماء بالقياس ولا يخلو الحال ... ومنهم من يجيزه. وكلهم مطبقون على ان الاسم ... البهيمة من جهة الاسم
في اثباته بالقياس اللغوي فمنهم من يأباه ... الاحكام نحو قوله ان اتيت ... واحد منهما امارة جلده
في اثباته بالقياس اللغوي ... ان اسماء اللغة بالقياس الشرعي في سعة ... الحديد لقوله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
ابو العباس بن سريج من اثباته كثيرا من اسماء اللغة ... لقرب من القياس على سائر البركات ثم انه موردنا الطاهر قوله
تعالى الله ... لا يستباح فوجب ان يسمى زنا كوطء الادمية ... واما اصحاب الشافعي من يجوز هذه الطريقة
وكقوله في ابي ثبت الشفعة مورثه لمن لحق الشفعة ينطلق عليه اسم التركة لقرب ... ابيه المواريث
عز وجل ولكم نصف ما ترك ازواجكم الى غير ذلك من المواضع التي ذكر فيها لفظ التركة في ... الشافعي في تحريم النبيذ تسوية هذه الطريقة
في تسمية النبيذ خمرا المشاركة لها في حصول الشدة ثم اثبت التحريم فيه بالنص وان كانت طريقة الشافعي في تحريم النبيذ بطريقه من القياس والحكم
لانه تجد الخمر بعصير العنب اذا كان باد واشتد وقد ذكر ذلك في مواضع من كلامه واثبت تحريم النبيذ بطريقه من القياس الشرعي
لا فيما يتعلق بالاسم. والمحصلون على ان لا مدخل للقياس الشرعي في اثبات اسماء اللغة. وقد حكينا عن بعضهم انه منع من اثبات
اسماء اللغة بقياس لغوي ايضا والصحيح عندنا هو ان اثبات الاسماء اللغوية بضرب من القياس اللغوي صحيح دون القياس الشرعي. وان الاسماء
الشرعية التي تفيد احكاما في الشرع يحتاج الى بيانه في هذا الفصل جواز اثبات الاحكام الشرعية. فاما اثبات الاسماء اللغوية بضرب
من القياس اللغوي خلافا لما حكي عن بعض الحنفية ثم نعطف عليه بابطال
الشرعية بالقياس اللغوي فانه بعد ... يشبهه

ونحو هذا انهم اختلفوا في ان لفظة الامر ما حقيقتها فعندنا انه القول المخصوص ومن الناس من قال ان حقيقته الفعل فاذا
نحن اعتبرنا ما يرجع الى تصرف اللفظ وكيفية طريق الاشتقاق وما يتصل بالتثنية والجمع فيه فوجدناه مستمرا في القول
دون الفعل جعلناه حقيقة في القول ومجازا في الفعل ثم قسنا عليه كل ما شاركه في هذه الفائدة فسميناه امرا
ومن هذا الباب ما نكلم به الجبرية لانا نقول لهم لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب ان يسمى ظالما لان اهل اللغة لم يفصلوا
بين قولهم ظالم وبين قولهم فاعل للظلم فاذا جعلتموه فاعلا فاجروا عليه هذا الوصف الاخر • ويبين ذلك بان اهل اللغة انما
سموا الظالم ظالما لتصورهم وقوع الظلم من جهته واذا كان هذه علة التسمية وقد وجدت هذه الفائدة على مذهبهم في الله
تعالى فيجب ان يسمى ظالما فيبطل قولهم في المخلوق كذلك • فهذه طريقتنا في اثبات الاسامي قياسا • وعلى هذا السبيل لو امكن بيان العلة في
شيء من اسماء الشرع انه انما سمي المسمى به لصفة كيت وكيت ثم وجدنا هذه الصفة في شيء اخر لصح ان يثبت الاسم الشرعي ايضا بالقياس
ويقع الكلام في مثل ذلك وجود دارا • فاما من منع من اثبات الاسامي قياسا فقد تعلق بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واذا كانت
الاسماء كلها ثابتة بالنص من جهة الله عز وجل حيث علمها ادم عليه السلام فيجب ان لا يكون للقياس مدخل في الاسماء • والجواب ان غاية ما في
هذه الاية ان ادم استغنى عن القياس لما نص له على الاسماء اجمع فاما غيره فلما لم ينص على الجميع فهلا جاز منه القياس وعلى انه ليس في تعليمه
الاسماء ما يقتضي ان الكل منصوص عليه بل يحتمل تعليمه ان نص على البعض ونبهه على الباقي فيثبت التعليم في الوجهين ويجري هذا
مجرى قوله جل وعز تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء انه قد بين الكل على طريقين مختلفين احدهما بالنص والاخر بالتنبيه
وليس فيه انه اعلمه جميع اللغات وهلا جاز ان لا يكون قد علمه الا اسماء المسميات بقوله عز وجل ثم عرضهم على الملائكة
على القياس والاجتهاد • وبعد فان الاية تقتضيه • وقد قيل ان المراد بالاسماء هذه التي هي في لغة العرب • واحد ما تعلقوا به دعواهم ان الاسماء كلها ثابتة بالتوقيف وان اللغات لا تثبت مواضعة
يكون قد نص له على الاسماء دون الصفات • واحد ما تعلقوا به ... فيبطل قولهم باثبات الاسماء قياسا
وهذا لا يتاتى في الاسماء الشرعية لان الطريق اليها النقل لا القياس ولو تثبت بالمواضعة لكان الطريق اليها النقل والشرعي من الاسماء سبيلها ان يرجع فيها الى اهل الشرع واللغوي
بل تثبت توقيفا وعلى انها لو تثبت بالمواضعة من دون ان يكون شرعيا الى اهل اللغة والى اهل الشرع فلا شبهة في ان
وان ما قالوا لا يخلو الاسم الذي يثبت بالقياس من ان يكون لغة للعرب او لغة لاهل الشرع ولا يعرف ذلك الا بان يرد به توقيف لان الحجة القول به وان كان مواضعة
يرجع فيها الى اهل اللغة فان اثبتوا المثبت على انه لغة فاما ان يكون توقيفا فما لم يرد به توقيف ... ويبين صحة ذلك بان الاحد من اهل اللغة
وان وضعها لنفسه فهو ابتدا مواضعة من جهته • وبعد فقد قال القياس مخالف لهذه الجملة • ويبين ذلك ... في كتاب القوافي ولم يعرف
واصطلاحا فالرجوع الى المصطلحين هو الواجب وفي سلوك طريق القياس ... وقد ذكر ذلك سيبويه وذكره الاخفش في كتاب القوافي
قد منعوا من القياس في اللغة وقالوا طريقها السمع والنقل • وقد ذكر ... ان القياس في الاسامي التي اطلقوها غير موضوع على ... ان الابلق اذا كان في البهيمة المخصوص
عن ابي عبيدة وابي عمرو والاصمعي وغيرهم انهم قاسوا • وبعد فكيف يصح القياس والاسامي ... نحو قولهم في الجسم الذي فيه سواد وبياض ... وفي صوت الكلب وغيره عوا وفي صوت الثعلب
القياس لانهم قد قالوا في المعاني المتفقة بالالفاظ المختلفة ... وفي صوت الفرس صهيل وحمحمة وفي صوت الحمار نهيق وفي صوت ... واذا كانت اللغة على هذا الحد
... وقالوا في الغراب ابقع ... وفرقوا بين الاسامي مع اتفاق الاصوات في انها اصوات ... انما اللغات توقيف بل هو مواضعة ثم يتاتي القياس في بعضها
صاح وفي صوت السنور ... فكيف يصح استعمال القياس فيها • والجواب هو انا نقول لسنا نسلم ان اصلها توقيف ثم ان سلم لهم ان ... بالمواضعة ان يتبع الباقي الاسم
... ثبت فكيف يصح استعمال القياس ... من كتب الكلام وعلى انه ليس يمتنع ان يسلم لهم ... اذا كانت ثابتة بالمواضعة لغة لهم ويكون ان يجعل
يرد التوقيف عليها من بعد على ما نذكره في موضعه من الوجه الذي ادعيناه وليس يجب ... لسنا نريد ابدا الا ان فعله ... في هذا الباب خارجين عن طرائقهم
علي هذه الاصول لوجدان علة لتسمية مخصوصة ما قالوه ثانيا وكذلك يبطل ما قالوه ... العلة فيه ... في هذا الباب ... الاحكام الشرعية فكما
بل يمكن ان ينقل الاصول ثم نقيس عليها فيبطل ... وعرفنا العلة فيه ... لمنع من القياس ... اذا لو منع ذلك من صحة القياس ... ما قد نصوا عليه
الاصل الذي نرده اليه

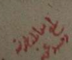
اثبات اسماء اللغة بقياس الشرع على ما قاله ابن سريج ومذهبه في هذا الباب يخالف مذهب ابي هاشم حيث يقول ان القياس انما
يثبت به الحكم الذي قد دل النص فيه على جهة الجملة لانه يراعي في ذلك ما يراعيه اكثر الفقهاء من اثبات الاحكام بالقياس
دون الاسماء لكنه يشرط في جواز هذا القياس تناول النص له على الجملة وان كان ذلك عندنا لا يصح على ما سنبينه في باب مفرد ان
شاء الله تعالى • فاما الكلام على من ابى اثبات الاسماء اللغوية بضرب من اعتبار حال اللغة فهو ان يقول لا يخلو اما ان يقع لذلك
من احد امرين • فاما ان يقول لا يصح اثبات اسم مبتدا في اللغة بطريقة من القياس من دون ان يكون لهم في ذلك غرض يمكن استنباطه
منه او يكون هناك ما يجري مجرى النص او يقول ما كان لهم فيه كلامهم ما يمكن ان يستنبط ذلك منه فان اراد انه لا يصح بالاستدلال
ببعض كلامهم على بعض فاما ان اراد الاول فهو مجاب اليه لان الطريق الى اثباته منسد والمثبت له في حكم من يثبت وضع لغة
اخرى من ذي قبل من دون ان احتذى على طريقة العرب • وهذا كجواز ان يسمي الاسد باسم اخر غير ما وضعوه له او يسمي الحمار باسم اخر او
الانسان او يثبت لسائر ما يعتاده ضاربه واقامة الى ما شاكل ذلك وان كان يريد الوجه الثاني فلا وجه لمنع منه لانا اذا عرفناهم
سموا الاسم المخصوص في مسمى بعينه لاجل اختصاصه بصفة على الاطلاق فكلما حصلت فيه تلك الصفة فتسميته بذلك الاسم ليس فيه
خروج عن طريقة اللغة لنبات فابدنه ولا يؤثر في ذلك ان لم يوجد عنهم في هذا المسمى بعينه نص بين ذلك انهم اذا كانوا انما سموا
الشجر المخصوص نخلة او سموا البهيمة المخصوصة حمارا والحيوان المخصوص انسانا او ما يشتمل على البيوت والاوراق والسقف دارا
ثم عرفنا بهذه الفوائد فيما لم نشاهده ولم يشيروا اليه فسميناه بهذه الاسماء فلسنا خارجين عن طرائقهم وكذلك فيما جرى هذا
المجرى من الاسماء من قولهم اسود وابيض وحلو وحامض وليس يمكن ان يقال هم الجاهزون ان يكونوا انما سموا هذا المسمى بالاسم الذي ذكروه
لكونه من قبيل مخصوص والقياس لا يتاتى لوجود الفائدة ووجوه الشركة في تلك اللفظة فقط كما قالوا في البلق وغيره وذلك
لانا انما نسلك طريقة القياس فيما الاسم راجع الى مطلق الصفة دون ما كان مقيدا بشرط كما قد ذكرناه في النخلة والانسان وغيرهما
فان قال قائل طريق هذا الطريق القياس لو ان اهل اللسان وضعوا النخلة لكل ما اختص بهذه الصفة وكذلك الانسان وضعوه
للمسمى هذه البنية المخصوصة واذا كان للامة كذلك كانت تسميته ما لم نشاهده بهذه الاسماء كتسمية ما شاهدوه في ان طريقها النص
دون القياس • قيل له انا لو علمنا اهل هذا اللسان الى الوجه الذي اشرنا اليه وهو ان تسميته ذلك بانه نخلة او انسان لهو لحصول هذه
الصفة المخصوصة وطريق معرفة ذلك هو ضرب من التامل ولما لا يمكن ان ينقل عن العرب انهم قالوا انما سمينا هذه الشجرة نخلة لكيت
وكيت وانما كانوا يسمون ما شاهدوه بهذا الاسم ثم وقف اهل العربية على ما هو العلة في هذا الاسم فاتبعوا ما جعل بهذا
الاسم الوصف مسمى بما ذكرناه وليس يمتنع ان يكون طريق ذلك القياس وان كانت الحال فيه ظاهرة فغير القياس ما هو اجلى وفيه ما هو
اخفى • فان قال فمن عرف انهم سموا هذه الشجرة نخلة للصفة التي ذكرنا لما صار ذلك كالنص منهم على ان كلما اختص بذلك يسمى
بهذا الاسم • قيل له هذا يوجب رفع القياس الشرعي اصلا بان يقال اذا عرف ان العلة في تحريم الربو في البر الكيل والجنس فقد ثبت تحريمه
في الرز الارز فما لا قياسا فكان هذا وامثاله لا يسوغ في العقليات والشرعيات فكذلك فيما طريقه اللغة فيجب ان يصح القول
ان ذلك كله قياس وهذا اظهر ما نتنبه بالقياس • وقد يصح ضرب اخر ليس فيه من اللبس ولا الاشكال في كونه مثبتا بالاعتبار والمقاييس
ما قد حصل في الوجه الاول وهو ان يلتبس علينا المستفاد ببعض الالفاظ ثم نعتبر مواضعتهم فنعرف لتلك اللفظة ذكرنا لا بناتي للاسم
بعض الفوائد دون بعض فنعرف ان اللفظ موضوع لتلك الفائدة • وهذا كقولنا جسم لانه قد اختلف في فائدته من طريق
اللغة • فمنهم من يقول هو القائم بنفسه الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره • ومنهم من يقول هو المؤلف • ومنهم من يقول
هو الطويل العريض العميق على ما نختاره وقد وجدناهم يستعملون لفظة اجسم عند تزايد ذهابه في هذه الجهات مع ان افعل
لا يجري في حقيقة كلامهم الا لما تتفق الفائدة فيه ويكون لاحدهما مزية على الاخر نحو قولهم احلى وافضل واعلم فحملنا
اللفظة على ما يصح التزايد فيه دون ما لا يتاتى فيه ذلك من كونه قائما بنفسه وما شاكله

انه تعالى اذا نص على علة وتعبدنا بالقياس فانه من الاحكام الشرعية لجعل دليلا لله تعالى وشرعا فكذلك ما يثبت من اسماء اللغة بطريقة القياس
والذي حكاه عن اهل اللغة فيجب ان يريد واوله اثبات اسماء ونظائره فاما ما يوجد له اصل ترد اليه وقد نصوا عليه فلا يجوز ان
يقولوه بين هذا انهم قد توسعوا في وجوه الاشتقاق وفنونه فنون من التصريف والاشياء استنباطا لا نصا ولم يقتصر هذا الخروج
عن طريقة اللغة بل نسبوا جميع ذلك الى انه لغة للعرب فكيف يجوز ان يدعى عليهم ما قاله السائل فيجب ان كانوا قد خالفوا ذلك ان يكون
غرضهم ما ذكرناه في كلامنا المتقدم واما الذي عاكد اخرا فانما يقدح في ان القياس يمتنع في بعض اسماء اللغة وهو الذي لا
يصح ان يعرف فيه علة او عرف من طريقتهم انهم سموه باسم مخصوص لكونه في مسمى مخصوص فهلا اجازوا القياس فيما ليس هذا سبيله
فهو نظير ما كلمناه في النظام في العلة التي اوردها مانعا بها من القياس الشرعي فهذه طريقة القول في هذا الفصل • فاما الفصل الثاني
فالكلام فيه هو ان يقول ان الاسم اللغوي من حقه ان يتبع مواضعة اهل اللسان ولا بد من تقدم مواضعتهم على قياس الشرع فكيف يجوز
والحال هذه ان يثبت الاسم اللغوي بالقياس الشرعي ومن حكم ما يثبت بالشرع ان يتأخر عن مواضعة اهل اللغة فكيف يصح الاستدلال
بالمتأخر على الامر المتقدم على شيء لا بد من ان يتقدمه ولا يمكنك ان تجوز ذلك على وجه اخر فنقول اما ان يعرف طريق اسامي اللغة المواضعة
او التوقيف فان عرف توقيفا فلا مجال للقياس فيه الا على الوجه الذي تقدم فاذا عرفت بالمواضعة فقد ذكرنا انها لا بد من ان
يتقدم على الشرع ويترتب الشرع عليها فكيف يصح الاستدلال عليها بالقياس الشرعي • وبعد فان حالنا في القياس الشرعي مستفادة
من حال الصحابة • ومعلوم انهم لم يستعملوا القياس في الشرع في الحرام والحدود وغيرهما لاثبات الاسماء اللغوية وانما طلبوا بها احكاما
شرعية وان كان هذا الوجه ربما يعترض فيقال ان اكثر ما في ذلك انه لم يتفق لهم التعليل على هذه الطريقة كما لم يعللوا بعلة
قاصرة فاذا لم يدل على فساد ذلك فكذلك فيما قلناه • فان قيل ما في ذلك انه لم يتفق لهم التعليل على هذه الطريقة كما لم يعللوا بعلة قاصرة
فاذا لم يدل على فساد ذلك فكذلك ما قلناه • فان قيل ان القياس الشرعي يعرف المراد بما يجمل من الظواهر فقد اثبتم بالقياس الشرعي
الاسماء وكذلك المراد بالاخبار المتعارضة • قيل له انما يثبت الحكم بهذا القياس دون ان يثبت الاسم واذا اثبتنا هذا الحكم بالقياس
جعلناه داخلا تحت الظاهر فبطل ما ظننته • فاما الذي حكيناه عن ابي العباس فغير صحيح لانه لا يمكن ان يثبت ان اهل اللغة انما
سموا الزنى بهذا الاسم لانه وطء محظور فقط بل انما سموه بذلك لوقوعه في قبل مخصوص وفي الآدميات دون غيرهم فيجري مجرى قولهم في
الفرس انه ابلق لانه لا يصح ان يتعداه الى غيره من الحيوان • ونحو هذا يتكلم به من زعم ان الخمر انما سميت بذلك للشدة الحادثة لانه لا
يمتنع ان يكون مخصوصا بما يكون من العصير دون ما سواه ويجري مجرى الخل انه انما سمي بذلك للحموضة التي تحصل فيه لانه قبل حدوثها لا يسمى
بذلك ثم لم يجب في كل حامض ان يسمى خلا نحو الالبان وغيرها وابعد من ذلك قوله في نحو الشفعة انه [illegible] انما يستعمل ذلك في الاعيان
التي تخمر وتغيب حتى ان في الديون لا يستعمل ذلك حقيقة وانما الشرع قد جعل لها حكم الاعيان • وليس يمكن ان يقال هلا كان النبيذ
خمرا [illegible] لا يوجب تناول اسم الخمر للنبيذ حقيقة اذ ليس فيه الا
خبر القول صلى الله عليه وآله الخمر من هاتين الشجرتين يعني النخل والكرم لان ذلك لا يوجب تناول اسم الخمر للنبيذ حقيقة وقد
من ان الخمر منهما والمنصف ان كلا ما هو منهما خمر • ولو لا ان الامر كما قلناه للزم في المخلل النبيذ ان يكفر لرده على الرسول عليه السلام وقد
عرفنا ان الامر خلاف ذلك وقد رايت فيما علق عن قاضي القضاة في شرح العمد ان المزني يقول ان القياس يدخل في اللغة الا ان ما
في الاسم ودون الحكم وفي الحقيقة وليس يريد بالحقيقة ما يريد [illegible] وانما يريد ان هذا القول هل هو من جنس القذف ام لا الى ما
مناكحه فان عندهم ان من يقول لو احد من الناس لغيره لست بمعروف انه يكون قذفا وقال المزني ليس هذا من جنس القذف فلا يكون حكمه
حكم القذف وله قول مخصوص وليس هذا القول منه الا تشبيل • وحكي ان ابا العباس يقول يدخل القياس في الاسم والحكم ليدخل ما قال
المزني في الوجوه الثلاثة على الوجهين اللذين ذكرهما ولا يمتنع ان يقال يدخل القياس في الحكم ادخل الاسم في الاسم كما يتولد في المجمل او
في المشترك من الاستعارة القول وغيرها

باب في ذكر ما يتنافى من العلل والفصل بينه وبين ما لا يتنافى وما يتصل بذلك

الاصل في هذا الباب ان قولنا في العلتين انهما يتنافيان ليس بحقيقة بل هو مجوز به • واما الغرض تنافي
حكمهما وكيف يتنافى العلتان وقد وجدنا وحصلنا لنا المرجع باهل الى وصف الشيء في الوصفين جميعا وان نكلت ينافيان
وابعد من ذلك هو ان يثبت التنافي في العلة الواحدة فيكون الغرض مع قلة الاستعمال انه لا يصح كونها علة في حكمين متنافيين كما لا يصح
ذلك في العلتين فاذا صح ان الغرض تنافيهما تنافي حكمهما فهذا التنافي قد يكون لما يرجع الى الاحكام لا متناع التعبد بالجمع
وقد يكون لغير ذلك بان نقول ورد الدليل الشرعي على انه لا يجوز التعبد بحكمين مختلفين وانما يصح باحدهما على ما نذكره من بعد فاما الذي
يرجع التنافي فيه الى نفس الحكم فبان تقتضي احدى العلتين اثبات عبادة والاخرى تقتضي اسقاطها • ومعلوم انه لا يجوز التعبد على
هذا الطريق وقد تكون بان تقتضي احداهما التحليل والاخرى التحريم او تقتضي احداهما الاباحة والاخرى الوجوب او احداهما الندب والاخرى
الوجوب ثم كذلك في كيفية الواجبات من تضييق وتخيير وقد يدخل في هذا التنافي ان تقتضي احدى العلتين عبادة والاخرى ضد احكامها
فيما في كل هذا يثبت التنافي وربما عاد هذا الضرب الى طريقة الاثبات والاسقاط لان على كل هذه الوجوه تقتضي احداهما
اثبات حكم والاخرى رفع ذلك الحكم • وقد تعلل ما يتصل بالنفي والاثبات بان يعلل الحنفي سقوط النية في الطهارة بقوله انها طهارة
بالماء فصار كازالة النجاسة • ويعلل الشافعي ثبوتها بان يقول اذا افتقر التيمم الذي هو بدل الى النية فالاصل ايضا يجب افتقاره
اليها كما ان الكفارات في باب الظهار لما افتقر الصوم الذي هو البدل الى النية فكذلك العتق • وقد يعلل الحنفي تحليل النبيذ ويعلل الشافعي
تحريمه • ويعلل بعضهم وجوب النية في صوم رمضان مبيتة وغيره يعلل النفي وجوبه • ويعلل بعضهم لكون الجعل العود
والاخرون يعللون لكونه على التراخي وهذا الباب كبير وكذلك فان الشافعية تعلل عكس ان على القارن طوافا واحدا والحنفية
تعلل ان عليه طوافين فينضم الى العبادة الاولى عبادة اخرى وعلى هذه الطريقة يجري الحال في تعليل من يعلل لاثبات شيء وغيره
للاثبات ضد ذلك الشيء لانه وما يقوم من الاحكام المتنافية سواء كان التضييق والتخيير • لما ذكرنا هو الوجه الاخر الذي
صوم لم يقم غيره هذا الفعل مقامه ومن خير امام غيره مقامه • واما ما يرجع التنافي الى دلالة شرعية تمنع من التعبد بحكمين مختلفين
نحو ما عرف بالشرع انه لا يجوز في الشخص الواحد ان يتعبد في باب الاعتداد بالاطهار والحيض جميعا وقد كان من الجائز ان يرد التعبد
بالامرين معا وكذلك الحال في تحليل الذبح بعلتين مختلفتين على ما نفصله من بعد فكل ما يعد من باب التنافي لا يخرج عن هذه الجملة
واما ما قاله في الكتاب من خلال الفصل الاول من كلامه ولا فصل في ذلك بين ان يتنافيا ذلك في جميع ما توجد العلة فيه او في بعض
وقد طريقة الشرح ان من المتعذر ان يوجد ذلك في العلة لانها اذا انصبت للحكم فلا بد من تعلق الحكم بها في كل ما توجد فيه ولكنا
ذكرنا ذلك تقديرا لانه لو ثبت لم تفترق الحال بين ان يثبت التنافي في الكل او البعض • وقد قال في اخر هذا الفصل في القياسات
في العلتين لا فصل فيه بين ان يكون مردودين الى اصل واحد او الى اصلين اذا كان ثابتا فيهما هو لما قلناه فلا معتبر بالوجوه التي منها
ذكرنا ان الوجه الذي ذكرناه ان الامر كذلك • وقد قال في الشرح لا يجوز في الاصل الواحد ان يجتمع فيه علتان توجبان التنافي على وجه من الوجوه • ومن كلامه الاصل
ما فيه التعليل ما يرجع الى تنافي الحكمين فالاصل الواحد اذا كانت علة موجبة للتحريم لم يقتضي التحريم في جميع فروعه وكذلك
العلل يتبع في جميع فروعه • ومحال ان يكون الحكم الواحد علتان توجبان حكما فيما يوجب كل واحدة منهما توجب حكما كاقالوه في علة الربا
نحو ما يقوله بعضهم من ان الاصل الواحد يجوز انتزاع علتين متنافيتين منه لان كل واحدة منهما ترجع الى الاختلاف في فروعها على ما نذكره
وهذا يبعد في الاصل الواحد اللهم الا ان يريد بالمزيد بتنافي العلتين ما نرجع الى تنافي فان المانع هو الاجماع على تناول
الاصل وان كان واحدا فقد يجوز انتزاع علتين منه يثبت بها فروعا مختلفة ولا فاذا الحق انه واحد وجاز ان يتناول
فاما اذا لم يكن كذلك فلا بد من ان يكون الاصل متغايرا وقطع بعضهم انه واحد وان يراد به المحكوم فيه ولا يقتضي
امر العلتين ما نبينا وله الاخر من تحليل او تحريم • وبعد فان الاصل يبتغي ان يراد به الحكم دون ان يراد بالاصل بنفس
من المشتبه عليه جعل الاصل المحكوم فيه فما جاز ان يكون له علتان متنافيتان • فاما اذا كان الغرض
الحكم فقد امتنع ان تكون له علتان متنافيتان

لانه يقتضي ما قد ورد على ما تقدم ولهذا الموقوف قابل في اعتبار الصوم في الاعتكاف انه لبث في مكان مخصوص فوجب الا يتم الا
بقربة اخرى اليه كالوقوف بعرفة فيعلل عليه فقيل فيجب ان لا يفتقر الى الصوم كالوقوف بعرفة لحكم احدهما غير حكم الاخر وهو
الاصل فلذلك جاز ان يتنافى عللهما فهذا مما الذي يمكن ان يقال فيه • فان قيل فقد قلتم ان علة الربا لا تتنافى لامر يرجع
الى انه يمتنع لقيام الدلالة على ان الجمع بينهما لا يتحد والا فهما لا يقتضيان حكمين متضادين لان التعليل بالكيل يقتضي
التحريم في غير ما يقتضي الاكل تحليله ولا يتنافى ذلك في شيء ولا يقتضي رفع الحكم واثباته فصار ذلك كما لو ورد النص بهذين الحكمين في
شيء ولا يقتضي رفع الحكم واثباته لان نكتة انه لا يتنافى فكذلك ما قلتم فيما انكرتم من قول من يقول بان في ذلك تنافيا لان التعليل
بالاكل يقتضي تحريم ذلك في الماكول الذي ليس بمكيل وتعليله بالكيل يقتضي تحريم التفاضل في المكيل الذي ليس بماكول
وكذلك التعليل بالاكل يقتضي اباحة التفاضل فيما ليس بماكول والتعليل بالكيل يقتضي تحليل التفاضل فيما ليس بماكول فقد
تنافيا • قيل له ان اباحة التفاضل في الخارج عن المكيل او الماكول هي عند القايس على اصل العقل دون ان يستفيد
هذا الحكم بالعلة التي ينصبها فلا يقتضي التنافي على ما ظننته وسلم ان المانع هو ما قلناه من الاجماع على انه لا يجوز
التعليل بعلتين ثم ذكر رحمه الله اختلافهم في تعليل الاصل بعلتين احداهما قاصرة والاخرى متعدية وهذا تفريع على
قول من يجعلها وهي قاصرة اما على الاطلاق او على ما حكيناه عن الشيخ ابي عبد الله من التفصيل • فاما من منع من جعلها اصلا فلا وجه
للكلام معه والقايلون بذلك مختلفون ففيهم من يقول ان التعليل بهما لا يجوز للشافعي والصحيح عندنا خلافه • وذلك لان تنافي العلتين
يعود للتنافي في الحكمين لا لما يرجع اليهما فاذا كان كذلك وكان لا تنافي بين القاصرة والمتعدية • فيجب ان يصح التعليل بهما الا ان يكون هناك
منع كما قلناه في تعليل الذهب والفضة بكونهما ثمنين وبالوزن • والذي بين انه لا تنافي فيهما ان القاصرة تقتضي الحكم في الاصل ولا
يتعدى الى الفرع فيما خالف وينافي ما تقتضيه المتعدية او يسقط ما تقتضيه فصار لا يتنافى حكماهما في الاصل ولا في فرع يجب ثبوت الحكم
ومن قبل ما الفايدة في ذلك قلنا لانه يعرف الحكم في الاصل معلوما بدليلين فيصير كالعموم الشامل لما يتناول عشرة اشيا وآخر يتناول عشرة اشيا من تلك
الجملة فكما ان هذا جاير فكذلك ما قلناه في العلتين معلوما بدليلين فيصير كالعموم الشامل لمائة شيء وآخر يتناول عشرة اشيا من تلك
الجملة فكما ان هذا جايز فكذلك ما قلناه في العلتين • وبين بحمد ذلك انا بهذه القاصرة نعرف عرض المتعبد حتى لو لم يرد التعبد بالقياس
لكنا نعرف ذلك وليس اذا لم يجز حمل الغير عليه خرج عن الفايدة كما نقوله في العلة المنصوص عليها او المستنبطة قبل التعبد
بالقياس • وبهذه الجملة تبطل قولهم ان بينهما اكد وجوه التنافي فان المتعدية تقتضي حمل الفرع على الاصل والقاصرة تمنع
لانا نقول ان القاصرة ليس من حكمها المنع من حمل الغير على الاطلاق وانما يمنع عند الانفراد • فاذا صار الفرع محمولا على الاصل بالمتعدية
لم يكن للقاصرة حظ المنع وكذلك تبطل قولهم انه لا فايدة في القاصرة الا المنع من حمل الغير عليه • وقد صادفت هذه الفايدة
مفقودة لانا نجعل هذه الفايدة مخصوصة عند الانفراد كما ان الوجوه الاخر المذكورة في بابها فاما عند هذا وانه المتعدية
فانا قد خرجنا القاصرة الفوايد الاخر • واحتج من ادعى على منع التعليل بهاتين العلتين انه اذا صح التعليل في الاحكام العقلية
بالقاصرة والمتعدية فكذلك لا يمتنع مثله في الشرعيات لانا اذا علمنا المجيزة في ان القدرة على الضدين لا ايتما داني ولا الزم
استحالة ان يكون القديم قادرا على الضدين كاستحالة كونه قادرا عاجزا فقالوا انما لم يجز ان يكون عاجزا لانه صفة نقص
لا لمضادته للقدرة حتى يقيسوا عليه كونه قادرا على الضدين فعند هذا نقول لهم انا نقول بالعلتين جميعا فلا يجب العجز
عليه لمضادته لكونه قادرا ولما يقتضي من النقص وان كنا نعلم ان التعليل بالمضادة متعد وبالنقص غير متعد اذ ليس
هاهنا من لا يصح العجز عليه لانه نقص ويصح عليه كل موصوف انه لا يجمل على صفتين ضدين لتضادهما وذا ما يشبه اصحابنا
ذلك بالقبح الذي يقبح لكونه كذبا ولكونه ظلما وان كان احدهما يتعدى والاخر ليس يتعدى ولكن الاول اولى
• ثم قال رحمه الله ان الحال في التعليل بعلة تتعدى الى فروع كثيرة



١٠

لا بد بها تتعدى الى غيره وبين ان لا فرق في التعليل بالوالي التي لا تتعدى اصلا والعلة المتعدية اذ لا فرق
بين ما يتعدى من العلة الى اخرى كالكلام في التعليل بالعلة التي دلت من فروع ما تقدم فاذا صح القول فيما سواه فقد ثبت في هذه المسلة • ثم بين رحمه الله
تعدي الى بعض ما يتعدى الاول اليها فصار الكلام في ذلك من وجه الصلاح فالذي يجري في كلام الشيخ ابي عبد الله هو ان
اختلافهم في العلل الشرعية هل هي امارة لثبوت الحكم او كاشفة عن وجه الصلاح • ولم يمنع هنا من كونها امارة للاحكام وعن
العلة اذا كانت علة في الترك لا يجوز ان تخصص • وعليه بني قوله في ان تخصيص
مبنية على وجه المصلحة فاذا جعلناها كاشفة عن وجه الصلاح فكانه يعلم من حال المكلف انه ان عقد ع
يقول هي امارة للاحكام ويكون وجه المصلحة سواها • والذي بين بحمد ذلك انا اذا عرفنا ان العلة كونه مكيلا
عقدا مشتملا على مكيل بمكيل متفاضلا دعاه ذلك الى بعض القبائح العقلية قبل الثاني هل احكم في ان لا يتبايعوا المكيلات متفاضلة لانها مكيلة فيجب ان تجعل
وقد صار الحكم متعلقا بهذا الوصف وصار كانه من جملة ما يجعل علة على كل حال ان يثبت له ضرب من التاثير وان نعقل عن ذلك الحال على العقل
العلة جهة للصلاح • ويوضح ذلك ان من جعلها امارة لثبوت الحكم جرت مجرى الاسم ولو جعلناها امارة جرت مجرى الاشارة وجرت مجرى الاسم
ومتى جعلناها حظ الكشف عن وجه الصلاح فقد ثبت لها نوع تاثير • وبين هنا انه ليس يمتنع ان يكون
المعلق عليه الاحكام ولا خلاف بين القايسين ان بين تعليق الحكم بالاسما وبين تعليقه بالعلل فرقا • وبين هنا انه ليس يمتنع ان يكون
الكيل الذي به يعرف مساواة المقادير او الوزن مما يؤدي اذا حصل التفاضل فيه عند العقد داعيا الى الانصراف عن الاحسان واوجب
الرغبة عنه بالقرائن وما اشبهه • وكذلك اذا جعلت العلة الطعم فان الحاجة الى المطاعم اشد من الحاجة الى غيرها فاذا جاز في البعض
بالبعض متفاضلا صرف ذلك عن الرغبة في الخير والاحسان فنهى عن ذلك ليبعد من غبن ان يعطي غيره فيرضاه باخذ مثله فقال الا ان
هذه العلة الكشف عن الغرض والداعي وان كان قد جعل امارة لثبوت الحكم ولذلك جعل ابو هاشم علة الربا ان يكون الا كالاول او ان يكون
الكل لان غرض الناس لا يختلف في انه اذا اخذ احدهم ثم اراد ان يتم جميع التفاضل فنبه من ذلك وقد لا يحصل الا اذا احصل التساوي وعندهم
بصير الانسان فيعوضا من حيث في الغرض بان يقال له ان كان ناخذ مثل ما اعطيت • وعلى نحو هذه الطريقة جعل تلك العلة الا داخلا والاثبات
كان الغرض يتعلق بذلك دون غيره • وهذا يبين ان العلل الشرعية كاشفة عن الدواعي والمصالح • فاما من جعلها امارة فقط فانه يجوز ان يجرد
الكل لا بين عرض الناس ... لا يختلف ... انه لا يجوز ان يتنوع
تعليق الاحكام بالاسما وهو بمنزلة ان يقول القايل اعط الداخل الى الدار لان ذلك يقتضي ان علة العطية الاخول وقد بينا انه لا يجوز ان يتنوع
تعليق الحكم بالاسما وتعليقه بالعلل فاما الذي قاله في الكتاب ان على المذهبين جميعا لا يمتنع ان يكون التعليل بالعلتين صحيحا ولا يثبت التنافي
لانه يجوز ان يكون كل واحد من الوصفين امارة لثبوت الحكم ويجوز ان يكون كل واحد كاشفا عن وجه الصلاح هنا هو اختياره بعد قوله
ان من جعلها كاشفة عن وجه الصلاح لم يمتنع ان يقول بتنافيهما والاقرب ما قاله في غير هذا الموضع وهو انهما لا يتنافيان اذا جعلنا
امارة تبين باب تشترك في جهة تعليق الحكم بهذا الوصف وان تعليقه بوصف اخر مفسده فيصير منهيين عن تعليق الحكم باحد الوصفين
على بعض الوجوه بان يعلم ان الصلاح تعليق الحكم بهذا الوصف وان تعليقه بوصف اخر مفسدة • والذي بين بحمد ذلك انه قد يجوز ان يعلم احدنا
ان من جعلها كاشفة عن وجه الصلاح تعليق الحكم بهذين الوصفين على الجمع او على البدل • والذي ختم به الباب
كان لا بد اذا كان كذلك ومن ان يرد الشرع بما بينه • وان يرفق به ولا يتعلق هذا الصلاح بان يعطيه درهما حتى ان اعطاه درهما فسد وان رفق به صلح فيكون
من حال ولده ان صلاحه في ان يرفق به • فكذلك الحال في تعليق الحكم بهما جميعا الا ان يكون هناك منع مانع منه على ما
فعل اصلحها دون الاخر • فان لم يتنافيا فالصحيح تعليق الحكم بهما فتعليق الحكم بها هو الواجب
الذي ملحمه ان العلتين اما ان يتنافيا او لا يتنافيا فان لم يتنافيا ترجح عند المجتهد احداهما فتعليق الحكم بها هو الاخر وعند
جملته ان العلتين الذي وان تنافيا لم تخل الحال فيهما من امرين اما ان يتساويا لا مزية لاحداهما على الاخرى فلا
قلناه في علتي الربا ولا ترجيح فعلى مذهب من يقول انهما تثبت التخيير • ويكون العمل بكل واحدة منهما سوا كالعمل

باب في ذكر الوجوه التي ترجح احدى العلتين على الاخرى

واما ان يتنافيا ولا بد من معاودة النظر حتى يثبت له الترجيح لا محالة • وذلك باب مفرد • وقد ذكره ان شاء الله تعالى
اي الحسن لا بد من الترجيح فهو ما يفيد قوة الظن ولذلك لا يصح دخوله فيما يثبت بالقطع • وانما يدخل فيما طريقه الظنون
الذي نرجحه بالترجيح • نحو القياس واخبار الاحاد ولهذا لا يصح ثبوت الترجيح فيما

عليه دليل قاطع كمسائل التوحيد والعدل وغيرهما ولذلك لم يقع ترجيح جهة اخرى في وجوب التوجه اليها عند المعاينة
واما في عند الغيبة لمن الوصول اليها هو من طريق غالب الظن في هذه الحال ولذلك صح من الحاكم ترجيح احدى البينتين على الاخرى
ما دام لا طريق للعلم بصحة الدعوى من احدهما او لم يوجد من المدعى عليه اعتراف فان حصل ذلك زالت طريقة الترجيح فكل ذلك
يوضح ان الترجيح لا يدخل الا على ما قلناه • ومعلوم ان الظن قد يكون اقوى من غيره فما يستند الى احدى الامارتين دون الاخرى
والجملة التي قررناها لم يصح طلب الترجيح في العلل والاخبار القايسين يكون يجب اذا اقوى عنده ما ادته [illegible] عليه صاحبه ترك
ما كان يعتقده وصار الى ما يقوله صاحبه ولن يكون حال كل واحد من القايسين على ما ذكرناه الا وطريق ذلك غالب الظن فاذا
ثبت ما قلناه وجب ان يكون الكلام في ترجيح احدى العلتين على الاخرى يجري بين القايلين بان كل مجتهد مصيب • فاما من زعم ان
الحق في واحد وعليه دليل قاطع فالترجيح فيه ممتنع كما يمتنع في مسائل الاصول وليس لاحد ان يقول فمع هذا المذهب ايضا
قد يصح ان يثبت الترجيح فانهم يقولون في بعض الادلة انه اقوى واوضح واجلى من غيره من الادلة فلا يمتنع ان يثبت هذا الجلا
بالترجيح وذلك لان غرضنا في الادلة انها اوضح او ادلة انها تقرب على الناظر ويبعد عنها الشبه لانا قد عرفنا ان
الادلة مختلفة في هذه القضية لان في الحقيقة يكون دليل اوضح من دليل واقوى منه كما لا يكون علم اوضح من علم اخر • ولا يمكن ان
يعتقد في بعض الادلة انه لا يستقل بنفسه حتى يقوى بغيره بما قالوه في وجوه الترجيح وفارق حالها حال الامارات المودية
الى الظن • فان قال قايل فمع القول بان طريق هذه الاحكام غالب الظن لم قلتم انه يصح الترجيح في عللها وهلا جرى ذلك مجرى
زيادة عدد الشهود انه لا يوجب ترجيح بينة على اخرى فكذلك اذا وجدت العلة بشروطها فما ذكرتموه من الوجوه لا يقوى
حال بعضها على بعض • قيل له ليس هذا الحكم اذا كان تابعا للظن ثم صادف لاحدى الامارتين اقوى من الاخرى فيصير الظن اقوى
والحال هذه فيجب ان تعلق الحكم بالاقوى كما وجب ان يتعلق في الاصل بظن غالب وعلى هذا يجري احوال الدنيا في المنافع
ودفع المضار من حيث كانت في الاصل تعلقت بالظن فوجب عنده قوة البعض على البعض ان يعدل عن الاضعف الى الاقوى
وعلى نحو هذه الطريقة جرت حال الصحابة فانهم كانوا يسلكون فيما يتناظرون فيه ويحاجون عند مسلك الترجيح فوجب
ان نجعل صنيعهم حجة في هذا الباب • واما الفرق بين ذلك وبين الشهادة فظاهر فان امر الشهادة لم يبن على غالب الظن
وانما وقع في الشهود صفات مخصوصة ولاجل هذا لم يجعل للحاكم عليها الظن مع استكمالهم للشرائط اللازمة للحكم
بشهادتهم ولذلك لو شهد عدد كثير من النساء في كثير من الحقوق لم تقبل شهادتهن مع ان غالب الظن بخبرهن وشهادتهن اقوى
فيجب ان تستوي حال البينتين وليس هكذا الحال في علل الشرع لان امرها مبني على ما ذكرناه من غالب الظن مقويه توجب العدول اليه
وهذا واضح بحمد الله • فان قال قايل فما المستفاد بالترجيح وقد جعل المعلل الحكم متعلقا بالعلة الاولى وصحت عنده لحصول غالب
الظن لكونها علة وليس في الثانية الا ما كان في الاولى • قيل له ان عند المعارضة بعلة اخرى ربما زال الظن الاول فاذا رجح علته
على علة صاحبه عاد الظن الزايل بالترجيح وربما ضعف الظن الاول عند المعارضة وان لم يزل فاذا رجح عاد في القوة الى ما
كان عليه في الاول ويجري مجرى البينات اذا تعارضت في الظاهر • وربما لم يزل ولم يضعف ويبقى على ما كان عليه فيصير الحكم عند
القايس متعلقا بالامرين حتى لا مزية لاحدهما على الاخر ويكون مخيرا فاذا رجح زال التخيير وصار متعلقا باحد الامرين [illegible] دون صاحبه
وربما يصير الترجيح سببا للحكم بالامارة وتكون الامارة الاخرى التي ليس فيها هذا الضرب من الترجيح اشعر من تلك الامارة فعلى هذه الوجوه
لا يبعد ترتيب الحكم فيها على ما قاله رحمه الله في الشرح ثم اورد عقيبه كيف يمكن ترتيب الوجوه المذكورة في الترجيح عليه الى ان
يبطل القول فيه فقال لابد في كلما يتضمن الترجيح من ان يكون له تعلق بالحكم المطلوب لانا ان لم نراع هذه الطريقة لم يحصر
وجوه الترجيح وكان يجوز الترجيح بلا شيء ولا شبهة في فساد ذلك واذا وجب ما قلناه فالذي له تعلق بالحكم المطلوب
يجب الا يخرج عن ان يكون هو الاصل او الفرع او العلة او امارة العلة او ما يطابق

بلغ

ذلك ضربا من المطابقة ثم الاصل الذي ذكرناه اما ان يكون الحكم المعلل او ما العلة صفة له فان كان الاصل نفس الحكم الذي
وقع التعليل عليه فالترجيح فيه يكون بما يرجع الى الطريق الذي يثبت به • وذلك على وجهين احدهما ان يكون المثبت
له نصا مقطوعا به • والثاني ان يثبت بطريق لا يقطع به ولكنه اقوى من غيره مثل ما نقوله في خبر الواحد الذي ربما يكون
ارجح من غيره بالوجوه التي تقدمت في مورده او في نفسه او حال راويه • واذا اريد بالاصل ما العلة صفة له فان الترجيح يكون
بهذين الوجهين فاما القطع على كون هذا الوصف علة بالنص وما جرى مجراه او بان يثبت بطريق مظنون على حد يكون اقوى من غيره على ما
تقدم • واما الترجيح بالفرع وهو الحكم المطلوب بالتعليل فهو بان يكون ذلك الحكم شرعيا او يدخله شرط شرعي او يفيد زوال حكم شرعي
على ما نفصله وقد يذكر الفرع ويراد به ما العلة صفة له فيكون ترجيحه على غيره بالوجهين المتقدمين من كونه مقطوعا به او ثابتا بطريق
اقوى مما ثبت به غيره وعلى هذين الطريقين يثبت الترجيح بنفس العلة • فاما ما يتصل بامارة العلة فهو على ما نقوله من ان المستنبط
من اصل مقطوع به اولى مما استنبط مما ليس هذا حاله او ان يكون هناك من التابيد في بعض اوصاف الاصل بان يجعل علة ما ليس لغيره
[illegible] من كتاب وخبر او اجماع او عمل بعض الصحابة الى ما استند ذلك • واذا انا قلنا التفصيل
المطابقة هو كشهادة الاصول [illegible] من تلك الوجوه بان العلة التي تقتضي اثبات
والذي نذكره من المطابقة ان العلة لا تخرج عن هذه الجملة • ثم بدا رحمه الله في الكتاب [illegible] تعليل من اثبت الربا اولى ممن نفى وتعليل من اوجب الدية
الذي [illegible] العلة التي تقتضي نفي الحكم على ما كان عليه في العقل حتى يكون [illegible] • واما قلنا هو الذي [illegible] بالتعليل
حكم شرعي اولى من العلة التي تقتضي [illegible] ومن اوجب التشبيه على الهواء او على الذبيحة اولى ممن خالف [illegible] هذه حاله • وعلى هذا المثال يجب في
في الطهارة اولى من تعليل من نفى [illegible] وقال رحمه الله في الشرح ان الترجيح
[illegible] احكام الشرع فكانت العلة التي تقتضي حكما وللعقل فيه مجال [illegible] تعارض فاما اذا افادت احدى
الشرعي [illegible] احكام الشرع اولى من العلة التي [illegible] ويجوز ان يقع هناك بينهما [illegible] المصير الى ما افاده الحكم الشرعي دون
العلة التي تقتضي حكما لا يعلم الا شرعا [illegible] يشترك في اثبات احكام شرعية [illegible] في العقل فالواجب [illegible] كما يعلل المعلل
لانا يصح طلبه في العلل التي [illegible] الحكم على ما كان عليه في العقل وذلك بل كان للشرع فيه مدخل [illegible]
حكما شرعيا ولا اخر اقتضت [illegible] اللهم الا ان لا [illegible] صفة مخصوصة فيكون كلما كان ادخل
العلتين [illegible] الترجيح حتى يكون اولى من غيره • [illegible] على سواء بكونهما شرعيين فلا ترجيح
ان [illegible] فيها [illegible] لا يبطل وللشرع مدخل في ذلك [illegible] فاما ان كان النفي والاثبات [illegible] انهما وان اتفقا في كونهما شرعيين
لتحريم دم المسلم او المعاهد [illegible] والواجب على ما ذكرناه [illegible] من جهة اخرى على ما قلنا [illegible] وثبت التخيير انه لا يجعل الترجيح من
في كونه شرعيا فهو اولى بالمصير اليه والواجب ان لا يبتغي طلب الترجيح [illegible] كذلك فهما سيان [illegible] لان العقل يقتضي زوال الملك
في كونه شرعيا من حيث النفي او الاثبات [illegible] فاما اذا لم يكن [illegible] جعل الجد مستبدا [illegible] اذا جعل احد القايسين
لاحدهما على الاخر من صاحبه فيكون بذلك اولى [illegible] بين الاخ والجد فانه لا يكون اولى من الاخر وهكذا [illegible]
[illegible] في هذا الباب [illegible] لتساوي الحالين في انها احكام
جهة اخرى وهذا كتعليل من اثبت المقايسة بين شرعيين ولم يعز احدهما [illegible] فلا مزية لبعضها على بعض [illegible] والقول في ذلك
[illegible] الحظر وتقتضي الاخرى الاباحة [illegible] مثلا في
[illegible] متى زال عند ملكه هنا [illegible] تقتضي احدى العلتين الحظر [illegible] والاباحة
الحرام طلاقا وجعله الاخر [illegible] وان كان الحكمان شرعيين من الحظر والاباحة فعند
والوجه الثاني ما ذكر في باب الترجيح وهو ان تقتضي احدى [illegible] وكلاهما شرعيان [illegible] الخلاف في هذا مذكور
يجري على ترتيب ما تقدم [illegible] على الاخ ان ياخذ مع الجد شيئا [illegible] وقد خالفه في ذلك عيسى بن ابان • [illegible] الاصول لاحدى
تقتضي احدى العلتين الحظر [illegible] القول فيه والوجه الثالث هو شهادة الاصول
ان الحاظرة من العلتين اولى [illegible] الا الاجماع او ما شاكله [illegible] بجعل [illegible]
ابي الحسن وقد بيناها في الكلام على ابي الحسن [illegible] من الكتاب والسنة [illegible] فجعل اصحاب الشافعي عليهم في القهقهة
في باب الاخبار [illegible] او شهادة بعضها لذلك [illegible] وغيرهما اولى
العلتين دون الاخرى او شهادة [illegible] مسلة المصراة والقرعة [illegible] عليهم في

بعو
قبو

اولى لبن الاحداث في الشرعية لانه لا يجوز ان تقع في الصلوة او خارج الصلوة فقد شهد له بذلك الاصول • واعلم ان في هذه الجملة ضربا
من التفصيل وذلك لان بعض هذه الاصول المقطوع بها ان تناول نفس هذا الحكم الذي اقتضاه القياس فالقول بان العلة تترجح بذلك
تجري على طريق المجاز بل الحكم مستفاد من ذلك الاصل وتكون العلة موكدة لا دالة • او يكون فيها ضرب من التقدير على معنى انه لو لم
يكن هذا الاصل لكان للقياس فيه مجال الا ان الترجيح اذا كان انما يدخل فيما طريقه الظن وقد حصل الحكم مقطوعا به لشهادة بعض
الاصول فكيف يتاتى الترجيح فيه وهو راجع الى قوة الظن • ويبين صحة ذلك ان ما جاء هذا المجرى لا يكاد يقع بينهم فيه اختلاف حتى يرجع
بعضهم الى الترجيح فيما يقوله على ما يقوله مخالفه • فاما اذا كان نفس هذا الحكم قد يثبت بخبر منقول بالاحاد مستكمل الشروط فقد قال
في الشرح لا يمتنع تقويته للاجتهاد وترجيحه به وكذلك اذا كان غير خبر الواحد من الظواهر المحتملة التي لم تتناول بنص جلي ذلك
الحكم لانه يورث قوة الظن والذي يجب ما قاله رحمه الله في خبر الواحد متى كان خبر الواحد قد يتناول ذلك بصريحه فالمصير
اليه هو الواجب ويترك القياس لاجله لا ان يترجح القياس به بل لو رجح خبر الواحد على ما يعارضه من الاخبار لمساعدة القياس له
لكان اقرب هذا كله اذا تناولت الظواهر نفس ذلك الحكم بعينه وقد يكون فيه ضرب اخر وهو ان يتناول ما يناسب ذلك الحكم
ويجانسه فيترجح العلة به صحيح سواء كان ذلك الاصل مقطوعا به او غير مقطوع به ويكون بين هذا وبين هذا الاول ان في الاول
نقول لولا القياس كان يثبت الحكم بعينه بهذا الاصل وفي الثاني لولا القياس ما كان يجب اثبات هذا الحكم بعينه لاجل هذا الاصل
وهذا نحو ما قاله في اعتبار النية في الطهارة من حيث كان مبدله يفتقر الى النية والاصول شاهدة بان ما كان البدل مفتقرا الى
النية فكذلك الاصل فهذا قد ثبت مثل هذا الحكم لا هو بعينه ويصير ما ذكرناه مقويا للعلة في هذا الباب • فاما الذي قاله رحمه الله
في الكلام من بعد • وكذلك فان احدى العلتين قول الصحابي او اثر عن النبي عليه السلم قوي به فالغرض به انه لا يمتنع ان يكون الشيء بانفراده
مما لا يلزم العمل به ولكن له مدخل في ان يثبت به الحكم الشرعي على بعض الوجوه اما بنفسه او مع غيره فما هذا حاله من قول الصحابي مع العلم
بانه متى انفرد لا يلزم العمل به او اثر عن النبي صلى الله عليه وآله لو انفرد لم يلزم العمل به لبعض الموانع فغير ممتنع ان يترجح به علة
على اخرى متى كان ذلك مطابقا لها في الحكم الذي يتناوله لانه لا بد والحال هذه من ان يقتضي غالب الظن وقوته فيجري مجرى ما يقال ان
المثبت لحكم شرعي اولى من غيره واذا لم تكن نفس الدلالة هو اثبات الحكم الشرعي ولكن يقع به ترجيح وكذلك الحال في الوجوه الاخر
التي تقتضي الترجيح • فان قيل فقول بعض علماء الاعصار من دون الصحابة اذا طابق احدى العلتين هل يقتضي ذلك من الترجيح ما يقتضيه قول الواحد
من الصحابة • قيل له فان للصحابة مزية على غيرهم لقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم الى ما شاكله من الاخبار وذلك مفقود في علماء الاعصار
فعلى هذا يجب ان يجري القول في شهادة الاصول وبعضها للعلة • والوجه الرابع هو ان تكون احدى العلتين منتزعة من اصل معلوم
كالكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع فانها تترجح على ما استخرج من اصل غير مقطوع به وذلك لان العلة تابعة لاصلها فاذا كان
الاصل في احداهما اقوى فالمصير اليه اولى فكذلك الحال في العلة التابعة له وهذا يؤذن بتاخر العلة التي استخرجت من اصل غير
معلوم عن العلة التي وصفناها • والوجه الخامس ان تكون احدى العلتين اعم من الاخرى والغرض بذلك ان تكون اكثر فروعا
وقد اختلفوا في هذا فالاكثرون من الشافعية على ان ما هو اشمل من العلل فهو ارجح مما يقتضي فروعا دون فروع ومن هاهنا
جعلوا علة الربو بانه يكون ماكولا اولى من الكيل لانه اذا جعلت العلة الاكل ثبت الربو في الكف بالكفين والتمرة بالتمرتين والحبة بالحبتين
ومن جعل العلة الكيل لم يثبت الربو في ذلك وعلى هذه القاعدة جاء ان تكون العلة المتعدية اولى من العلة القاصرة اذا احكام
تصحيحها مع القصور والوقوف فاما الاكثرون من اهل العراق فانهم لا يرجحون العلة بذلك وهو اختيار الشيخ ابي عبد الله وحكاه
ايضا عن ابي الحسن والاول هو الارجح عندنا وذلك لانه اذا كان المقصود بالقياس الشرعي هو طلب الاحكام الشرعية فيجب في علما كان اوسع
فيها واجلب لها ان تكون اولى لانه يثبت فيها مطابقا لموضوع التعبد بالقياس ويحصل بها من الفائدة ما لم يحصل في غيرها
ويبين صحة ذلك انه لا بين العلتين والحال ما ذكرناه تجري مجرى عمومين مما يقطع به او لا يقطع به يتناول احدهما الحكم
في عشرة اشيا ويتناول الاخر الحكم في [illegible] لانه والحال هذه لا بد من
المصير الى ما يتناول الحكم في المايه فكذلك اذا كانت احدى العلتين تقتضي الحكم

ما يقتضي الامرين في الذي وتقتضي تحريم ما لا تقتضيه ايضا المصير الى بها الواجب [illegible] عموم من جهة بيان فيقال
لنا عندكم يجب بناء العام على الخاص وهذا الابتناء في العلل فليس لهم ان يقولوا فاذا لم يتساو العمومان فالاخذ بموجب كل واحد
منهما ممكن فلا يجريان مجرى العلتين المتنافيتين لان تنافي علتي الربا ليس لانه يرجع اليهما فلولا الاجماع المانع من التعليل بعلتين في
ذلك لصح ان يثبت الربو في المكيل للكيل وللاكل ويثبت فيما لا يكال للاكل ولكن قامت الدلالة على المنع من ذلك فعلمنا انا التعليل بما
يفيد احكاما كثيرة اولى كما ان الرجوع الى الخطاب الاعم اولى وانما اوردنا ذلك تاكيدا والا فالدلالة هي التي تقدمت • وربما نقول اذا
كانت المتعدية اولى من القاصرة عند من جعلهما صحيحا فكذلك الحال في الاعم والاخص • ويبين هذا انه لم يعد وجه الترجيح في المتعدية الا
انه يثبت بها من الاحكام ما لا يثبت في القاصرة والا فقد قامت الدلالة على صحتهما ايضا فهكذا يجب في مسئلتنا • فاما من خالف فانه يقول
المعتبر في الدليل هو قيام الدلالة على صحة العلة فاذا حصلت كذلك فعموم هو ان المواضع التي يوجد فيها اكثر من الفروع التي يوجد
فيها الاخرى لا يقتضي تعلق الحكم بكل واحدة منها وقيام الدلالة على ذلك من حالها • وربما قالوا ان كثرة الفروع
قبل الاخص وهذا لانا نزداد مع التشكيك في تعلق الحكم بكل واحدة فكيف جعل ذلك اولى ومن جملة ما يدل على صحة العلة انها تتعدى وتتساوق • وربما قالوا لو
لا يتراخى عن كونها علة ودعوى قيام الدلالة بصحتها ان يرضى بالاعم من الخطابين مع ما بينهما من التنافي لان فائدة الاعم اكثر واوسع وليس هذا
وجب ان يوصف بالاعم من العلتين لوجب طلب الترجيح بينهما من بعض الوجوه لا من حيث العموم والخصوص وقد نقول بل يبنى العام
• والجواب ان ما قالوه لا يصح [illegible] كثرة الفوائد وكذلك ما قلناه في العلتين
يقول لاجل ان الناس قائلان فواحد يقول فاذا كان في العموم لا يراعى [illegible] ومن لم يسلك هذه الطريقة في الترجيح فقد ذهب عن الصواب
على الخاص فيرجح على العام فاذا كان [illegible] طلب الترجيح بين احديهما دون الاخرى
على صحة العلتين لا يتاتى طلب الترجيح بين احديهما فاذا كانت احديهما حالها للاحكام اكثر مما يجلبه الاخرى فيجب ان يكون
ما لم تقم الدلالة على صحة كل واحدة منهما امكن بعد ذلك ان نقول ما هذا حالها اولى ترجيحا كانت اشد موافقة لمرجوع
فاذا قامت الدلالة على صحة كل واحدة منهما دعوى مع انا قد بينا انه لا بد من ان يكون ما يتراخى عن صحة العلة لانه اذا جرى الكلام في طلب الترجيح فلا بد من
اولى فقولهم لا يجوز ان يكون لذلك ما يتبين وبهذه الجملة يسقط قولهم ان ذلك ما يتراخى على غيرها مضادا لما قالوه من وجوب مقارنة ما يدل على
القياس وثبوت التعدية • وليس يحصل في الاصل اعتقاد الى ما به يترجح على غيرها فان من مذهبنا ان نبني العام على الخاص لكي نعود متمسكين
تقدم العلم بصحة العلة • فاما الذي قالوه في العام والخاص [illegible] وقد منع القول في ذلك وانما تركنا في العموم
بحكم الواحد [illegible] ولكن كلامنا [illegible] مع تعذر الاخذ بهما ووجوب طلب الترجيح
بكلي الدليلين ولا يلغى احدهما وليس يتاتى في العلل طريقه ومسلمنا في العلل هو مع تعذر الاخذ بهما معا وبين هذا انا لا نتكلم في الترجيح في
لئلا يسقط احد الدليلين مع وجوب الاخذ بهما لا امتناع العدول الى طلب الترجيح ولا نعتمد اعتبار كثرة الفوائد لا مع
طريقه الترجيح ولو امكن القول بالعلتين ما كانت الفائدة فيه اكثر فهو اولى فلا يكون اولى من المستنبطة من اصل واحد
[illegible] الترجيح [illegible] العلة المستنبطة من اصول [illegible] ما يشهد له اصول اكثر مما يشهد له اخرى
العلة ولا في الاختلاف الا مع تعذر طريقه هو اختلافهم في ان العلة واجراه مجرى ما يشهد له هو ان ينظر في تلك الاصول
والوجه السادس هو [illegible] على الاطلاق [illegible] والذي اختاره في هذا الباب [illegible] ان حكم الفرع قد صار
عموم هذه القضية • ومنهم من يقول يترجح بذلك [illegible] قوتها • والذي [illegible] للاصول على الاصل [illegible] بسبيل لانا بالعلة عرفنا
وفي الفقها من يقول لا بد من اصل يستند العلة اليه فكثرتها توجب [illegible] التعليل مخالفة ولن
ويقول اذا كان لا بد من اصل ويكون لاجل ذلك لاختلاف طريق التعليل وليس هذا انما قلنا في [illegible] فاما ان كانت طريقه التعليل مخالفة
حكمها حكما واحدا واكثر ما فيه ان هذا الحكم هو موجود في اشيا كثيرة فيجب ان لا يثبت بذلك ترجيح [illegible] واحد وتجري مجرى ما يثبت
بان كان [illegible] وهذا نحو ما تثبت النبوة
ثابتا بطريق واحد [illegible] وليس كذلك الحال في [illegible] هذا الفرع [illegible] المواضع [illegible]
ثبات الحكم في هذه [illegible] واحد اذا [illegible] البينة في الدال [illegible] والى الكفارات وتارة الى الصلوه
تكون كذلك الا باحكام ما يثبت بخبر واحد من حيث وجب [illegible] هذا التعليل فان [illegible] تاره
باجتهاد انه اولى مما يثبت [illegible] الى الكفارات مع ان الحكم لا يوجب [illegible]
الطهارة

وتارة الى الصيام وعن غيرهم من العبادات وتارة الى التيمم فقد يصح ان يكون اقوى مما يرد الى ازالة النجاسات فقط فهذا طريق الترجيح في ذلك
والوجه السابع هو ان يكون شبه الحادثة باصل لا على اصلين احدهما شبهها باصل اخر فيكون العلة التي يقتضي ردها الى ما يكون الشبه فيه
اكثر اولى والواجب ان يعتبر من قول من يقول بطرده ما لم يبين ذلك رجوع الوجه الى الصورة والمشاهدة • وهذه الجملة التي ذكرناها هي
التي حكيناها عن الشافعي فيما اعتبره من رد العبد عند الاختلاف الى المملوكات في وجوب القيمة بالغة ما بلغت واجراء القيمة مجرى
الثمن لما يوجد بينهما من الاتفاق تارة والاختلاف اخرى ويتعلق بها في تقويم الايمان وبلزوم القيمة بضمان اليد فيجعله للجناية بمنزلها
اولى الى ما شاكل ذلك • وهذا هو الصحيح لان كثرة وجوه الشبه يقتضي قوة الظن واذا كان نفس الشبه يتعلق الحكم فيقويها
اولى ان يتعلق لا سيما اذا كان شبها يتعلق بذلك الحكم وحكى الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن نحو ما ذكرناه ولانه كان يعتل لذلك
بان يقول اذا كانت كثرة اخبار المخبرين يترجح بها فكذلك كثرة وجوه الشبه يجب ان يترجح بها العلة من حيث كان لكل واحد
حظ في تعلق الحكم به • فاما الشيخ ابو عبد الله فانه كان يخالفه في ذلك ويفصل بين وجوه الشبه وبين الاخبار فيقول لان
الاخبار اذا كثرت افضت الى العلم لانها طريق اليه وليس كذلك وجوه الشبه لانها لا تفضي الى العلم فاستوى حال الكثير والقليل
فيها وهذا الذي اعترض به لا يصح لان الاخبار وان لم تبلغ الى حد يقتضي العلم الضروري بل يقوى الظن فالرجوع اليها اولى من غيرها
فمن هذا الوجه يستويان وعلى ان الحكم في الاصل اذا تبع الشبه فكثرة وجوهه يؤذن بانه اقوى • واذا رد ذلك الى الاخبار
فغير ممتنع ان يوجد بينهما فرق ولكن فرق من هذا الجمع وما هذه حاله من الفروق لا يؤثر ويبين صحة ذلك ان الاخبار قد تكثر
ولا تقتضي العلم بان يكون المخبرون كاذبين او بعد فيهم بعض الشروط فصار المعتبر هو ما قلناه فقط • والوجه الثامن هو
ان العلة التي تقتضي رد الشيء الى ما هو من جنسه اولى مما تقتضي رده الى غير جنسه وهذا قد ذكره ابو الحسن واليه ذهب قوم من الشافعية
ويجب ان يكون الصحيح من ذلك اعتبار التجانس في الحكم دون الصورة على ما تقدم القول فيه وانما كان كذلك لان القايس انما يعدل عن
الباب الذي يختص به الحادثة الى باب اخر في تعريف حكمها اذا لم يجد في ذلك الباب ما ينبئ عن حكمها ولاجل هذا كانت مسائل الصلوة
غير مردودة الى الفرائض او الجنايات وانما ترد الصلوة الى الصلوة والفوائت الى الطهارة فلا ينبغي ان يكون في هذه الجملة خلاف والواجب
اذا ان ترجح العلة التي تقتضي رد الحادثة الى جنسها على ما يقتضي ردها الى مخالفها وقد ذكر **وجها تاسعا** عن ابي الحسن وهو
ان ما يقتضي رد الشيء الى ما هو اخص به فهو اولى وهذا اقرب من الاول فانه راعى ان له مزية على ما هو اجنبي عنه فعلى ذلك قلنا ان انكشاف
ما ينكشف من العورة لا تعلق له في صحة الصلوة وفسادها بان يرد الى النجاسة التي تختص ذلك الموضع في باب التقدير بالدرهم من حيث كانت
العورة موضعا لهذه النجاسة اولى من ردها الى الحدث فان الحدث يتعدى موضعه دون النجاسة وستره العورة ايضا لا تتعدى موضعها
فهو احق به من الحدث **وذكر وجها عاشرا** وهو ان احدى العلتين اذا كانت تقتضي اثبات حد والاخرى تقتضي نفيه
او تقتضي اثبات عتاق والاخرى نفيه والخلاف في ذلك نحو الخلاف في الخبرين اللذين هما بهذه الصفة فان مذهب الشيخين
ابي عبد الله وابي الحسن ان النافية للحد اولى من المثبتة والمثبتة للعتاق اولى من المسقطة كما ان البينة التي تقتضي العتاق اولى من التي تنفيه
والذي نختاره ان المثبتة للحد اولى كما ان التي تقتضي حكما شرعيا اولى • والمثبتة للعتاق ايضا اولى لان العتق يطرأ على الملك
فيفيد حالا تقدمه الاخرى من بقاء الملك فكانه لا يخفى الفسخ بخلاف دون الملك الى غيرهما من الوجوه وما يتصل بهذه الجملة مذكور
في باب الاخبار • **الوجه الحادي عشر** هو قوله ان العلة المنصوص عليها اولى من المستنبطة وهذا ظاهر فيما كان النص
مقطوعا عليه لانه يصير معلوما فاما ان كان منقولا بالاحاد وتساوت الاحوال في العلتين فلا شبهة ان المنصوص عليه اولى
كما ان العمل بخبر الواحد دون القياس هو الواجب وان لم يثبت ذلك لم يمتنع ان تكون المستنبطة اولى من المنصوص عليها اذا كانت
منقولة بالاحاد • **والثاني عشر من الوجوه** هو ان تكون احدى العلتين تقتضي تخصيص العام والاخرى تقتضي سلامته من التخصيص
وبقاءه على ما كان عليه وقد اختلفوا في ذلك فمن العلماء من يقول ان التي تقتضي سلامة العموم اولى وهو اختياره رحمه الله
في الشرح وحكى ايضا عن ابن سريج انه قال ان العلة التي تقتضي ان الخصم يعصم الفائدة في خلال الحول اذا كانت من جنسها
عنده الى النصاب اولى لانه يتعلق بها ظاهر قوله صلى الله عليه لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ومن العلماء من يقول بل
يرجح المخصصة للعموم او يستويان • وانما يصير القول الاول بان يقال ان هذه العلة قد قامت الدلالة على صحتها

قد اقتضت
ان يشهد العموم لها الغيا بالحجة والعلة الاخرى قد اقتضت الاعتراض على العام فلم يعضدها هذا الوجه فكانت الاولى اولى وجرتا
مجرى النص والعلة فكما يقدم النص عليها فكذلك تقدم هذه على تلك • فان قيل لسنا نسلم سلامة العموم لها مع وجود هذه العلة الاخرى
المقتضية للتخصيص وانما تثبت سلامته متى انفرد عن هذه العلة • قيل له ان العلة التي اقتضت تخصيص العام قد قابلتها علة اخرى
وهي معارضة له وبين تعارضهما صار محل العموم مطابقا لاحداهما فقد سلم العموم عند تقابلهما فاعتبر الترجيح بما ذكرناه
فان قيل ان هذه العلة المخصصة زيادة فايدة فان الحكم الذي يفيده الاول معروف بنص لفظه وقد افادت العلة الثانية ما لا يعلم لولاها من الاحكام
فان قيل ان هذه العلة تفيد حكما عقليا والاخرى تفيد حكما شرعيا • قيل له ان العلة الثانية اذا اقتضت نفي ما اثبته الاول وكلاهما شرعيان ثم يشهد
بحلت محل العلة التي تقتضي سلامته فكان لا يجوز الا العدول الى المخصصة
لاحدهما العموم فكانت اولى وانما كان يصح ما قلتم لو تجرد العموم عن هذه العلة • فاما تاثير هذه العلة • قيل له ان تاثير هذه العلة انه
على قولنا في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس • فان قيل فالحكم قد عرف بالعموم • وهذه الجملة انما يجوز ان يتكلم فيها اذا كان العام معرضا للتخصيص فاما ان لم يجز كذلك فلا
لولاه لعرف الحكم بها كما لولاها لعرف الحكم به • فان قيل فالكلام في هذه المسئلة كيف يصح مع الاتفاق على ان ما شهد له الاصول من
شبهه في ان المبقية للعموم انما يقع دون الاخرى • قال بعضهم انه لا يفيد ما تنازعناه لقيام هذه العلة التي تقتضي
العلل اولى • قيل له ان الذي حصل الاتفاق عليه هو الاصل الذي • **والوجه الثالث عشر** هو ان تقتضي
تخصيص فان حصولها يكشف عن ان الله تعالى ما اراد جميع ما تناوله فبان الفرق بينهما
احدى العلتين صفة وتقتضي الاخرى زيادة عليها مثل ان ينبئ احدهما عن كونه مباحا والاخرى تفيد كونه مندوبا اليه او يفيد كونه
مندوبا اليه وتفيد الاخرى وجوبه فلا شبهة في ان التي تفيد صفة زايدة اولى لافادتها ما لا تفيده الاخرى على نحو ما قلناه في المفيدة
لحكم عقلي وحكم شرعي • ثم قال فاما ان كانت احداهما مخصوصة والاخرى سليمة من التخصيص فالسليمة اولى عندي وفي جواز ان
العلة المخصوصة لانا حينئذ لا نختلف في صحتها في المخصوص التي قد اختلفوا في صحتها فالاخذ بالمتفق عليه اولى فاما من يأبى
تخصيص العلة فلا كلام عليه في ذلك لانه يقول لا يصح اصلا فضلا عن ان ترجح غيرها عليها • ثم ختم الباب بان قال انه لا ما
العلة المخصوصة ... جميعا فاما اذا لم يصحا او لم يصح احداهما فطلب الترجيح
بعد قيام الدلالة على صحة العلتين • ولما دلوا على صحة العلل خطا ظاهر

باب الطريق الى معرفة فساد العلل

ذكرناه من وجوه الترجيح فاما يصح بعد قيام الدلالة ولا بد من ان يقع لنا الفصل بين ما يتعلق به الاحكام وبين
لا معنى له فالذي يجري بين الفقهاء من الكلام في وجوه الترجيح ولا بد من ان يقع لنا الفصل بين ما يتعلق به الاحكام
العلة الفاسدة التي لا تتعلق بها الاحكام الشرعية ... والكلام في الطرق التي ذكرناها
فكما نحتاج الى الطريق يعرف به صحة العلل فكذلك لا بد من طريق يعرف به فسادها لانها لو كانت صحيحة لكان لا يجب تقديم
ما لا تتعلق به الاحكام • اما ان تقدح الدلالة على صحتها فعدمها يدل على فسادها لانا لو كانت لنثبته علم
في الكتاب لا تخرج عن اقسام ثلثة • اما ان تقدح الدلالة على صحتها وهذا هو طريق نفينا لنفي كثير من احكام الشرع بان نقول لو كان
على صحتها دلالة ولا فتح التعبد بتعليق الاحكام بها • وهذا هو طريق ... بعض المواضع يجري مجرى الدلالة فان فقد الاعلام المعجزة في
واذا عرفت عن قياس نفسه وغير ممتنع ان يكون عدم الدلالة في بعض المواضع يجري مجرى الدلالة ... وليس لاحد ان
دلالة على كذب من يدعي النبوة فاذا لم تقم الدلالة على كذبه لعلمنا ان الله تعالى لا يجوز ان يخلي رسولا من معجزة
الدلالة على كذب من قلب عليكم فقال ولو كانت فاسدة لقامت دلالة على فسادها واذا زال الفساد ثبت الصحة لان ما قلناه
يقول فانكرتم ممن قلب عليكم فقال ولو كانت فاسدة حتى تقوم دلالة شرعية على صحتها فاذا عدمنا ها
هو قايم مقام دلالة مبتداة على فسادها • قيل له بان هذا الاصل فيطل الفساد حتى تقوم الدلالة على صحتها ولا تصح الا بدلالة ووجوه الامارات
ثبت ما قلناه فانه قيل فاذا لم يعرف عدم الدلالة على فسادها • فهذا هو الوجه الاول • واما الوجه
فاذا لم نجد شيا من ذلك قضينا بفقده وبطلانه وبمثله نعلم لا حاجة الى النص فانه لو قال الرسول عليه السلم لا تعللوا بعلتين
الثاني فهو ان تقوم دلالة مبتداة على فسادها من نحو التعليل بها • واما الوجه الثالث فهو ان يثبت في بعض
او لا تعلل بعلة خارجة عن هذه العلة المعروفة لم يجز مع العلم بانها لا تصح مع ذلك الشرط وهذا كثير نحو ان
شرط وهو خلل وفساد

او دل العلة مخالفة لحكم ثابت بالنص المقطوع او المظنون او تقتضي النسخ او تكون مخصوصة على قول من لا يرى تخصيصها او تقتضي زيادة في النص
اذا كانت الزيادة نسخا فيدخل تحت ما تقدم او يدفع الاجماع فيما ثبت به من الحكم ففي كل هذه الوجوه تبطل العلة لان
من شروط صحتها ان لا تكون بعض هذه الاوصاف فهذا وجه القول في ذلك

باب فيما يصح ان يجعل اصلا للفرع وما لا يصح وما يتصل بذلك

اما هذا الباب فهو ما تقدم القول فيه من ان القياس على الاصول كلها يصح سواء
ثبت الاصل بالكتاب او بالسنة المقطوع بها او بالمنقول بالاحاد فالقياس على ما هذا حاله جائز وانما خالف في ذلك بشر المريسي
وقد تقدم بطلان قوله حيث راعى ان يكون القياس واقعا على اصل قد اجمعوا على انه معلل وقلنا اذا كان هناك دليل سوى الاجماع
على انه معلل اقام مقام دليل الاجماع فيجب صحة القياس على هذه الاصول اجمع لانه اذا امتنع منه مانع فلا فرق في هذه
النصوص التي بيناها بين ان تكون عموما او خصوصا او مجملا او مبينا وان كان ذلك مما يقع القياس على عزيمته وتفسيره دون نفس الخطاب
يبين ذلك ان القياس في باب الربا انما يأتي على الخبر الذي دل على تحريم هذه الاجناس دون قوله وحرم الربا وتعارف العام والمبين
في هذه القضية فاما المنقول بالاحاد من الاخبار فحكمه حكم المقطوع به من النصوص لان الصحابة قد كانت تقيس على الاصول اجمع
من دون فصل بين بعضها وبين ان يجب ان يكون جاريا المقطوع به والمنقول بالاحاد سواء وبين هذا ان الذي يقع القياس عليه هو الحكم
وذلك معلوم لدلالة الاجماع على وجوب العمل بخبر الواحد فقد اشبه نص الكتاب والسنة المقطوع بها وبهذا يبطل قول من يقول
اذا كنتم لا تقطعون بخبر الواحد ولا تعلمون صحته فكيف تقيسون عليه لانا قد بينا ان القياس يقع على الحكم الذي يتضمنه وهو
معلوم وهذه الجملة ظاهرة فاما اذا كان الحكم ثابتا في فرع بالقياس على بعض الاصول ثم شاركه فرع اخر في العلة التي لاجلها
ثبت الحكم في الفرع الاول المثبت بالقياس حتى يصير احد الفرعين اصلا للاخر
الفرع الاخر على الاصل فهل يصح قياسه للفرع الثاني على الفرع الاول وان يكونا جميعا مردودين الى ذلك
الاصل او يجب ان يقاس بالفرع الذي على الاصل الذي قيس عليه الفرع الاول ويكونان جميعا مردودين الى ذلك
الاصل ماسية على الاصل او يجب ان يقاس بالفرع الذي على الاصل ... المنع من ذلك والبدكان يذهب هو ايضا ويقول ليس في هذا فايده
فيه اختلاف بين العلماء فقد كان ابو عبد الله يحكي عن ابي الحسن المنع من ذلك وانه كان يذهب هو ايضا ويقول ليس في هذا فايده
لانه اذا اشترك الفرعان في العلة التي علق ردهما بها الى الاصل انه لا يجعل احد الفرعين اصلا للاخر فان ذلك لغو وفي نظيره ان تقيس
الارز على الذرة بتحريم التفاضل بعلة الكيل ثم تحمل الذرة على الارز بهذه العلة لانهما مشتركان في انهما فرعان للبر ومتفقان
بعلة تحريم التفاضل وهذا هو قول الشيخ ابي عبد الله في الاصول وقال في موضع اخر من كلامه يجوز ان يقاس الفرع على الاصل بعلة
ثم يقاس الفرع الثاني على الاول بعلة اخرى لا توجد في الاول او بوجه اخر من الاستدلال غير الوجه الاول وتكون الفايدة في ذلك
ان هذا الفرع الثاني يصح ان يثبت الحكم فيه بدلالة غير الدلالة التي اثبت بها الحكم في الاول فان علة الحكم دلالة ليلا يظن انه لا يجب
ان يثبت هذا الحكم في موضع اخر الا بهذه العلة ولهذا ليس يمتنع فيما قدمنا من هذه العلة ان يشار كه في علة اخرى تقتضي هذا الحكم
وقد حكي نحو هذا عن بعض الشافعية وقد حكي عن قوم من الفقهاء جواز ذلك على الاطلاق وان كان ابو طاهر الدباس يجيز ذلك
ويقول انه يجوز ان يجعل مثل هذا تقريبا على المتعلم وكان من فكر بذلك يقول اذا كان هذا الفرع قد شارك الفرع الاول كما شارك
الاصل فالقائس بالخيار ان شاء رده الى هذا وان شاء رده الى ذلك ويجريان مجرى اصلين له فكما لا عجز هناك فكذلك هاهنا والذي
قد حصله قاضي القضاة في هذا الباب هو انه اذا كان الوجه الذي لاجله يريد رد هذا الفرع الثاني الى الاول وهو الذي به
ثبت الحكم في الفرع الاول مع اصله وعلم وجود العلة في الموضعين جميعا فليس لهذه الطريقة من القياس معنى لان الذي اقتضى
اثبات هذا الحكم في الاول هو الذي يقتضيه في الاخر وهو القياس على البر ويصير بمنزلة من يقيس ساقا على ساق في وجوب القطع
مع ان النص قد تناول السراق كلهم وحمل بعض على بعض حرف بعض الاعراض بجواز التقدم عليها ثم يقيس البعض الاخر على هذا الذي
اثبت جوازه مع ان الطريقة في الكل واحدة اللهم الا ان لا يعلم وجود هذه العلة في احد الفرعين او يظن ان فيه بعض الموانع فبناه طريقة
للقياس والحمل ويجري مجرى ما يقال ان العرض في الاصل هو انهم لا يعرضون في الاحسام ثم تحمل الارادة الموجودة في محل والفنا على ذلك
في التشبيه لا انه بالاعراض اشبه منه بالاجسام فاما ان اختلفت طريقة القياس والاستدلال فيحمل الفرع الاول على الاصل لعلة
هذا الفرع فانه اصل للفرع الثاني ويكون الفرع الذي هو اصل القياس فلا بد به كلا المعنيين ليقاس عليه

اصل الفرع بهذه العلة ويقاس الفرع الاخر بعلة اخرى لا توجد في الاول فهو الموضع الذي ينبغي ان يجوز وليس من حيث ثبت الحكم
في هذا الثاني بغير ما ثبت في الاول ما يمنع من كونه متوازيا للنص الذي هو الاصل لان تحريم التفاضل في البر معلوم بالخبر
وتحريم التفاضل في الارز معلوم بضرب من القياس عليه فكذلك الحال في هذين الفرعين ويكون نظيره ان نريد النبي صلى الله عليه واله
بتحريم التفاضل في البر الا كيلا بكيل ويريد انها الطعم فيقاس الارز وغيره عليه بعلة الطعم والكيل ثم يقاس الاهليلج عليه لانه مما يوكل
وان كان على جهة التداوي وهذا الباب وان صححناه فعلى طريق التقدير يثبت لانه مثال على الحقيقة لا نزد زناه وقد
يصح ان يورد في مثال ذلك ما قاله في الكتاب على طريقة اهل العراق لان عندهم ان التقاول في شهود الزنا يمنع من صحة الشهادة لتقليل
عمر بن الخطاب انهم شهود ضعف فلا يثبت بذلك الحد لهذه العلة فاذا اراد ان يمنع من شهادة السرقة عند التطاول فقد كان يمكن
ان يعلله بذلك لاجل الشبهة المتعلقة بجعلهم شهود ضعف وقد يصح ان يقول اذا كان كل واحد من الشيئين يوجب حدا
هو من حقوق الله تعالى الخالصة وكان احدهما يبطله التقاول فكذلك الاخر لانه قد جارت مخالفة احد الامرين للاخر الا ترى ان
جلد السرقة يقف على المطالبة بالمال بخلافه اذا شهدوا بما يثبت القطع وقد يجوز ان لا يحضر المطالب فلهذا احرز الشهادة وليس كذلك
جد الزنا فقد صار مع امكان ان يجعل العلة واحدة يعلل بغير ما في احد الموضعين فكذلك فقد قال ابو الحسن وغيره في الجامع بعد
الوقوف بعرفة انه لو لم يرد ولم يبطل لم يخرج حجه من ان يكون صحيحا وعليه بدنه وان حلف الشافعي في حجه قالوا فاذا اتى
بذلك على وجه الفساد لم يجز ان يزيد حاله على حاله لو لم يبطله اصلا وهكذا على ما قالوا لما كان البدل لفاسد في النكاح لا يمنع من
عقد العقد لانه لو لم يكن البدل اصلا لم يؤثر في صحة العقد ووقوعه على وجه الفساد لا يكون باكثر من عدمه فكانه في هذه المواضع
في انه لا يؤثر في العبادة او في العقد او عدمه وان كان الذي يعرف او عدمه لا يؤثر في صحة الحج والنكاح غير الذي به يعرف وان
وقوعه على وجه الفساد لا يؤثر فهذا طريق القول في ذلك واما ما حكيناه عمن اجاز هذه الطريقة على الاطلاق واجرى
الفرع الاول مجرى الاصل فلا يصح لانه متى كانت جهة التعليل واحدة فليس بان يكون احد الفرعين اصلا للاخر اولى من ان يكون
صاحبه اصلا له فيجب ان يعتبر ما بيناه في هذا الباب

باب في ان ما يرد بخلاف قياس الاصول هل يقاس عليه ام لا

اعلم ان ما يرد من الاخبار خلاف الاصول فهو مردود واذا ورد بخلاف قياس الاصول لم يرد والفرق
بين الموضعين ان ما يعلم انه وارد بخلاف الاصول يعني به ان يستقر الشرع على بعض الاحكام اما بنص من الكتاب او السنة المقطوع
بها او بالاجماع فاذا ثبت الحكم بذلك ثم ورد خبر الواحد متضمنا لما يخالف ذلك فلا شبهة في وجوب رده لجواز ان يرد خبر
بتحليل الجواز او ما شاكل ذلك وهذا بين واما ما يرد بخلاف قياس الاصول فهو ان لا يكون الشرع مستقرا على ذلك الحكم ذلك
للقياس يقتضي ذلك ومعلوم ان الحكم اذا كان فيه قياس وخبر يخالفه فالرجوع الى الخبر هو الواجب على ما مضى في باب الاخبار
وقد بينا فيه خلاف مالك والمقصد بالباب هو ان الخبر الذي سبيله ما ذكرناه هل يجعل اصلا فيقاس عليه ام لا فان الشيخ ابا عبد الله قد حكى
عن ابي الحسن انه يقول ان ما هذا حاله لا يقاس عليه الا عند امور ثلثة احدها ان يرد الحكم معللا بقوله فانه اذا كان كذلك عن يد من جهة القياس
على دلالة مطلب فايده التعليل وهذا نحو الخبر الوارد في طهارة سؤر الهرة لان القياس كان يقتضي نجاسته سؤرها لان حالها كحال السباع فلما ورد معللا بقوله
صلى الله عليه واله انها من الطوافين عليكم والطوافات فوجب ان يقاس عليها الفارة وغيرها مما يشق التحرز منه وكذلك ما كان من سباع الطير وهذا
هو فيما يرد معللا ولم يقم دلالة على انه لم يرد به التعليل ما قال ثبت ذلك لم يصح القياس عليه والثاني ان تقوم دلالة الاجماع على انه
معلل فانه اذا كان كذلك وجب القياس عليه كما يجب مثله في الحكم المنصوص على علته لانه لا يجوز مع التعبد بالقياس ان يجمعوا على تعليله
الا والقياس عليه واجب والثالث ان يكون هناك بعض الاصول يقتضي القياس عليه وان كان فيها ما يمنع منه فلا يكون الوارد من
الخبر مخالفا للقياس جميع الاصول وانما يرد مخالفا للقياس بعض الاصول فيحمل ذلك ان يصح قياس القياس لمن الاصل جواز ذلك وان
وهذا كالخبر الوارد في ان المتبايعين اذا اختلفا والسلعة قائمة فانهما يتحالفان ويترادان فاذ ذلك وان
خلاف اكثر الاصول لانه لا يقاس على ان احد المتبايعين يقبل قوله مع اليمين دون ان تلزمه اليمين
مدعين

جميعا من حيث انهما متفقان على امساك المبيع لاجل المشتري وانما اختلفا في القدر المستحق عليه من الدين فكان قياس اكثر الاصول
يقتضي انهما متى اختلفا في مقدار الثمن ان يكون القول قول من عليه الدين وان يكون على الاخر البينة لكن لما كان كل من ملك عليه الشي
فالقول قوله مع يمينه وكان كل واحد منهما قد ملك عليه البدلين جاز ان تعتبر فيهما فلم يكن قياس جميع الاصول بخلافه فامكن عند ذلك
قياس الاجارات عليه حتى اذا اختلف المواجر والمستاجر فانهما يتحالفان ويترادان والتراد هاهنا فسخ عقد الاجارة فاذا
عدمت هذه الوجوه الثلثة لم يجز القياس على ذلك الخبر من حيث منعت الاصول منه فعلى ذلك نقول ان الخبر الوارد في ان الاكل ناسيا
في نهار رمضان لا يفطر هو وارد بخلاف قياس الاصول فلا نقيس عليه لان ما يتعلق هاهنا بفساد الصوم لا فرق فيه بين ان يكون بفعل
من جهة الله تعالى او تامر من جهته كالواكل لاجل المرض فلا يمكن ان يقال انما لم يبطل صومه لانه تعلق بفعل من جهة الله تعالى وهو ما اوجده
فيه من النسيان حتى يصح القياس عليه فيجب ان يكون واردا بخلاف قياس الاصول ولم يجعل حكم الجماع ناسيا بمنزلة حكم الاكل ناسيا
لاجل القياس ولكن لان اصلا لم يفصل بينهما فيفارق بانه معللا نحو حديث الهرة وما شاكله وهكذا نقول في حديث التوضي
بالنبيذ لانه وارد بخلاف قياس الاصول وهو وان اقتضى ظاهره التعليل فقد منع مانع من جواز القياس عليه من حيث لا توجد
هذه العلة في فرع لان قوله صلى الله عليه تمرة طيبة وماء طهور وهذا مما لا يوجد له فرع يرد الى النبيذ لان الذي يتصف بهذه
الصفة هو الخل وقد اجمعوا على ان التوضي به لا يجوز فعلم ان ما اورده مورد التعليل ونحو هذا لم يكن ذكره في الاكل ناسيا
في رمضان لان قوله فانما اطعمك الله وسقاك ليس بتعليل لما قد تقدم ولا فرع له ايضا لان تقديره ما اكلت لانك اكلت وانت ذاهب عن الصوم
فكيف يتاتى القياس عليه فلا يجب مراعاة اللفظ في باب التعليل الا ان يعلم انه قصد التعليل او كان ذلك من باب ما يتاتى وجود فرع
له على ما بيناه وعلى نحو هذا قلنا ان الخبر الوارد في المحرم الذي وقصت به راحلته لا تخمروا وجهه ولا راسه فانه يبعث يوم
القيمة ملبيا فان ذكره انه كان تعليلا لم يقتصر عليه لعدم العلم بمشاركة سائر المحرمين له في الصفة التي قد جعلت سببا للمنع من تغطيه
وجهه وراسه وهي انه يبعث يوم القيمة ملبيا فهذه جملة ما يقوله ابو الحسن ويقول ان عند عدم هذه الوجوه الثلثة
اذا امتنع من حمل القياس لم القياس يقتضي مخالفة الاصول وما هذا حاله من الاقيسة لا يصح فاما محمد بن شجاع البلخي فانه يقول
ان الخبر اذا ورد بخلاف قياس الاصول واجمعوا على محله فالقياس عليه جائز فان لم يتفقوا على محله لم يجز القياس عليه
ولم يشترط ما شرطه ابو الحسن كما ان ابا الحسن لم يشترط اتفاقهم على محل الخبر بخلاف مذهب صاحبه فاما الشافعي وكثير
من اصحابه فانهم يقيسون على ما قد ورد من الاخبار بخلاف قياس الاصول بالاطلاق وهو الذي مال اليه شيخنا في الكتاب وحكي عن بعض اصحاب
ابي حنيفة ممن تكلم في اصول الفقه انه قال المخصوص ضربان احدهما يكون مخصوصا بالذكر فهذا مما يصح القياس عليه لانه تخصيص العام
والثاني يكون مخصوصا بحكم مبتدا فهذا على وجهين احدهما ان تكون العلة فيه ايضا مخصوصة ونريد بذلك ان تكون العلة قاصرة فهذا لا
يتعدى فلا بد من حمل الغير عليه فهذه جملة المذاهب في ذلك والذي يجب ان
لا يقاس عليه والثاني ان يكون العلة غير مخصوصة بل متعدية فقد يصح القياس عليه وقد يمتنع فيمتنع هو ان لا يمكن تعليله او لا دلالة تدل على
جملته في هذا الباب انما يتقرر من الاصول في الشريعة فاذا عرفت هذه الوجوه فيجب ان تستاذن الاصول في جواز
تعليله لو اذا اخذ معللا فلا فرع له او نعوم دلالة على بطلان العلة فيه فيجب استواء الاصول في هذا الباب ومعلوم ان خبر الواحد
القياس عليه لانا قد بينا انه اذا عدم التعليل المرتبة لا وجه له واذا كان كذلك فيجب القياس عليه اذا امكن تعليله بعلة
يجوز اعتقد دلالة انه يقال في الاحكام التي تضمنت كان هناك قياس خالفه او لا يكون كذلك فيجب القياس عليه ويمنع بعض لا وجه له
تقوم على محله دلالة اما ماذا ان يجوز القياس عليه كما يجوز القياس على سائر الاصول والقول بالتمييز بين بعضها وبين بعض قياس الجماع
مع شرط التعبد بالقياس فاذا امكن ان يجعل علة ثانية لم يقع النظر بالاكل ناسيا متوعد على جهة النسيان فيجب اذا لا يمتنع
قياسا عليه فلا يمتنع النظر في واحد منهما فيكون ذلك اولى من قول من قال اذا اجد الم يفرق بين الموضعين فقد حكي عن سفين الثوري
انه فرق بينهما وفي محمد ذلك انه لما جاز قبول خبر الواحد فيما حلينا ولا الاصول لكنا نحكم فيه بخلافه فاما المانع من
محمد القياس عليه فيخرج بالقياس بعض ما تناوله لانه لا الاصول كما اخرجنا بتفسير الخبر بعضه حتى

لولا الخبر ما نعم واحوص لا انزين وايضا فان هذا الخبر اذا كان نفسه اصلا فقد حل محل سائر الاصول فلا يجوز ان يقاس على الاطلاق انه
وارد بخلافه قياس جميع الاصول واذا كان مخالفا لبعض الاصول فقد وافقوا ان ارادوا القياس عليه سائغ وانما خبرها هنا على وجه
اخر فنقول لو كان هاهنا ما يمنع من القياس عليه لم يكن الا انه مخالف لقياس الاصول اجمع وهذا لا يمنع لان في الاصول ما قد وافق
ذلك الا ترى انه نفس هذا الخبر هو اصل كما ان ما عداه اصل فيجب اذا تعبدنا بالقياس على الاصول اجمع ان تستوي الحال فيها واحد
ما يدل على ذلك ان الخبر اذا ورد مخالفا لما لو خلينا والعقل لكنا لا نحكم بمقتضاه فالقياس عليه صحيح فهكذا اذا ورد مخالفا
لقياس الاصول فيجب ان يكون هاهنا حكمه لان قضية العقل اقوى واكثر حالا من قياس الاصول ادنى من خبر الواحد فاذا صح ذلك
وقد عرفنا ان الخبر الوارد بخلاف العموم يصح القياس عليه فكذلك حينما يرد مخالفا لقياس الاصول ومعنى المخالفة ان يرد الخبر
مخصصا للعام لانه لا خلاف ان القياس عليه جائز فكذلك لا يجب ونسلمنا بين هذا ان العموم لولا هذا الخبر للزم اراد بالنفي بتناوله التحريم
لو لا التعليل في كل ما يتناوله كما انه لولا هذا الخبر لكان قياس الاصول يقتضي مثل ذلك فاذا جاز القياس في احد الموضعين من جهة حيث صار
هذا الخبر اصلا فكذلك في الاخر فان قيل انا العموم مبني على اللفظ فيصلح ان تراد به جميع ما يتناوله ويصلح ان يراد به البعض فيصير
خبر الواحد كاشفا عن المراد به لاجل احتماله وقياس الاصول خلاف ذلك فلبعده عن الاحتمال يجري مجرى النص على كل واحد
ما يدل على حمله قيل فهذا يوجب ما قاله مالك من ان قياس الاصول مقدم على خبر الواحد الوارد بخلافه وذلك باطل عندنا
بصنيع حمر في الجنين على ما مضى في بابه هذا ولو كان ما اوردوه صحيحا لكان كما منع من القياس على الخبر الذي هذا وصفه اذا
كان مطلقا يمنع ان يقاس عليه وان ورد معللا او دل الاجماع على تعليله او كان قياس اكثر الاصول خلافه اذا كان الاصول خلافه تابعه
ما يوافقه لبنه الطريقة التي ذكرها في العموم وكونه محتملا للجميع وللبعض حتى يكشف الخبر عنه وكون قياس الاصول خلافه
في الكل على سوا فاذا كنا نعلم ان مكان التعليل جعل القياس عليه وكذلك فيما امكن استنباط علة منه يجب ان يصح ذلك مع قولنا بالاستحسان
وهلا حيث اذا عدلت عن القياس الى هذا الخبر ان تجعله اصلا فتقيس عليه لانه يقول القياس الذي لاجله اقول بالاستحسان وجها
واحدا او هو العدول عن القياس الى الخبر فاني اذا عدلت عن القياس لاجل الاجماع وغيره من ادلة الشرع كما اعدل لاجل الخبر وكما يدل على
الاستحسان عندي في ترك القياس الى ما هو اقوى منه فيجب ان يكون المعتمد في ذلك ما قدمناه من الوجوه
فاما ابو الحسن فانه يقول بانا لو قسنا على هذا الخبر مع ان قياس الاصول خلافه لكنا مستعملين للقياس على وجه لا يصح وهو ان يكون قياس
الاصول ما نعامنه ويجري المنع الذي معناه يجري ان يكون خلاف الاصول فكما يمنع القياس والحال هذه فكذلك فيما ذكرناه ولا يلزم على
ذلك ان لا نقيس مع ورود التعليل في الخبر او قيام دلالة على ذلك لان تعليل الرسول عليه السلام دليل على محمد القياس وهكذا عند الاجماع على
تعليله ويصير هذا الوجه اقوى من قياس الاصول وهكذا اذا كان خلاف قياس الاصول من وجه دون وجه حتى يكون في الاصول ما يتوع
القياس لانه والجار هذه يتقابل المانع والممنوع ويبقى لنا الاصل وهو جواز القياس على ما ورد به التعبد ويفارق عنده ايضا
ما يرد مخصصا للعام لانه يرد مقارنا للعموم فيصير بنفسه اصلا كما يكون العام اصلا ولا يكون احدهما طاريا على الاخر وليس كذلك
في مسلتنا فان الاصول تكون مقررة ثم يطرا عليها هذا الخبر مما يخالف حكمها وهذا يوجب ان لا يجعل اصلا والجواب ان هذا
مبني على ان استعمال القياس على هذا الخبر يقتضي استعماله مع منع قياس الاصول اجمع منه وليس هذا بمسلم لان ما يتضمنه
هذا الخبر هو اصل بنفسه فصار من جملة الاصول وان كان اخص منها فالقياس على ما يتضمنه من الحكم لا يقتضي استعمال القياس
مع منع قياس الاصول كلها منه ولا يجوز ان يجري قياس الاصول لان الذي يمنع منه نفس الاصول فالقياس يتعدى القيام
الدلالة على ان مثل ذلك الحكم لا يثبت الا بما هو ثابت في القطع دون غالب الظن كوجوب صوم شهر اخر سوى شهر رمضان
قياسا عليه فيكون هذا القياس فاسدا لمنع الاصول منه وفي هذه الجملة كان ما ترد من الخبر خلاف الاصول غير مقبول وما
يرد خلاف قياسها مقبول لا فاسد فيها وما يستدل به
الخبر خلاف قياس الاصول وليس كذلك ما لعدم اصل يرد اليه وليس هكذا فيما لم يرد من

علم ما قاله او يقال ان الاصول الثابتة يصح في القياس عليها لانا لا نخالف حكمها الا انا لو خلينا والاصول لم يجز ما علينا لم نعرف ان القهقهة
تنقض الوضوء لا احداث فيجعلها واذا ورد الخبر في امر معين بخلاف ما تقتضيه الاصول ان يكون مقصوراً عليه ويصير مستثنى من بعض
ما دخل تحت الاصول ومبقياً للباقي على حاله فلو قسنا عليه لكنا قد اخرجنا باخراج بعض آخر مما دخل تحت قياس الاصول من ذلك
وهذا يخرج قياس الاصول عن حكمه ويخرج هذا الخبر من ان يكون خصه ما ذكرناه وايضاً فانا لو سلمنا انه انما صار خصه ما ذكرناه
وكنا قد عرفنا ان الحكم ما تعلق فيه الاسم ولكن لمعنى في المسمى وامكن الوقوف عليه ونصيره ما يثبت به من الاحكام بهذا القياس في
حكم المستثنى من العام فيجيئان لا نفرق في الحال بين ما يرد من ذلك معللاً وبين ما نقف على علته على العلة بطريقة الاستنباط لان
احدهما كالآخر في ان العلة صحيحة ولا فرق بين ان يكون النص معلوماً وعلته مستنبطة بطريقة الامارات وبين ان تكون
العلة منصوصاً عليها بالاحكام لانها سواء في الظن فلا يثبت ترجيح من هذه الجهة ويجب طلب الترجيح من جهة اخرى
وهذه جملة تغني القول في هذا الباب

باب فيما يجوز ان يطلب بالقياس من احكام الحوادث وما لا يجوز

لا شبهة في ان العادات التي هي الاصول نحو الزكوة والصلوة والحج وغيرها مما لا يجوز اثباته بالقياس فلهذا لم يجز اثبات
ما لا يجوز اثباته قياساً وكذلك نفي كل فعل من العادات [illegible] صوم شهر آخر سوى رمضان وذلك مما لا خلاف فيه فدعوى الاجماع ممكنة فيه وان
اصله في الشرع بطريقة القياس نحو صلوة سادسة [illegible] وذلك لما جعل الوحدة المنع من ذلك ان من حكم القياس ان
كان العلم بانه لا صلوة سادسة ولا صوم سوى رمضان مما قد خالط الدين ضرورة ويعلم ايضاً ان هذا القياس لا بد له من اصل فلو جاز اثبات بعض
[illegible] الاصول فلو اثبتنا بالقياس بعض الاصول لزم ذلك في جميع قياسه [illegible] الاجماع والا فلنا ان نقول ان ما ذكرتموه اولاً دعوى لا ما
يكون فرعاً [illegible] اثبات اصل هذا القياس بقياس آخر ولكن المعول هو على الاجماع
الاصول بالقياس لجاز اثبات اصل هذا القياس بقياس آخر [illegible] يجب ان يعرف بعضها مما يبنى عليه هذه ل
اذا اجزنا اثبات الاصول بالقياس لم نسلم ان من حكم القياس ان يعرف جميع الاصول بل نقول يجب ان يعرف بعضها
القياس وكذلك نقول في الوجه الثاني ان القياس لا بد من ان يعرض اصل هذا القياس لا بقياس آخر بل بنص وما شاكله ثم يثبت ما عداه من
الاصول بفرع من القياس فاما اذا لم يكن من باب الاصول التي حصل الاجماع على انه لا يجوز اثباته قياساً او كان مما طريقه العلم وكان القياس
مقتضياً لغالب الظن او كان مما لا يصح استعمال القياس من دون تقدم العلم به نحو اثبات الاجماع حجة بالقياس او اثبات اصل
هذا القياس بعينه فهذه الوجوه هي المنع فقد اختلفوا فيه فمن العلماء من يقول يصح بالقياس اثبات كل حكم من الاحكام
مع استعمال القياس فيه بشروطه ولم يمنع منه مانع ولم يفرقوا بين بعض ذلك وبعض وهذا هو الظاهر من مذهب الشافعي
واصحابه وقالوا لولا ان في بعض المواضع قد حصل مانع من اثبات الحكم فيه قياساً ولا سوغنا الحكم به في كل المواضع
[illegible] المانع لا وقوع التخصيص فيما يثبت بالقياس نحو اثبات الحدود الا ان القياس فاما اذا اثبت الحد
وربما امتنع من نقل القياس فيه فيكون المانع [illegible] في اثبات الحد على من وطئ بهيمة قياساً على الزنا وان كان فيهم من اثبته من جهة
في بعض الافعال امكن القياس عليه كما فعلوه في اثبات الحد على من وطئ بهيمة [illegible] وما اقتضى صحته لم يبطل
عندنا وذلك لان القياس هو دليل من ادلة الشرع وما اقتضى صحته لم يبطل في
الاسم به انتفاء هذا الحكم وهو الصحيح اثباتها بالقياس الا في موضع منع منه مانع من الاجماع او ما شاكله حل محل العموم الذي
استعمل في الاحكام دون بعض فيجب ان يصح ولا يدفع ذلك ما ذكره ابو علي وغيره من شيوخنا
يجب ان يتناول كلها بعضها خاصة وخرج منه بعضه لمكان الدلالة المخصصة وكان القياس لا يقتضيه بل يفضي الى غالب
انه لما تعبدنا بالقياس ولم يقع التعبد فيه بالعلم لانا لا نأمن اذا كان طريق المسائل القطع ان يصح اثباته بالقياس ام لا باز
الظن ان استعمال القياس لا يجوز وكما لا يأبى ذلك فلسنا نأبى في كثير من اعيان المسائل التي يختلفون فيها مع امكان طريقة القياس فمنها قولهم
مدعو مدعى انه لا حق بعض ما منع اثباته بالقياس انه ان كان كذلك لم يجز اثباته بالقياس مع اثبات حد في المختلس والمنتهب لا يصح قياساً
ان الحدود لا يصح اثباتها قياساً وهكذا حكي عن ابي علي ايضا وعلى هذا ما لو جوزوا اثبات الحدود والكفارات ان
على السارق خلافاً لما قال بعضهم وهكذا مذهبهم في الكفارات والابدال والاجزاء وذلك قولهم انه من شان الحدود والكفارات ان
يكون التشبيه في سقوطها ما دام [illegible] الكفارات في باب ما يجري مجرى الحدود في كونها عقوبات بان يكون سبباً محظوراً
نحو كفارة الظهار وغيره فيفارق الكفارة من قتل الخطأ فانهم ما داموا كذلك

وكان القياس طريقه الظن وكذلك [illegible] الواحد ولا بد من شبهة لاجل الظن فيجب ان لا يصح اثبات الحد بواحد منهما
وقد حكي عن ابي يوسف جواز اثباته باخبار الآحاد وانه اذا كان اثباته بالشهادة جائزاً مع انها تدرأ بالشبهات وكان
الغلط جائزاً على الشاهد فكذلك في خبر الواحد وهذا يدل من كلامه على تجويز اثباته قياساً ردّاً لما يشير قولهم في
ان القياس لا يثبت الحدود بوجوه سنذكرها من بعد ان شاء الله ومن جملة ما منعوا من اثباته قياساً هو الصلوة
بالايماء الحاجب عند المرض الشديد فقالوا الايماء فرض مبتدأ وكذلك قالوا اثبات الزكوة في الفصلان والعجاجيل لا يجوز قياساً
ولا ان يثبت الوسق نصاباً بما يتعلق به الزكوة دون ما نقص عنه لان في ذلك اثبات لبدا النصاب قياساً وجوزوا ذلك مجراه في الزكوة في صنف
غير المنصوص عليه ويذكرون ذلك ومن الزائد على المائتي درهم انهم لا يوجبون فيه الزكوة ما لم يبلغ اربعين درهماً فيقولون انه
يجوز اثباته بالقياس وبخبر الواحد لانه ليس باثبات نصاب وكذلك منعوا من اثبات المقادير والمواقيت قياساً وقالوا فيما
اجمعوا عليه كالتخفيف والتساهل نحو الاستصناعات ودخول الحمام انها كلها لا يصح فيها القياس عليه ويقولون ان ابا حنيفة
اجمعوا عليه طلباً للتخفيف فاما الذي في ذلك اثبات عبادة مبتداه ثم قالوا ان القياس في خبر الواحد
لم يثبت بل لا على حد المحصر من الصوم كما اثبته غيره وهذه جملة ما كانوا يقولونه واعلم ان المسائل التي
يصح استعمالها في صفة العادة كما نقول في اثبات وجوب الوتر لان اصله ثابت فقولهم في الحدود انها لما كانت تدرأ بالشبهات
اورد دونها فيلا ما لا يجوز اثباته بالقياس ومثلها ما هو خلافه بما لا يمنع منه فيجب ان لا يثبت الا بقطع ينحصر دون غيره وذلك لانا نقول
لم يصح ان يثبت قياس لا يستقيم وكذلك قولهم انها في الاصل تدرأ بالشبهة بسببه والظن الذي ذكره
انما تدرأ الحد ما بالشبهة في واحد معين قد توجهت عليه اقامة الحد لا انها في الاصل تدرأ بالشبهات
بدلالة طريق الحكم لا يفسدوا لجهة الحكم بكل حال يكون معلوماً ولا لحجة ما قلناه لما جاز توجه الحد على واحد من الناس بالشهادة
لا تضابطها غالب الظن ولكن الحكم معلوم وانما هو حد السارق في الفعل الذي ليس شرطه لانه قد حصل الاجماع على ان ذلك من باب ما
بخرى مجرى الاصل نحو صلوة سادسة وغيرها ويفارق ذلك اثبات الحدود في واطئ البهيمة لان هذا هو كلام في عقد الذي الذي يتعلق
به الحد فلا يمتنع ان يعرف بالقياس انه ذنب يتبعه الحكم ويكون ذلك اثباتاً لا اسم شرعي بالقياس وربما استعمل القياس في ان عقد الزنا
الذي هو سبب الحد قد تكاملت فيه وما منعنا منه فهو في نقل حد من فعل الى فعل آخر لا يخالفه فيجب اذا صحت هذه الجملة ان ينظر
فيما كان فيه اجماع مانع تعذرت طريقة القياس وما ليس كذلك فالقياس وغيره من الادلة سواء وبين ذلك انهم حين اجمعوا
على ان القاذف بغير الزنا لا يوجب الحد لم يجز القاذف بالكفر مجراه في باب الحد فما لم يجمعوا عليه فيجب صحة اثباته بالقياس عند
ولو كان هذا شائعاً لم تذهب عنه الصحابة كما ان غيره من احكام الشرع لما صح اثباته بالقياس لم يذهبوا عنه فقيل له قد استعملوا
في حد السكران طريقة من القياس ولهذا قالوا اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري وكذلك في الواطئ الذي
لا ليس بزاني حيث قال بعضهم انه يقتل او يرمى من اعلى المواضع فان قيل ان الحد كان ثابتاً واما استعملوا طريقة القياس
في صفته قيل له انهم استووا احد القاذف في السكران ان فقالوا انه يجلد ثمانين وهذا هو اثبات حد في بعض الافعال الذي
فعل آخر فان قيل اذا كانت الحدود ومقاديرها معلومة لا يصح ان يزاد عليها فلا يجب اثباتها بالقياس كما لا يجوز مثل ذلك في
مقادير الصلوات والزكوات قيل له هذا منكم استعمال القياس في نفي الحدود فانه لم يصح اثباتها بالقياس لم يصح
نفيها بالقياس ايضاً واما الكفارة فقد اثبتوها بالاكل في نهار رمضان قياساً على الجماع وقولهم انه اسند لا الى التبر
بقياس لا يصح بل هو في صورة القياس ولانه على كل حال لا يخرج عن ان يكون طريقه غالب الظن وليس يصح قولهم
انه اثبات لموضع في رمضان لم يرد الا بعد الجماع من الكفارة بالاسناد لا الى القياس فكانه عرف انه انما تعلقت الكفارة في باب الجماع بهتك
عين الصوم فكانه لولا هذه الدلالة من الوجه مخصوص مع ان فعل الشبه ثم وجد في هذا المعنى في الاكل فعلقت به الكفارة وذلك لانه اذا
احتراز بعبارة لا ان الكفارة تثبت فلا معنى لقولهم انه اثبات موضعها وليس لا
ما كان ثبت الكفارة انه انما تثبت كفارة قد اختلفوا في اثباتها بالطريق

التي اوردها فلا وجه لما قاله يجب ان يصح اثبات الكفارة في قتل العمد قياسا على الخطا وان يصح اثبات الكفارة في
قتل الصيد خطا قياسا على العمد واما اثبات صلوة بايماء الحاجب فلا منع منه وانما الممتنع ان يبتدا باثبات
صلوة وعلى قول من يثبتها يجعل هذه الصلوة هي التي كانت واجبة وانما تثبت صفتها وكيف فعلها على هذا الطريق فنقول
اذا ثبت ان تعذر القيام على حده لا يسقط فرض الصلوة وكذلك كل واحد من هذه الالات كان فقد صار يلزم المكلف
الصلوة على الحد الذي يمكنه وان لا يسقط بالعجز عن هذه الجملة اذا امكن اقامة غيرها مقامها كما لم يسقط بالعجز عن
كل واحد من هذه الافعال وانما كان يتعذر اثبات هذه الصلوة لو لم يكن لها اصل كما قال ابو الحسن في ابتداء النصاب • فاما
اذا عرف النصب جاز له ان يستدل على نصاب يبنى على غيره وان لم يجز ان يستدل على نصاب لا طريق يلحقه بما تقدم
فكذلك يقال في الصلوة • وقد دخل تحت الكلام على ما اثبته من النصاب بعد ما بينا فاذا قال اني اثبت كيفية النصب
قيل له مثله في هذه المسايل • وربما قال اني احمل القياس في اسقاط ما يوجبه غيري من الزكوة فيما يقصر عن الاربعين
وهذا ايضا احتراز بعبارة لانه لا معنى لكون الثمانين نصابا الا انه اذا بلغه تعلقت به الزكوة واذا انقص عنه لم
يكن كذلك وهكذا صنعوا في الاربعين وهلا جاز له ذلك ان يجري مثله في الفصلان او في الاوشاق والحال في
اثبات بدل الهدي في المحصر كالحال فيما تقدم لانه اذا لم يجده ينتقل الى الموضع الصوم قياسا على المتمتع او على من
خاف الحج فلا وجه للمنع من ذلك واما ما علقت به الامة طلبا للتخفيف والتسهيل فانما امتنع القياس عليه للاجماع من
العلماء على انه لا مجال للقياس في غيره عليه ولانهم ما حققوا في ذلك علة توجد في غيره فيمكن القياس عليه وليس يجب
اذا تعذر القياس في موضع ان يتعذر في كل موضع وعلى هذا قلنا ان عدم الامارة الدالة على اثبات هذه العبادات والحدود
ابتداء يمنع من استعمال القياس فيها وكذلك الحال في اثبات صلوة سادسة وصوم شهر ثان الى ما شاكله من اثبات
المواقيت ابتداء وشروط الصلوة وما اشبهها • وهذا لا يقتضي المنع من الحاق شيء منها بما هو من جنسها • فاما وجوب
الوتر وقد قبلوا خبر الواحد في صفته وهو الوجوب وقد منعوا من تسميته فرضا ومكتوبا ثم رجعوا في الوجوب الى ما
روي من قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله قد زادكم صلوة وهي الوتر فصلوها • وقد قال ابو علي انه لا فرق بين اثبات صلوة
مبتداة وبين اثبات الوجوب فيها فلو ان الله اراد بعضهم ان يثبت صلوة الضحى واجبة لجرى مجرى من يبتدي باثبات صلوة ومثل
هذا لا يرجع فيه الى خبر الواحد بل يجب ان يكون مما طريقه القطع كما يجب مثله فيما يكون من باب الكفر الذي تتعلق به احكام
مخصوصة وادعى ابو علي اجماعا سابقا على انه لا وجوب في غير هذه الصلوات الخمس فان من خالف فقد ترك ذلك الاجماع
فاما السؤال الذي اورده رحمه الله في الكتاب من قوله ان القياس الذي يتضمن اثبات شيء من هذه الوجوه فهو قياس غير
صحيح لخبر الواحد الخاص على ما قاله ففيه خروج عن المسئلة لان من يثبت بالقياس بعض ذلك انما يثبته بعد صحة القياس واستعماله
بالشروط فاما مع اختلال بعض شروط الصحة فيه فاثبات الاحكام به على اي وجه كانت لا يجوز • فهذه طريقة الفوائد في هذا
الباب

باب في ان الحكم يجوز ان يثبت بالقياس وان لم ينص عليه من جهة الجملة

ذهب ابو هاشم الى ان القياس انما يتوصل به الى الاحكام التي قد تناولها النص على الجملة فيستخرج به التفصيل ويثبت به
مواضع ذلك الحكم وذكره في البغداديات وقال لو لم يكن قد ورد في كتاب الله جل وعز ما يدل على ان للاخ ميراثا لما جاز ان
يكون تابعا للجد ولاجل ذلك لم يقع الارث بغيرهم ممن ورد النص من الكتاب او غيره بكونه وارثا ولا
يقع الخلاف بين القايسين في كونه وارثا وانما الخلاف في كيفية الارث فيه • والذي نصره الشيخ ابو عبد الله وهو قول عامة الفقهاء انه لا
وان دل على الجملة ثم اختلفوا في التفصيل لا على الجملة ولا التفصيل بعد ان لم يصح علة الحكم الا على اصول
يجوز ان يثبت بالقياس فرع من الفروع لا ذكر له من جهة النص لا على الجملة ولا على التفصيل بعد ان يكون النص قد
نص على الاصل الثابت بالنصوص وعلى هذا اجازوا اثبات الزكوة في غير الاجناس التي قد نص عليها من دون ان يكون
تناول الزكوة في ذلك لا على الجملة ولا على التفصيل الا على ما نقوله من انتزاع علة

تحمل الفروع بنا على هذه الاصول وهذا هو الصحيح • والدلالة على ذلك ان القياس اذا ثبت كونه دليلا من ادلة الشرع فيجب اذا صح
شروطه ان لا يتوقف في اثبات الاحكام به على الشرط الذي قاله بل سواء كان من باب ما تناوله على الجملة او لم يتناوله فيجب
ان لا يفترق الحال فيه • ويبين ذلك ان في الموضع الذي قد جاز استعماله انما جاز للوجه الذي بيناه فيجب مثله فيما اختلفنا فيه
وبعد فان الحكم الذي يثبت بالاجماع يجوز ان يصار اليه وان لم يتناوله النص لا على الجملة ولا على التفصيل وكذلك فيما ثبت بالقياس
يجب ان يصار اليه وان لم يتناوله النص لا على الجملة لان كل واحد من الامرين اعني القياس والاجماع جميعا دليلان من ادلة الشرع
وبعد فان الصحابة سلكت طريقة القياس والاجتهاد فيما لم يتناوله النص اصلا على ما عرفنا من حالهم انهم اختلفوا في قول الرجل
لامرأته انت علي حرام على اقاويل معروفة ولم يتضمن نص الكتاب ولا غيره ذلك الحكم • فان قيل ان قوله عز وجل لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم يتناوله على الجملة • قيل له ليس في ذلك اكثر من النهي والمنع عن تحريم ما احل الله فاما انه
اذا وقع هذا التحريم فما حاله فلا يتناوله النص بوجه من الوجوه وايضا فان خبر معاذ يبطل ما قاله لانه قال اجتهد رأيي عند
عدم الكتاب والسنة من دون اشتراط كون النص متناولا لما يطلبه بالاجتهاد على الجملة فاطلاقه هذا القول يدل على ما قلناه وقد
دخل تحت هذه الجملة ما يتصوره ابو هاشم في قوله ان الصحابة لم يستعمل القياس الا فيما هذا حاله لانا قد بينا خلافه في
قول الرجل لامرأته انت علي حرام فبطل ما قاله

باب في جملة ما تثبت به الاحكام الشرعية من وجوه الادلة

المقصد بهذا الباب حصر ادلة الشرع وكيفية مراتبها وما يلزم تقديمه منها وما ... وقوله في الكتاب وما شاكلها
الكل عن ان يكون نصوصا من الكتاب والسنة على اختلاف احوالها • وانها ... احتيج فيها الى واسطة
يبنى على غيره وليس يخرج من الرسول صلى الله عليه واله وسلم او من الامة لانها كالنصوص في كونها ادلة وان احتيج فيها الى واسطة
الغرض به الافعال الواقعة من الرسول على اختلاف وجوهه وان جاز ان يعد في النصوص من حيث يقتضي اثبات ذلك الحكم بواسطة النص
ومن جملة ادلة الشرع الاجماع على اختلاف وجوهه • وللنص مراتب في الدلالة فمنها ما يدل على الحكم بنفسه وصريحه وظاهره وان كان انما يدل
ومثل القياس • ومثل الاجتهاد • وقد يدل بفحواه وقد يدل بمفهومه وقد يدل بتعليله وان كان ذلك يبنى على ما تقدم العلم بالقياس
بعد مقدمات لا بد منها وقد يدل بفحواه وقد يدل بمفهومه ولا استدلال فيما يتناوله لفظا وما يدخل في وجوه ودلالة الخطاب وهو ما يعد في دليل الخطاب
فهو بذلك الباب اشبه وانما يعني عن القياس والاستدلال فيما يتناوله لفظا وهذه الجملة مذكورة في باب البيان والمجمل • واما ما يتعلق
على قول الشافعية وعندنا اذا كان لا يفيد لو لم يحمل على انه ما عداه بخلافه وهو ما له اصل معين يرد اليه وهما
بالافعال والاجماع فقد مضى في ابوابها والقياس فهو ما له اصل معين يرد اليه • والاجتهاد ما له دلالة ما لم
في الدلالة على الاحكام كغيرهما والفرق بين النصوص وما يجري مجراها وبين القياس والاجتهاد ان القياس لا يصير دلالة ما لم
يغلب على ظن المجتهد ان الحكم تعلق فيه بكذي وكذي من الاوصاف والعلل والنصوص المقتضية للقطع بخلاف ذلك وكذلك هو
فيما لا يعرف من ضرورة الدين واحتيج الى الاستدلال فلا يخرج عن الوجوه التي ذكرناها • وقد اوردنا من بعد ابوابا اخر في كيفية
الاستدلال وقد يدل الحال في رجوع الى المخاطب الحكيم وبين ايضا وجوه الاستدلال

باب في ذكر النصوص

اعلم انه قد مضى في بيان ... فان النص قد يدل مع غيره • واما ان تدل بانضمام غيرها اليها
دلالة هذه الوجوه على الاحكام • فان النص لا تخرج عن وجهين فاما ان تدل بنفسها واما ان تدل بانضمام غيرها لانه لا يدل على المنع
بطريقة الاجتهاد والقياس على ما نفصله ان شاء الله • ودلالتها لا تخرج عن وجهين فاما ان تدل بنفسها ولا تفتقر الى ما انضم اليها
البيان اقسام النصوص وكيفية دلالتها وجملة ... ومن دلالته بفحواه نحو قوله عز وجل ولا تقل لهما اف ... الى الدنيا معروفا
فما يدل بنفسه قد مضى ذكره هناك من دلالة النص بصريحه ومن دلالته بفحواه حيث قال لهما ... ان هذه الاية دلالة على ما قلناه وكذلك
من اداهما وشتمهما وضربهما بخلاف ما يحكى عن داود وكثير من اصحابه ... واذا عرضنا ان هذه الاية ... من وجوه الاذى
او بالاجماع فهذا خطا منه لانه ليس يمكن ان يكون كلي الا بين دليلا على ذلك • وانا عرفنا بالعقل ان ما ليس بمستحق من وجوه الاذى
الجواب فيما اورده من الاجماع وهكذا لو قال منع قائل ان كان هذا معلوما قبل الاية او عرفنا بالعقل • وقوله ولا
فهو خلف لمن شاء من ذلك لا يمتنع ما اوردناه • ونحو هذه الطريقة تسلكه في قوله جل وعز فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره كله في كل هذه المواضع
يظلمون فتيلا وقوله ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الى ما شاكله في كل هذه المواضع
ذكر القليل المنع من ذكر الكثير كما لو قال لا اعطيه حبة او لا ابر لك

على حد وغير ممتنع أن يفيدنا هذه الآية زيادة فائدة في الأبوين فأما إذا ألزمه الله عنهما بوجوه النفقة وغيرها وأن لا
يفعلهما مع الضجر وليس تسمية هذه الجملة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فيمكن فيجب أن يكون في
ذلك دلالة على إباحة ما زاد عليه فإذا لم تقولوا ههنا بهذه القضية فكذلك في قوله تعالى ولا تقل لهما أف وذلك لأنه لم
يثبت من طريقة اللغة أنه يعرف في وجود هذا الكلام زيادة على المذكور كما إذا قال أحدنا لغيره خذ من دراهمي درهما ودرهمين
وثلاثة وأربعة فإنه لا يفهم من قوله هذا إباحة أخذ جميع ماله • وقد بينا خلافه فيما جعله مفهوما من اللفظ بفحوى الأولى أن
أحدنا إذا قال لغيره لا تقطب في وجه هذا الضيف فقد إنما يدلك على منعه عن الضرب وما أشبهه • وبعد فغايته ما في هذا أن
أن يكون بمنزلة ما قاله تعالى من قوله ولا تقل لهما أف فلولا قيام الدلالة على ما أن يديه ما زاد على العدد لكان الظاهر يقتضي
حاوزه ؛ وقد تقدم القول في الوجوه التي ادعى حصولها بفحوى الخطاب وكان عندنا معدودا فيما يعرف بدلالة • وأما الضرب
الثاني فهو ما يدرك بانضمام غيره إليه بأن يكون النص دالا على طرف الجملة وينكشف دلالته بغيره مما ينضاف إليه وليس
يمتنع أن يتكامل العلم بالحكم بانضمام شيء إلى غيره كما نقوله في العلم بقبح هذا الفعل بعينه لأنه يقف على العلم بقبح الظلم والعلم بأن
هذا ظلم وكذلك ما شاكله • ثم ليس يخرج ذلك عن أمرين فأما أن يكون الذي ينضاف إلى النص نصا آخر وضربا من ضروب الاستدلال
بثبوت النص فمثال ما ينضم النص إلى النص هو قوله جل وعز ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث لأنه إنما يدل على حدوث القرآن بعد
أن ينضاف إليه قوله جل وعز وهذا ذكر مبارك أنزلناه أو قوله إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ليثبت أن الذكر المذكور في الآية
الأولى يدخل فيه القرآن ثم يعرف حدوثه • ونحو ما روي من الاستدلال على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وهو مروي في جملة فضائل
علي بن أبي طالب صلوات الله عليه أيضا وذلك لأنه يستدل عليه بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع أنه قال في آية أخرى
وفصاله في عامين • وقال في موضع آخر والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة فثبت
بمجموع ذلك أن أقل مدة الحمل ستة أشهر • ونحو هذا ما روي عن ابن مسعود وقد سئل عن ليلة القدر في أي شهر هي فقال
في رمضان واستدل بقوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان مع قوله إنا أنزلناه في ليلة القدر
فهذه طريقة القول في ضم نص إلى نص لتكامل به الفائدة • فأما إذا ضم إليه ما ليس بنص فقد يكون إجماعا وقد يكون غيره فإذا دل
النص على الحكم من الأحكام وأجمعوا على أن حال غيره كحاله لم يجز الفرق بينهما ويكون النص دالا على الآخر بمقارنة الإجماع
له وهذا نحو النص الوارد في الأكل ناسيا أنه لا يفطر ثم أجمعوا على أن الجماع ناسيا كالأكل ناسيا في أنه إذا وقع لا يفطر • ونحو النص
الوارد في أن الفأرة إذا وقعت في الزيت نجسته ثم أجمعوا على أن غير الزيت من المائعات المأكولة كالزيت فيعرف الحكم في غير
الزيت بمقارنة الإجماع للنص • وهكذا إذا ثبت في الحالة أنه وارث من لا وارث له فلا أحد قال بذلك إلا وأجرى الخالة مجرى الخال وكل
واحد منهما في الحكم بالرد • وهكذا الطريقة أجرى أبو بكر حال أهل الردة لأنه قال لا أفرق بين ما جمع الله تعالى فأوجب القتل على كل
هذه الطريقة • ولهذه المسألة نظير في الأصول فإن قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون قد دل على
أن الملائكة أفضل من المسيح ثم لا أحد فرق بين المسيح وبين غيره من أنبياء الله صلوات الله عليهم فيدل النص على ذلك بمقارنة الإجماع
له • وأما ما اليس بإجماع فالوجوه فيه مختلفة فربما كانت طريقه طريق العقل نحو إيجاب الله تعالى عبادة وقد عرفنا أنها لا تتم إلا
بغيرها فنعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه كنحو إيجاب الوضوء وليس يتم إلا بالاستقاء ونحو الأمر بالإيلام وليس يتم
إلا بالضرب • وهكذا في نظائرها من الأسباب والمسببات ومن هذا الباب إيجاب من أوجب ستر الركبة بقوله لا يتم ستر الفخذ
إلا باستتارها • وقال في غسل المرفقين أن غسل اليدين لا يصح إلا بإدخالهما فيه • ويشبه هذه الطريقة وإن كان قد
أخر ذكره في الكتاب هو استدلال ابن عباس على وجوب العمرة لأنه استدل بقوله جل وعز وأتموا الحج والعمرة لله ولأنها في
الاستدلال إلا بالدخول فيها يجب كوجوبه وقد ينضم إلى النص طريقه في الاستدلال بأن يكون قد علق الحكم في النص
لما قد عرف أنه لا يصح تعليقه به فيطلب سواه وهذه طريقتنا في الآيات المتشابهة

وقد ذكر في الكتاب له مثالين أحدهما على الحقيقة والآخر على طريق الشيخ أبي عبد الله • والثاني على المذاهب كلها فالأول
هو كقوله جل وعز حرمت عليكم أمهاتكم لأن التحريم قد علق بالعين والمراد به غيرها فيصير مجملا ولكن عرفنا أنه قد
صار بالعرف يفيد الاستمتاع بهن فلا احتاج مع هذا الظاهر إلى غيره • والثاني هو كقوله جل وعز لا تقتلوا الصيد
وأنتم حرم لأن الصيد هو فعل الصائد والقتل فيه لا يتأتى فيراد به المصيد ويفارق قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لأن التحريم
يتناول أفعالنا على الحقيقة والصيد هو فعلنا • وقد يرد النص مجملا من الأحكام ويتفق العلماء على أنه لا بد في تلك العبادة
من أمر من الأمور ثم يختلفون في ذلك الأمر على وجوه فمنهم من جعله شيئا ومنهم من جعله سواه فإذا صح أحدهما بطل الآخر
وهذا كقوله عز وجل فمن فرض فيهن الحج لأنه يبين الإحرام الذي به يصير حاجا • ثم قد اختلفوا فمنهم من عقده بالنية
ومنهم من أثبته بالقول أو ما يجري مجراه ولم يقل أحد بالجمع بينهما فإذا صح أحدهما بطل الآخر لأنه إذا بطل أحدهما صح الآخر
وهكذا فقد ثبت في الصوم أنه لا بد من شرط به يصير صائما في رمضان فقال بعضهم يكفي الإسلام مع كون الوقت مستحقا في
الصوم لأنه لا بد من النية ثم اختلفوا فمنهم من قال تكفيه نية الصوم من دون
تعيين ومنهم من عين • فإذا ثبت بطلان بعضها صح الباقي ونظائر ذلك تكثر في الأحكام • ثم قال رحمه الله فأما ما
يخرج به منها وطريقه فيما عداها من العادات نحو الحج وما شاكله فإنهم يختلفون في شروطه وأركانه • ولا يتم ذلك إلا مع النظر
في النص عن جهة التعليل فقد مضى في باب القياس وقد بينا هناك وجوه التعليل على اختلاف أحواله
ببيان النص عن جهة التعليل • ثم ذكر مما يلحق بهذا الباب من وجوه الاستدلال ما حكي عن محمد بن كعب القرظي وهو من التابعين من
بالقياس ولا وجه لإعادة ذلك • ثم ذكر مما يلحق بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
استدلاله على أن من أصبح جنبا في رمضان فصومه صحيح بقوله إلى آخر جزء من الليل ولا تكون هذه الحال حال الغسل بل إنما هي
الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر لأنه قد أباح الاستمتاع إلى آخر جزء من الليل • وهذه الجملة قد ذكرها في الكتاب • وذكر رحمه الله في الشرح
ذلك فيجب أن يطلع الفجر عليه وهو جنب ومع ذلك فقد صح صومه • ونحو قوله جل وعز واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله وأشهدوا
رجحا أخر من دلالة النصوص على قريب من الوجوه التي تقدمت نحو قوله جل وعز واستشهدوا وإن لم ينطق بذلك لأنه إذا كان البغية بالاستشهاد
ذوي عدل منكم • لين في ذلك دلالة على أن الحكم يثبت بشهادتهما عند التجاحد وكذلك فآية المداينة تدل على أشياء
تخصيص المال والتوثقة فلو لم تقع الكفاية بشهادتهما في ثبوت الحق لم يحصل هذا الغرض ومنها أن يكون الأجل معلوما
منها إباحة المداينة حين ذكر أحكامها وبين وجه التوثقة فيها • ومنها جواز دخول الأجل في الدين ومنها أن بالإقرار يثبت الحق بقوله فليملل الذي
لقوله مسمى • ومنها أن خط المكتوب على وجه تقع به التوثقة إذ ليس كل مكتوب فيه تسليمه • وكذلك بقوله جل وعز قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
عليه الحق كما يثبت بالبينة • ومنها دلالة الآية على الحجر على السفيه لقوله فليملل وليه • وكذلك قوله ويحفظوا فروجهم المراد ما جرت به العادة
يدل على المنع من النظر إلى محاسن النساء وإنه لم ينطق الآية بتفصيل ما يغض البصر عنه وكذلك قوله ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن • وقوله والذين
وقوله ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن فيه دليل على أن من استثنى فله أن ينظر إلى محاسنها وإن لم ينطق الآية بذلك • وذكر عن الشيخ أبي عبد الله أنه الحق هذه
يرمون المحصنات فيه دلالة على أن الرمي هو الذي يمنع من الإحصان • وقال إن ذلك يدل على أن غير الحامل تجب لها النفقة
الطريقة من الاستدلال بالنصوص قوله عز وجل وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن • وقال إنه يجب أن تستوي الحامل وغير الحامل في النفقة
لأنه إذا دلت الدلالة على أن الحمل لا تأثير له في لزوم السكنى بالإجماع لأنه لو لم يكن حملا على نفس الحمل يجب حيث كان نفقة البينة حملا
ومن جملة ما يضاف إلى ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله إني تدخلت للتطيف ولا خلاف أن الإنسان يبلغ ذلك باب الجهد فهذه حال الاستدلال
ولا تنقص الدنيا وهو لا يجزي والقطرات جميعا • وكان الشيخ أبو عبد الله يلحق بذلك بابا في أحكام الآخرة من الثواب لأنه عقل يجب
أن يزيد في حكمه بالنصوص • باب في ذكر الاستدلال بالأصول على الأحكام
أعلم أنه لما كان قد قدمنا باب في حصر أدلة الشرع وانقسامها إلى النصوص

بلغ مقابلة بالنسخ

وغيرها من الادلة ثم كان قد ذكر النصوص على اختلاف وجوهها وكيفية مراتب ادلتها ذكر الاستدلال بالاصول على الاحكام
وهذا الباب مشتمل على ما يتعلق الحق بواحد من الاقاويل وعلى ما يكون كل مجتهد فيه مصيبا ❊ فالاول هو ان تختلف الامة
في المسئلة على قولين او على اكثر من ذلك فبطلان احد القولين او كلاهما يقتضي صحة القول الثاني او القول الثالث واما يصح ذلك متى كان
الحق في واحد وكان ثم نقصان لان الامة لا يجوز ان يخرج عن الحق كما لا يقع منهم الخطا ❊ فاما اذا كان من باب الاجتهاد فلا يمكننا في
ان نقول ان صحة الواحد مبني على بطلان الثاني او بطلان الواحد مبني على الباقي والفرق بين هذين الوجهين انا تارة نستدل بصحة
واحد على بطلان ما عداه واخرى نستدل ببطلان الواحد على صحة ما عداه ومعلوم انه ليس كل ما نستدل به على فساد شي يكون
دلالة على صحة الباقي ولا ما كان دلالة على صحة شي يمكن ان يستدل به على فساد الباقي فظهر الفرق بينهما ❊ ومن هذا الباب
انهم اجمعوا على ان لا فصل بين المسلمين لانهم متى اطلقوا ذلك اقتضى في كل حكم يثبت لاحدهما ان يثبت مثله في الاخر وان
غيروا الحكم وجب استواؤهما فيه بعينه وعلى هذا استدل ابو بكر الصديق رضي الله عنه على وجوب قتال اهل الردة بانه اذا امتنع
ممتنع من الصلوة على وجه الاستحلال فلا مرية في ارتداده ووجوب محاربته فكذلك في الزكوة على ما قال نعلو فان كانوا اقاموا
الصلوة وانوا الزكوة وقال ابو بكر لا افرق بين ما جمع الله ❊ والضرب الثاني هو وجوه الاجتهاد في مسائل الفروع وقد
ذكر وجوها حكاها الشيخ ابو عبد الله عن ابي الحسن فمن ذلك استدلاله على مالك في منعه من نجاسة سور الكلب ❊ وقوله ان وجوب
الغسل في الاناء هو للتعبد عليها لا لنجاسة سوره ولذلك يعتبر فيه العدد كما اعتبر في غسل الاعضاء من الحدث ❊ فقال له فلو كان ذلك
عبادة عليها لوجب اذا لم يرد استعمال الاناء ان يلزمنا غسله ايضا كما يلزمنا غسلها اذا اردنا استعمالها ولكان لا يجب ان يكون
مقصورا على موضع السور فلا يتعداه وحيث عرفنا خلاف ذلك دل على ان وجوب غسله هو للنجاسة ولا شي حدث هناك
الا ان يكون نجس السور ❊ وكذلك كان يستدل على نجاسة المني فيقول قد اجمعوا في كثير من الخارج من البدن اذا كان
الاول لو غيره يجب ان يكون نجسا وثبت في النجس الخارج من احد السبيلين انه ينقض الوضوء فيجب في المني اذا
كان كما انه لا ينقض الوضوء نحو البصاق والمخاط والعرق ان يكون مشبها للغائط والبول في النجاسة لانه لو كان طاهرا لجرى مجرى غيره من الطاهرات من ان
كان له هذا الحظ من نقض الطهارة لا ينقض به ❊ وكان يستدل ايضا على جواز نكاح الامة الكتابية بان يقول قد ثبت ان المجوسية لما حرم وطيها بالنكاح حرم
ايضا بملك اليمين والمسلمة لما حل وطيها باحد الوجهين حل بالوجه الاخر فالكتابية اذا حل وطيها بملك اليمين يجب ان يحل وطيها
بالنكاح ايضا كالمسلمة ❊ وكان يستدل على من اتى باكثر الطواف ثم جامع لم يلزمه بدنة كما ان من ادرك اكثر اركان الحج فهو بمنزلة
من يدرك الكل في ان الجماع فيه لا يوجب بدنة من حيث يامن الفوات من ادراك جميع افعال الحج وبين اكثر اركانها من الوقوف والاحرام
من قبل فكذلك يجب ان يكون حكم المدرك لاكثر الطواف في انه يجري مجرى المدرك لجميع الطواف ❊ ومن ذلك ما استدل به على اثبات
الكفارة في الاكل عامدا قياسا على الجماع وان كان لا يسمي ذلك قياسا ولكنه يسميه استدلالا ليلا يبطل عليه ما اصله من ان الكفارات
لا تثبت بالقياس ❊ وقد نرى فيهما بما تقدم في اول الكتاب من انه متى كانت العلة معلومة في الموضعين ضرورة وان لم يعرف كونها
العلة وهو الذي اجعله من باب القياس وما يعرف بالاستدلال هو عندي خارج عن القياس ثم يقول اذا كان الجماع انما وجبت فيه
الكفارة لكونه مفسدا للصوم على وجه مخصوص مع انتفاء الشبهة وكان الاكل اذا لم يرد حاله في المأثم على الجماع لم ينقص عنه لان الامتناع
من الاكل في العادة اشق من الامتناع من غيره فيجب ان يستحق من المأثم ثم مقدار ما كان يستحقه من الثواب لو لم ياكل وذلك اعظم مما يثبت
في الجماع لزيادة المشقة فاذا وجب في احدهما الكفارة فكذلك في الاخر ويقول ان المطلوب في القياس هو حمل الفرع على الاصل لما المطلوب
فاما هو ان يعرف ان صفة الاكل مشاركة لصفة الجماع فهو بمنزلة ان ينظر في العلة ليعرف ذلك ثم يعلق به للحكم الذي تقررت
من تعلق الحكم بالزنى ❊ واعلم ان ما اورده هو صورة القياس فلا فرق فيه بين ان تكون العلة معلومة ضرورة او عدلا لم لا نه ليس الا
اختلاف الطرق ❊ وذلك غير مؤثر بل لو قيل انه اذا عرفت العلة ضرورة فهو اولى ان تكون من القياس ابعد اولى من ان يقال
يكون قياسا فكيف اخرج ما تعرف علته باستدلال عن باب القياس ❊ وبعد فاذا كان عنده

ان القياس لا يثبت الكفارات فاولى ان لا يثبت بالاستدلال فانه على الموضوع الذي ذكره يكون اضعف حالا من القياس فكيف اثبتها
بالوجه الاضعف ومنع من اثباتها بالوجه الاقوى ❊ وقوله قد يكون دلالة على موضع الحكم الذي هو وجوب الكفارة لا معنى له بل هو بمنزلة
قول من يقول ان علة الربوا لا يثبت بها لحوق الحكم في المقاطعة الاذن ولكن يثبت بها ان الارز موضع للربوا وقد عرفنا ان ذلك لا يصح فكذلك
ما قاله في الكفارة

باب ذكر الوجه الذي يدل عليه الكلام لشي يرجع الى حال المخاطب دون الكلام

[margin, red: ن الكلام]

حال المخاطب اذا اريد بها ما يتصل بحكمته فقد يقتضي مزية في خطابه ان يدل على صفة لولا حكمته لما دل خطابه
عليه على ما نقوله في دلالة خبره وامره جل وعز على كونه مريدا ❊ ولولا ما تقرر في حكمته لما صح ذلك وكذلك كان يجب في احدنا
لو لم تقع الضرورة الى قصده وعلى هذا ينتقض كل دليل يستدل به على انه تعالى مريد الى تقدم العلم بحكمته ❊ وقد يقتضي حكمة المخاطب
حكما لما يتعلق به خطابه وهو المقصود بالباب لانا نجعل حكمة المخاطب سببا لحمل خطابه على ما يفيد دون ما لا يفيد ❊ وعلى ما يفيد امرا
شرعيا دون ما قد تقرر في العقل وعلى تعليم الاحكام دون الاسماء ❊ وعلى تعليم الاسم الشرعي دون اللغوي ❊ وعلى احكام الدنيا الى
[margin, red: الى]
لا يعرف عقلا دون احكام الاخرة المعروفة عقلا الى غير ذلك مما نفصله فاعتبر الباب على هذه الطريقة ❊ فاذا ورد عن الرسول عليه السلام
خطاب يكون احتماله لما قد عرف بالعقل ولما يعرف بالشرع على سوا فلا بد من حمله على ما يعرف شرعا لانه انما بعث ليعرفنا ما لا
طريق لنا الى معرفته الا من جهته ❊ فاما ما يصح ان يعرف عقلا فلا حاجة بنا اليه فيجب حمل خطابه على الفايدة الشرعية دون الفايدة العقلية
كما اذا ورد خطاب يمكن حمله على ما يفيد ويمكن حمله على ما لا يفيد فلا بد من حمله على المفيد فكذلك هاهنا ونظير ذلك هو ان يرد من جهته
خطاب يحتمل امرا قد عرف بمجرده فحمله على هذه الفايدة لمجرده اولى وعلى هذه
الطريقة يحمل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه على انه لم يرد رفع الخطا الذي قد عرفنا وقوعه وانما
اراد رفع بعض احكام ثم كانت احكام الدنيا بذلك احق من احكام الاخرة التي قد عرفنا ان ذلك لا يفعل على طريق الخطا والنسيان ولا كراه
لا يوجب العقاب وما اشبهه ❊ ومن هذا الضرب ما ذكره في اخر الباب ان قوله عليه السلام اما ان كنت قد ارادت الصوم حين قالت له عايشة كنا
خبانا لك حيسا يجب حمله على العموم الشرعي لانه يفيد غير ما يفيده طريق اللغة ❊ وكذلك قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يجب ان يحمل على
قد فات الرجحة ومن هذا الباب قوله عليه السلام لا نكاح
الا بولي ❊ وكذلك لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ❊ لان الحكمة تقتضي ذلك ايضا ❊ واما ما يصدر منه من خطاب يقتضي تعليم
هذا الا اذا كان دون الدعا وان يفيد انه لا يجزي الا مع الفاتحة على ما مضى ذكره في البيان والمجمل ❊ ومن هذا الباب قوله عليه السلام لا عمل
بالنيات ❊ لانه يحمل على حكم العمل دون نفس العمل الذي قد يقع بلا نية ❊ ولا يجوز حمله على الاخر فيجب حمله عليهما ان امكن او على احدهما ان
الاسم وتعليم الحكم فحمله على الحكم اولى الا ان يكون الاسم ايضا شرعيا فلا بد من ان يفيد حكما شرعيا فلذلك قلنا بما قلنا ❊ وهذا نحو ما
نعرف وكانت له مزية على ما حبه ❊ وانما كان كذلك لان الاسم اذا كان شرعيا فلا بد من ان يفيد الاثنين جماعة على ما قد مضى في باب
يرد من قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ❊ لانا نحمل ذلك على ان المراد به في باب الحكم لا في التسمية فيبين ان هذه العبارة
العموم والخصوص وما كان الاسم فيه شرعيا فهو كقوله صلى الله عليه وسلم الطواف صلوة لانه قد يجوز ان يقصد تعليم الاسم لانه صلى الله عليه وآله
تسمى في الشريعة صلوة ❊ وقد يجوز ان يريد ان حكمه حكم الصلوة ثم حصل ما يقتضي ان حمله على الحكم اولى من الاسم لان الامر بين حكمين
استثنى فهناك الاتبع الكلام وهذا لا ابتاع في الاسم وانما يصح في الحكم ومنها الباب ايضا ان يجب الامر منه بعد الامر معجز
تقتضي ان حمل الامر الثاني على فايدة بمجرده الا ان تقوم دلالة على ان التكرار ليس بمراد فيحمل على التاكيد ويجري ذلك مجرى ظهور معجز
بعد معجز لانه لولا ان في الثاني فايدة لم يحسن من الله تعالى الطهارة فيجب ان يكون الاول قد شاهده قوم دون قوم فيصير هذا الثاني
من حال العلم لا مشاهدة ولا خبرا او يكون في الثاني من كان يتوا المعجز من مزيد لطف وفايدة
ولو فقد بمشاهدته من حيث لم تحصل له العلم بالاول الحال في الامر بعد الامر فاما الاسم الشرعي مع الاسم اللغوي
تعذر به عن هذين الوجهين لم يحسن الطهارة فحذف الحال في الامر بعد الامر فكذلك الحال فاما ان يثبت ان الحكمة تقتضي
انه ينزل منزلة المجاز والحقيقة فكما لو اجتمعا كان الحمل للحقيقة دون المجاز فكذلك حمله على المجاز الا لقرينة دون المجاز الا بعد
ان يريد الحكيم بخطابه ما هو الحقيقة دون المجاز لانه لو اراد المجاز لدل عليه وحيث اخلاه عن هذه القرينة وجب حمله على
الحقيقة فاذا منع من حمله على الحقيقة مانع حمل على المجاز
حينئذ

على ما تقدم ونحن نجد في اول الكلام من حمله على جميع وجوهه او على بعضها وكذلك الحال في الحقائق فلا وجه لاعادة القول فيه • ومما يقتضي حكمة
المخاطب حمل الخطاب على وجه لولاه لكان لم يحسن ذلك ما يقال في دليل الخطاب فان الحكم اذا علق بوصف او شرط او عدد او غاية وكان
ما لم يدل على ان ما عداه بخلافه كان تعليقه بذلك لغوا فيجب ان يحمل على ان ما عداه بخلافه وليس يعود علينا اذا منعنا من القول بدليل
الخطاب لان المنع هو من جهة اللغة ولانا اوجبناه لان لا يرجع الى حكمة المخاطب والكلام يقع في كلامه ما هو لغو • وهذا كقوله
عليه السلام في اربعين من الغنم زكوة اذا كانت سائمة لانه لو لم يرد ان ما عدا السائمة بخلافها والمعلوفة ولم يجز ان يريد بذلك قياس المعلوفة
عليها لان النص المطلق يغني عن ذلك فيجب ان يدل على ان ما عداها بخلافها فيفارق قوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا لانه يجوز ان يقال ان
في تقييده بالعمد من الفائدة ما يعرضنا القياس عليه وان كان خطأ ولانه اراد ان يتبعه بذكر الانتقام ولن يتم الانتقام الا مع العمد
ونحو هذا النص على الربوا في اجناس مخصوصة لانه لم يقصد ان ما عداها بخلافها بل غرضنا القياس عليها من حيث عرفنا ان الحكم لم يتعلق
بالاسم بل بالمعنى في المسمى دون [illegible] بالقياس فتمم ما اوردناه فعلى ذلك يجري القول فيما يحمل الخطاب عليه لانه يرجع الى حكمة المخاطب

باب ذكر وجوه القياس التي يتوصل بها الى معرفة الاحكام

لابد في القياس من علة وطريق اثباتها علة [illegible] عن النص على العلة واما ان يكون باتفاق القايسين عليها • واما بدليل قاطع من جهة هذه
اما ان يكون النص وقد بينت الوجوه التي [illegible] بامارة تقتضي الظن لتعليق الحكم بهذا الوصف دون ما عداه من الاوصاف فمن حق من
الوجوه • واما ان لا تكون معلومة اصلا بل تكون ثابتة [illegible] ان يراجع الاصول التي هي الكتاب او السنة ولا نعني بها اخبار الاحاد فانها لا تحصر ولكن
نزلت به حادثة ومست حاجته الى تعرف حكمها [illegible] ثم لا فرق بين ان تكون دلالة المنصوص عليه بالتصريح او بغيره من الوجوه على ما تقدم
المقطوع عليه من جملة الكلام في دلالته على الحكم [illegible] فان لم يجده طلبه بالقياس ووجوه الاستدلال ولا موجب للقياس
التوقيف فان فقد حكم الحادثة مما عددناه رجع الى ما اطبقوا عليه [illegible] الكلام تقديم القياس على الاستدلال ولكن يدخل كل واحد منهما تحت طريقة الاجتهاد
على الاستدلال والدلالة على القياس وان كان قد يجري [illegible] على تعليل الاصل الذي رده اليه بل الاصول مثبوتا في هذا الباب على
فيها اشياء فاذا اراد طلب حكم الحادثة بالقياس فليس يحتاج الى ان يدل [illegible] يستنبط ويستدل عليها بمعنى ولا طلب علة هو مستنبطه ودل على
ما تقدم ثم ان كانت العلة المنصوص عليها موجودة لم يجز العدول عنها الى اخرى [illegible] الى ما هو من بابه وما هو اخص به فهو اولى فاذا لم
يجدها وعلى الحكم بها وانتفى الفرع • وما دام المجتهد يجد السبيل الى رد الحادثة الى ما هو من بابه [illegible] حكم شرعي اذ لا يجد المكلف طريقا الى معرفته
بحد وجب العدول عن الوجه [illegible] من اوليات الشرع وليس يجوز اذا كان لله تعالى في تلك الحادثة حكم شرعي فان تعذر بكل حال عرف ان الحكم فيها هو ما
بعض الوجوه التي ذكرناها هذا ان كان من اهل الاجتهاد ومن لم يجد [illegible] فاما اذا لم يجد علة يصححها بل وجدها كلها منتقضة فيجب ان يكون ذلك من باب
تنقيص العلة فان كان عاميا فسبيله ان يراجع العالم ويقلده [illegible] العلل وانتقاضها عنده نكف عن التعليل
ما لا يتعلق او يتطلب علة من جهة اخرى فعلى هذا قال ابو الحسن ان الحكم مجرد معه لعينها لفساد كل العلل فعلل الربوا فيها
اصلا ومنع من قياس النبيذ عليها وكذلك فعل الشافعي في علة الربوا لانه رأى ان الوزن في النقود لا يصح ان يجعل علة فعلل
يكون لها اثمانا للاشيا وان كانت واقفة لا تتعداه فاما وجوه الترجيح لبعض العلل على بعض فقد تقدم ذكره فلا طايل في رده • وبالله
التوفيق

باب ذكر ما يثبت من الاحكام فيما لا اصل له معين يرد اليه على وجه الاجتهاد

قد مضى في صدر هذا
الكتاب معنى القياس ومعنى الاجتهاد والفصل بين احدهما وبين ما جد [illegible] ذكر امثلة للاجتهاد ثم ذكر ان العمل اليسير
قد صح انه لا يفسد الصلوة كالانفاذ الواجبة وما اشبهها وصح ان العمل الكثير يفسدها وذلك كله فيما لم يكن من جنس الصلوة او مفعولا لاصلاحها
كما يفعل في صلوة الخوف والمشي للوضوء اذا سبق الحدث فما خرج عن ذلك ينقسم الى قليل وكثير وقد يكون في الافعال ما يستوي قليله وكثيره في
افساد الصلوة نحو الاكل والكلام عمدا فذلك خارج عن غرضنا • فاما ما يفارق حكم قليله حكم كثيره فليس فيه عقد فاصل واما المرجع
مراعيا تغليب على ظن المصلي انه مما يجري الغليل او الكثير لا انه لا اصل بعينه يرد اليه فاذا غلب على ظنه انه من القليل مضى في صلوته وان
غلب خلافه استانف وانه لم يترجح احدى الجانبين على الاخر مضى في صلوته لان الاصل هو الصحة الا ان يعرض ما يفسد ولعل الاقرب
ان يستانف لانه قد تحقق بقاء الصلاة في ذمته ولم يعرف سقوطها عنه • وقد حكي عن محمد بن شجاع

انه قد تفسد بها الصلوة كما اذا شوهد المصلي [illegible] من ينظر اليه انه ليس في الصلوة وقدر ما لا تفسد بها كما لو شوهد لم يقطع بخروجه
عنها وهذا بعيد لانه قد يقع من المصلي افعال كثيرة من جنس افعال الصلوة ولا الناظر اليه لا يعتقد انه ليس في الصلوة ومع ذلك تفسد
بها • وكذلك فقد يستدبر القبلة لرعافه ويخرج عن الصلوة مع ان الناظر اليه فلم يعتقد خروجه عن الصلوة فدل على ان
المعتبر فيه يرجع الى الاجتهاد وغالب الظن بلا تقدير ولا اصل معين يرد اليه • ومن ذلك ما قاله اصحاب ابي حنيفة
من ان انكشاف ربع الساق من المراة يفسد الصلوة لانهم اجروا ذلك مجرى انكشاف جميع الساق ولا خلاف ان انكشاف
جميعها يبطل صلاتها • وانما اجروا الربع مجرى الكل من حيث ان الناظر الى [illegible] لا يرى في كل حال الا الربع فهذا هو تشبيه
بالقياس وان كانوا قد عدوه في باب الاجتهاد ومما يتصل بذلك مقادير النجاسات المعفو عنها وقدر ما يترشح من البدن عند
وقوع النجاسة فيها وليس لشيء من هذا اصل بعينه يرد اليه وهكذا في استخلاف الامام اذا عرض ما يبطل صلوته لان له ان
يستخلف ما دام في المسجد لانه قد جعل كونه في المسجد من العمل القليل الذي لا يمنع من ذلك وجعلوا كونه خارج المسجد بمنزلة
الكثير في هذا الباب ولهذا يقول فيمن كان داخل المسجد فله ان يأتم بالامام وان كان في اخره وجعل البعد فيه وبين الامام في
حكم القليل الذي لا يمنع من الايتمام وجعل خارج المسجد اذا لم تكن الصفوف متصلة لما بينه وبين الامام في حكم الكثير الذي يمنع • وقد حكي
من الايتمام فعرفهم بين ان يكون في المسجد او خارج المسجد وان له ان يستخلف في حال دون حال مما لا اصل له بعينه يرد اليه ونقديرهم المسافة بين المأموم والامام
عن الشافعي مثل ذلك نحو تحديده وجوب السعي على اهل القرى الى الجمعة بما ذكره من الشروط سواء كان المعتبر بالميل من جهة الخلقة والصورة او من
واشتراكه بين الجد والاخ في الارث • ومن هذا الباب تقويم المتلف وجزاء الصيد الا ما دات وهو ما قد مضى بيانه فيما سلف
جهة القيمة وكذلك تعرف جهة القبلة الى غير ذلك • وقد اعاد رحمه الله ها هنا اقسام الاحكام لما ذكر رحمه الله الطرق التي بها تعرف الاحكام

باب ذكر الطرق التي يعرف بها فساد الاحكام

من الكتاب والسنة ان كلما تقدم ذكرنا له من وجوه الدلالة على اثبات الاحكام اذا دل على نفي
الحكم فهو يفيد ذلك على انتفائها والاصل في هذا ان نقدح الدلالة عليه مع ان الحكمة تقتضي انه لو كان لله عز وجل
في تلك الحادثة حكم شرعي لوجب ان ينصب لنا عليه دلالة فيصير عدم الطريق دلالة على فساد الحكم والحال هذه امارة تقتضيه وعلى هذا نقول في المدعي
للنبوة انه لو كان صادقا لاظهر الله تعالى عليه المعجز الدال على صدقه • ونقل هذه الطريقة
نعلم ان [illegible] معارضة للقرآن وان الصلوة ستا وكذبه فيما يدعيه لانه لو كان ذلك لنقل • وليس يمنع ان يكون عدم الدليل دليلا ولكن بشرط ان لا يكون دلالة
ما يتبع الاختيار كما نقوله في نفي الطريق الى علم الله تعالى به يعلم وان كان من باب ما يتعلق بالاختيار فالحكم ينتفي بانتفاء الطريق لا محالة
وعلى هذا لم نعتمد في نفي الثاني على ان لا طريق اليه لان الذي به يثبت الثاني هو فعله وذلك متعلق باختياره • وقد يجوز ان لا يختار
انجاد الفعل واذا لم يختر لم يجب القطع على نفيه • ومن جملة ما يستدل به على نفي الحكم ان تكون المسألة من باب ما يتعلق بالخبر بواحد
وقد اختلفوا فيه على قولين فاذا صح احدهما دل على فساد الاخر • وكذلك فاذا ثبت الدلالة على بعض الاحكام في ناولها
واقعه لانا نعلم ان ما ضاد ذلك الحكم فهو فاسد لكن بشرط ان لا تقوم الدلالة على ان طريقه التخيير فان ثبت ان طريقه التخيير فقيام الدلالة
على حكم لا يمنع ان يساويه ضده فيه • فهذه طريقة الفساد القول مما يستدل به على فساد الاحكام ونفيها

باب ذكر الاستحسان وما يتصل به

ذهب ابو حنيفة واصحابه الى القول بالاستحسان في المسائل الاجتهادية وخالفهم الشافعي وبشر المريسي وشنعوا عليهم انهم
اذا ارادوا بالاستحسان ان يقال في الحكم بغير دليل بل على وجه الهوى والشهوة ولن يجوز تشنيعهم على ما اعظموا من الحكم ان العلماء يكونوا انه اراد ما
ذلك بالاستحسان • وقد حكى المتاخرون على غير ما ادعى عليهم على ما نقله عنهم • والعجب من بشر المريسي انه اخذ عنهم العلم ثم حكى
عليه مرادهم بهذه اللفظة • وقد حكى ابو عثمان في كتاب الحافظ ما استهوى ونسب اليه • ولعل الذي شنعوا الى اهل العراق ذلك ظنوا ان هذا

ويوم هجيهم وفساد ذلك ظاهر لان التكليف مبني على القصد ما قالوه لين ما نكلف فعله لا بد من ان يلحقنا فيه مشقة وما نهينا عنه يجب
ان يشق علينا الا نفعله . وبعد فكان يجب ان لا يتميز الحسن من القبيح لان الشهوة تتعلق بهما على سوا فكيف تجعل الشهوة علما
لحسن ما تتعلق به وحسنه وكان يجب ان لا يقع بين العامي والعالم فصل لانهما في باب الشهوة يستويان بل الطفل الذي لا عقل له
كالبالغ العاقل في باب الشهوة . وبعد فكان يجب لو كان الاستحسان بالشهوة ان يكون كل من اقدم على ما يشتهيه معذورا وقد
عرف فساده فان زعم زاعم انه يثبت الحكم فيما لا نص فيه لظن ضعيف لا يقوى امارته او تجرد الظن او باول خاطر يعرض من دون
روية فلا شبهة في بطلانه ايضا لان الظن لا عن امارة هو ظن السوداوي ولا حكم لذلك ويقتضي ان لا يفارق حال العالم حال العامي لان
تعذر كل ظان . وبعد فالخاطر يسبق الى الباطل كما يسبق الى الحق فيجب اذا صحت هذه الجملة ان لا يجوز اضافة القول بالاستحسان
اليهم على هذا السبيل ويجب ان يرجع الى ما حمله علماؤهم دون ان يسبق اليهم ما يظهرون البراءة منه . واختلف القائلون
بالاستحسان في حده فمنهم من قال هو ترك قياس الى قياس اخر ارجح منه ومنهم من قال هو تخصيص العلة باي وجه من الوجوه
كان وهو الذي كان يقوله ابو القسم التنوخي والذي حده الشيخ ابو عبد الله وغيره هو ان يعدل في الحادثة عن الحكم فيها
مثل ما حكم به في نظايره لانه لا دلالة تخصه فكان على هذه القاعدة تثبت لان هنا دلالة تقتضي حكما في الشي وفي نظايره فيثبت فيها
ثم يحدث ما يقتضي خلاف ذلك الحكم في بعض تلك المسائل ويكون اقوى من الدليل الاول فيصار اليه . ويكون الثاني
[illegible] معنى الشمول وانما قلنا انه يثبت فيها معنى الشمول لانه لو كان شاملا لشمول النص على الحقيقة لكان ما يقتضي
المعدول اليه هو الاستحسان . ولا يعد في باب الاستحسان لان عرض للمعدول عنه قوة على المعدول اليه حكموا [illegible]
خلاف ظاهره ويعد في تخصيص العام . وقد حصل من جميعهم الاتفاق فيما
الاول بذلك لانهم قد يقولون تركنا القياس للاستحسان ويقولون تركنا الاستحسان الى القياس الا اذا احتمل فيه عدول عما يقتضيه الحكم في نظايره
هو معنى الاستحسان وان اختلفت عباراتهم عنه لانهم لا يعرفون الدليل [illegible] في الاجتهاد كما ان المعدول عنه والمعدول اليه فانهم كما يعدلون عن القياس
ويتفقون ايضا على ان المعدول عن الخبر بوجه صحيح وغير ذلك وكما يعدلون الى بعض هذه الوجوه فقد يعدلون الى القياس ايضا فيبطل
قد يعدلون عما يثبت بالكتاب والاثر وطريقة الاجماع [illegible] الى الاستدلال والى غيره من الوجوه الشرعية ويبطل قول من
قال هو ترك القياس الى القياس الذي هو ارجح لانه قد يعدل [illegible] في غيرها وحكي عن بعضهم انه قال هو ترك طريق لحكم
العلة لبيان العلل ما يكون في الاقيسة وقد يثبت الاستحسان في غيرها [illegible] باب الاستحسان بالوجه الذي
قال هو تخصيص [illegible] الثاني على الاول ولكن هذا الوجه والاول الذي حكيناه [illegible] والذي يبين صحة ما قلناه من
الرجوع [illegible] من ترجيح وجه على وجه فلا بد من ان يتضمن قطعه عن نظايره [illegible] بخلاف حال المجتهد
[illegible] المتاخرين في مسايل الفقه من المسايل التي تشهد لذلك انهم قالوا فيمن يسبقه الحدث في صلوته [illegible] وقالوا في الاكل ناسيا انه
الاستحسان على خلاف القياس ما حكي عنهم ان الحدث سوا كان عن عمد او خلافه فيجب ان تبطل به الصلوة [illegible]
لا يفطر لاجل الخبر الوارد فيه وان كان القياس يقتضي منافاته للصوم على كل حال كالوطء عامدا الذي ما يفسد الصوم لا فرق فيه بين ان يكون واقعا
باختياره او لا باختياره كالمجيب . وقالوا ايضا ان قول القائل جاعلا ان امواله صدقة او ما يملكه صدقة في المساكين انهم تركوا ظاهر القول
يقتضي وقوعه على جميع امواله ما ملكه ثم حملوا قوله امواله على الاموال الزكاتية دون غيرها كالقول تعالى خذ من اموالهم صدقة فقالوا
[illegible] التسوية بين الاموال كلها بظاهره [illegible] فقالوا ان القياس يقتضي ان الاسلام في الموزون
[illegible] استحسانا لاجل هذا الظاهر [illegible] على ما يوجب التسوية [illegible] على الربوا في بيع البعض بالبعض نسا لاجل
في الموزون لا يجيز اصلا وان كان بالاثمان لانهم قد اجمعوا على ان ما اشترك في احد علتي الربوا [illegible] مع وجود الجهالة وان كان القياس
والحمع قد اجمعوا على جواز الاستصناع [illegible] التعامل في سائر الاعصار لانه ليس يعرف ذلك
يقتضي خلافه . وكذلك فقد كان القياس يقتضي جواز السلم وان لم يقع التعامل [illegible] لما اختص هذا الموضع [illegible] بيع ما ليس عند الانسان
عين بدنه ولكنهم منعوا من صحة هذا العقد استحسانا لما اختص [illegible] من طريق العبارة واحد وهذا الاسم لا يطلق الا على
ولم يستثن منه الا السلم والسلم والسلف [illegible]

ما تحمل فيه العين في حال العقد فيجب ان لا يجوز لذلك السلم ايضا الا على ذلك وعلى هذه الطريقة منعوا من السلم الحالي لانه عقد
بذلك كما يقتضي تعجيل الثمن يقتضي تاخير المسلم فيه . فتركوا القياس لما يرجع الى ما تقرر من العبادة في الشريعة ولم يرد ذلك لبيان ما يلهم
في الاستحسان هي هذه فقط ولكنا اردنا ان ننبه على انهم يريدون بطريقة الاستحسان هذا الضرب من الاستدلال لكنهم فيما يعدلون
اليه لا يجعلونه اصلا يستدلون عليه غيره بل يرجعون فيما عداه الى ما في القياس نحو قولهم فيمن سبقه الحدث من رعاف وغيره انه
يبني على ما مضى من صلوته ولا يفعلون مثل ذلك في الحدث الواقع بالاحتلام . واعلم ان الخلاف في ذلك ينقسم الى معنى وعبارة فاذا كان
الخلاف في المعنى ولم يكن في باب الكلام في اعيان المسائل وان كان على وجه الجملة فانما يصح بان يكون القياس يقتضي امرا من الامور
في اشيا فيخص بعضها من تلك الجملة فهذا يتعلق بالكلام في تخصيص العلة . واما ان يقع الخلاف في ترجيح بعض الوجوه على بعض من الاستدلال
على البعض فذلك مما لا يقع خلاف بين القايسين في لزوم المصير الى الارجح واما ان يقع الكلام في ترتيب بعض الادلة على بعض من تقديم
وتاخير وذلك مما تقدم ذكره فما خرج عن هذه الجملة فهو كلام في اعيان المسائل التي اختلفوا فيها نحو مسالة القهقهة وما اشبهها
وقد استعمل الشافعي مثل هذه الطريقة على ما قاله في الشاة المحرمة لان القياس يقتضي ان لا يقوم ما تلف بالتمر وانما يقوم الشي بهذه النقود
اذا لم يكن من ذوات الامثال وهذا انما صار اليه لبعض الاثار الذي يعيبه غيره به من الاستحسان . فاما العبارة فهو ان الاستحسان في اللغة
[illegible] كان الاستقباح نقيض العلم بقبحه او الظن له او اعتقاده . وعلى هذا فاكثر
ما يستعمل في العلم بحسن الشي او الظن لحسنه او اعتقاد حسنه . واما استعمال لفظ الاستحسان في الله تعالى فغير ممتنع اذا اريد به
[illegible] ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . وهو الاستحلاء وميل النفس والشهوة كما يقال انه
صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] ولكنه لما كانت هذه اللفظة مفيدة لمعنى [illegible] كقولهم استجاد واستصاف فاذا كانت الفايدة
كونه عالما بحسنه للابانة وغيره ولبست هذه السين للطلب بل هو كقولهم [illegible] والمواضعات فان لارباب العلوم
تستحسن هذه الصيغة امتنع اطلاقه للابهام فلا حجر عليهم في الاصطلاحات في الفاظ المتكلمين نحو الجوهر والعرض
بهذه اللفظة ما ذكرناه . وكان القوم قد عنوا به الدليل المخصوص والمستحب والمكروه وما اشبههما فيما يتردد الاجتهاد فيه ويترجح
استعملوا مثل هذه الطريقة كما في الفاظ الفقهاء من المستحب [illegible] وهو مستعمل عندهم في الوجهين . وقد ذكر عن
[illegible] بطريق اللغة والعرف لان الحكم على كل حال هو معلوم [illegible] استحسانا ما نزال عنهم العيب [illegible] الشفعة بالثلث الى عشر
وغيرهما وله شبه [illegible] في تقدير مدة الشفعة [illegible] متوسط الحال وعلى هذا يتركون
بعض ذلك على بعض فاذا قوي [illegible] عندهم بعض هذه الوجوه على بعض [illegible] للمطلقة ثلثين درهما اذا كان الزوج متوسط الحال [illegible] ابدا
الشافعي مثل هذه اللفظة في المتعة التي تثبت للمطلقة [illegible] ان الاستحسان هو المعمول به [illegible] من وجوه الترجيحات بان استحسان
ذلك فان قيل فكان يجب ان يسموا كل دليل هو اقوى من غيره بانه استحسان وان يكونوا الاستحسان [illegible] نحو قولهم ان كانوا قد قالوه
القياس للاستحسان ويتركون الاستحسان للقياس وهذا يرد عليهم من هذا الباب [illegible] والراجح عندهم
قيل لهم انهم قد خصوا بهذه العبارة ما يقتضي قطع الحكم عن نظايره فسقط ما يورد عليهم [illegible] لانهم قد قالوا ابدا بهذه الجملة الا التتبع عليهم بانهم
بالاستحسان وان قالوه عن حجة فالغرض به لا يجوز على كل حال [illegible] فقالوا اوجب الرجوع اليهم وان سقط
الحجة فلا وجه لتخصيصه بالاستحسان الا بالاسم الذي ذكرناه فزال القدح عنهم بكل حال [illegible] لا عن دليل اصلا كما يصنعهم
من الاول وخصوا هذا الضرب من الاستدلال [illegible] واذا كان العلماء باعراضهم قد منعوا من ان يكونوا ذلك [illegible] لانهم يقولون ما انشاء الا بدا له
فالوا انما قالوه عن شهوة وهوى ميل طبع [illegible] بايرادات القدح فيما جعلوه دليلا اقوى من غيره وهذا خطا لانهم يقولون [illegible] وبالله التوفيق
وربما قد ردوا اللعن عليهم [illegible] من دون ان قدحوا [illegible] وعلى هذا قالوا لو كان البيت الذي [illegible] وسلم ما قلناه
الشناعة عنهم [illegible] الشهادة [illegible] فاذا كان [illegible] سقط وجوه الطعن
في انحاء الجرح [illegible] الزنا بالشهادة [illegible] الشهادة [illegible]
وما امكن تصحيح الشهادة [illegible]
الشهادة مفتوح [illegible]

كتاب الكلام في الاجتهاد
باب ذكر ما يصح ان يتعبد فيه باقاويل مختلفة فتكون كلها صوابا

هذا الباب يشتمل على ما يجوز ان يتغير التعبد فيه من وجه الى وجه والفعل [illegible] فهو خالف في ان كل مجتهد مصيب من زعم ان
جواز التعبد لان يتعبد المرء بالاقاويل المختلفة من جهة العقل [illegible]

هذا لا يجوز عقلا ويمنع من دلالة السمع لانه لا يمنع منه ولكن ما دل السمع عليه او دل على خلافه على ما نذكره في الباب الثاني. وفي الناس
من جعل الكل بابا واحدا فاجاز ان يكون جميع ما يتعبد المرء به يختلف ويكون كله صوابا وذلك على ما حكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري
فانه وان كان من القائلين بالعدل فقد ذهب الى اذا المجبرة عبد كفار وزعم ان الكفر انما يثبت بالتمرد عند الناظر وان المجبرة قد عظموا
الله جل وعز حيث اضافت الافعال اجمع اليه وان اهل العدل قد نزهوا الله تعالى عن الافعال القبيحة والكل صواب وكان يجعل التعبد في
ذلك متعلقا بالظن وحكي عنه انه قال اذا كان لكل واحد من فرق اهل القبلة تعلق بالقرآن وجب ان يجعل الجميع صوابا ولا فلو كان
الصواب بعضه لتميز على وجه لا يلتبس وخطئ الخارجين عن المسلة لقوله انه لا تعلق لهم بالقرآن. وعندنا ان ما كان من باب
الاعتقادات والمعارف فالحق يتعلق بواحد من الجملة. وما كان من باب الافعال فهو الذي يجوز ان يكون كل مجتهد مصيبا فيه على
الشرط الذي نذكره ومن وصفنا الفعل بانه صواب فعلى طريق اللغة يفيد الفعل الذي وقع على ما قصد اليه فاعله من دون اعتبار
الحسن او القبح ولهذا لو رمى مسلما قالوا اصاب مع انه قبيح والخطا عندهم هو ما لا يقع على ما قصده فاعله وان كان حسنا كقولهم
اخطا في رمي الكافر والذي يستعمله عليه هو ان يكون فعلا حسنا يقع من العالم لحسنه لان ما يقع من الصبي والبهيمة لا يوصف بذلك
والخطا هو الفعل القبيح اذا وقع من العالم بقبحه او التمكن منه ولا يعتبر في فعل غير العاقل انه خطا وقد يوصف الخبر بانه صواب اذا
كان صدقا قبيح او حسن فيقال في خبر المقلد عن التوحيد انه صواب كما يقال صدق وقريب من هذه الجملة وصفنا الفعل بانه حق او باطل
الا انه لا يوصف الاعتقاد بانه حق الا اذا كان معتقده على ما هو به ومتى كان كذلك حسن وان جاز ان يبنى هذا على الخلاف بين الشيخين
في ان المعلوم ما يقبح امر لا فاما الاول حكيناه عن العنبري فانا نعلم فيما لا يخفى فساده. وقد نسبه العلماء الى بعده عن هذا
الشان والى مخالفة الكلام من تقدمه فقد كان الخلاف في مثل ذلك منكرا على ما روي عن السلف في انكارهم تعذيب الميت ببكاء اهله
وانكارهم مسئلة الرؤية او غير ذلك والحال في فساد ما قاله ظاهرة لانه لا يكون كل الاعتقادين علما بل لا بد من ان يكون احدهما
جهلا وقد عرف قبح الجهل بما يدل العقول. يبين ذلك انه اذا اعتقد احدهما ان الله تعالى يرى واعتقد ما جحده ان الله لا يرى فوالله جل وعز
لا يكون على الوصفين جميعا فلا بد في احد الاعتقادين من كونه جهلا. وليس يجوز التعبد بالجهل وهذا الحال في الخبر الذي يتضمن هذه
الجملة لان احدهما كذب ولا يجوز التعبد بالكذب وليس يصح ان يكون التعبد في ذلك بطريق الظن لا. نه انما يثبت للظن حكم عند ما
يتعذر العلم. فاما مع امكانه فلا حكم له. وبعد فان المعرفة انما تجب لكونها لطفا ومعلوم انها تكون ابلغ من الظن فيجب ان يكلف
على اقوى الوجوه فيصح ح من ان يكون متعبدا بالظن فاشتهت المعارف في هذا الوجه الافعال العقلية من نحو شكر النعمة ورد
الوديعة والانصاف لانه لا يكون الشي وخلافه حقا. فاما من ما روى من خالفنا في مسائل العدل والتوحيد مخطئ ولكن خطاه موضوع
عنه لعجزه فان الكلام في ذلك كالكلام في التفسيق ما بني على فساده فتبين بهذه الجملة ان التعبد بالمختلف من هذا الضرب لا يصح ويبقى الكلام
في الضرب الثاني وهو ما يجوز تغير احوال التكليف فيه وهي الافعال التي يصح ان تتغير من حسن الى قبح وتختلف حال الواحد
والامر فيه في الوقت الواحد وفي الوقتين وهذا هو الذي يجوز ان يتعبد المرء فيه بالمختلف ويجوز كون الكل صلاحا وهذا اجابهم
في العقليات ولذا انها امثال ذلك في الشرعيات فاما في العقليات فلان احدنا اذا خاف في سلوك طريق ضررا قبح منه ذلك وغيره
اذا لم يخف بل امل نفعا حسن منه سلوكه وكذلك في الافعال التي تجري هذا المجرى من نحو القيام والقعود وما اشبههما وكما تختلف
حال الاثنين فيه تختلف حال الواحد في وقتين ايضا فيه. وهكذا فمن كانت عنده وديعة يلزمه ما لا يلزم من عنده مال نفسه لانه ليس يلزمه
اهل احدا على بعض الوجوه وكذلك الحال في الشرعيات فان الطاهر يجب عليه الصلاة والصيام دون الحائض والمسافر قد عظم له في
الافطار والقصر والمقيم يجب عليه الاتمام والصيام والمضطر يباح له اكل الميتة والواجد لغيرها لا يباح له ذلك وكما ان هذه
الجملة صحيحة في التعبد فكذلك قد يجوز ان يوجب على الشي وضده على التخيير كما قد اوجب عليه الصلاة في ذهابا المسجد مما كانت
في احد الاوقات فيها ما يتعلق في الاولية للاخرى وجواز النسخ في الشرعيات يبين على هذه الطريقة وانما يمتنع ان يتعبد بالحظر
والاباحة في وقت واحد على وجه واحد فاذا تقررت هذه الجملة فلنا ليس يمتنع ان يكون صلاح المجتهد يتعلق بانه
اذا اداه اجتهاده في بعض الاحكام الى وجه ان يكون هو الواجب عليه وان اداه الى خلافه ان يكون هو
الاولى له وان استويا عنده ان يكون بالخيار وان تتفاوت حال

البيتين فيه على ما بيناه وتجري حال المجتهد حال المستفتي انه من استفتى احد العلماء جاز له ان يعمل بقوله ولو استفتى
غيره جاز ان يعمل بخلافه وان استوت حالهما عنده ان يكون بالخيار بين ان يستفتي هذا او ذاك وكذلك هذا
المجتهد اذا اداه اجتهاده الى ان المتيمم اذا شاهد الماء في خلال الصلاة بطلت طهارته يلزمه المصير اليه ومتيمم اخر يجتهد فيؤديه
اجتهاده الى انه لا تبطل طهارته فيجوز له ان يمضي في صلاته. وكذلك في قول الرجل لامراته انت علي حرام الى ما شاكل ذلك وكما
يصح ان يتعبد بالقراءات المختلفة فكذلك يتعبد باحكام مختلفة فيما يتضمنه القرآن والتعبد بالقراءات المختلفة هو بطريقه
التخيير او ان يقرا احدهما خلاف ما يقراه الاخر او يقرا في وقت خلاف ما يقرا في وقت اخر. وتجري هذه الجملة مجرى الاجتهاد في جهة
القبلة فثبت ان ذلك جائز وورود التعبد به. ثم الكلام في بيان ورود التعبد به وان ذلك لا يستدرك الا في الباب الثاني الا انا نعيده
على ما من منع من جواز التعبد بذلك على ما ذكرناه فانه يحتج بوجوه منها قولهم لو جاز هذا في الشرعيات لجاز في العقليات
نحو الانصاف ورد الوديعة وغيرهما ولجاز في معرفة الله تعالى ولجاز في اصول الشرع لانها والفرع سواء في ان التعبد بهما هو
الصلاح وكان يجب ان يبعث الله نبيين يدعوا كل واحد منهما الى خلاف ما يدعوا الاخر اليه والمبعوث اليهم امة واحدة
والجواب ان العقليات وجه وجوبها او قبحها هو لامر يرجع اليها وهذه الشرعيات نحو مصالح او مفاسد وليس يمتنع اختلاف
الاحوال فيها على ما قدمنا. واما المعارف فقد بينا ان احد الاعتقادين لا محالة يكون جهلا والتعبد بالجهل لا يصح وبعد فكثير من
اصول الشرع اختلاف حاله في كونه لطفا فكل عاقل لا بد من ان يكون معرفته بالثواب والعقاب لطفا له في فعل الطاعة وحال ما
هو الواجب ... واما اصول الشرع
العلم العقيد وبهذه الجملة تعذر ورود النسخ في الافعال العقلية وفي المعارف وفي كل الشرعيات
... احوال المكلفين فيها ولسنا نشك ان يكون
... العلم تحلت محل المعارف والفروع لمن نقل العمل فقط جاز
... التعبد ورد فيه بالافعال المختلفة ولكن حيث لا بد لها من اصول
... اليوم اصلا مما ثبت بالاجتهاد والظن وان يكون التعبد ... عن مختلفين فيكونون مخيرين في القبول من كل
... وقد كان يجوز ان يبعث الله تعالى رسولين الى امة واحدة ... الرسول لانه انما يدعوا الى شرعه ويلزم القيام به على
... مقطوع بها وقد كان يجوز ان يبعث الله تعالى ... لا يكون المبعوث اليه مخالفا ... ان يشرع الرسول شرعا ولا يلزمه في ذلك
... كما يجوز للعامي ان يقبل من كل واحد من العلماء لم لا يكون المبعوث ... وعلى هذا المثال يجوز ان يشرع الرسول شرعا ولا يلزمه في ذلك
... يختار القراءة كما يكون حال كل واحد من المفتين بهذه المثابة. وعلى هذا ... يتضاد ويتنافى بان يكون الشي وضده
... ولا يكون مخالفا النفسه. ومما يتعلقون به ان يجوز ذلك يؤدي الى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى بان يكون الشي حلالا حراما
... وان تكون المراة الواحدة محللة محرمة او الشخص الواحد حرا عبدا الى ما شاكل ذلك. والجواب انه ليس يمتنع ان يكون الشي حلالا لواحد
... على اخر بل يكون حلالا في وقت لواحد وحراما عليه في وقت اخر بحسب ما يؤديه اجتهاده اليه ومن كان عاميا بحسب ما يفتيه المفتي
... بما يشهد بصحة قولنا. واما تعليق التحريم والتحليل بالاعيان مجاز واما الغرض بذلك التصرف فيها يعود الحال الى ما قلناه
... حسن تصرف واحد في العين وقبح تصرف الاخر على ما يؤديه اجتهاده اليه وعلى حسب ما يفتيه العالم وكذا اذا نسبه على
... ومما يتعلقون به هو قولهم ان هذا يقتضي جواز ان يتعبد
... الفاعلين لا يتغاير الا وقات انكشف الكلام ... وذلك بان يتنازع نفسان مالا او نحوه
... ما يؤدي الى التهارج بين الناس وحصول النزاع على وجه لا يجدون الطريق الى التخلص منه ... ولا استبداد ولا يتاتى ... الانفراد
... واحد ما وهما من اهل الاجتهاد فيفزعان الى اجتهادين يؤديهما الى ... فلا بد من ان يطلب ماله وهو عالم
... الملك فان من ذا المفاسد وكلاهما عندكم يجوز ان يكونا مصيبين فلا بد من الى النزاع بينهما ابدا وان لا يتاتى الانفراد
... فانه لم يقولوا انهما يقلدان غيرهما لم ينقلد العلم غيره لا يصح فقال لها الرجل انت علي حرام وكان عنده انه يمين
... وهكذا فلو كانا اصرهما رجلا ولا اخر امراة وهما من اهل الاجتهاد ... ذلك فكيف يكونان مصيبين وهذا باب التهارج
... بالطلاق على اختلاف احوالهم من البينونة وغيرها او كان بالعكس من ذلك وكيف يكونان مصيبين ... وهذه المسائل
... فيكرههما على الاستمتاع وله ذلك ويمتنع ولها الامتناع ... الاشياء هذه المسائل كانت من باب ما يا ... الى
... علما او رده هو ان ينظر في حال المسائل التي يقع النزاع فيما بينهم فان كانت من باب ما ... الا من الامور فان لهم
... الخلاص من ذلك وهو بان يتراضيا على ... طريق الى
... والعمل فانه يتعلق بالاموال فلهم

تراضيا او كان من الباب الذي لا يبيح فيه البدل والمراضاة فان من شانهما ان يترافعا الى الحاكم فيقضي بينهما بما يقتضي فصل الخصومة
فان لم يكن حاكم نصبا حكما يرضيان بحكمه فيقوم مقام الحاكم فاذا لم يفعلا منعا من ذلك من جهتهما ابتداء • وهذه الجملة مبنية
على ان اجتهاد المجتهد انما يلزم حكمه هو او من يرجع بقوله فاما ما يتعلق بحقوق الغير والمخاصمات بين الناس فلا ينفذ اجتهاده
على غيره الا اذا انتصب منصب الحكام دون ان يكون لسائر الخصام ويكون تقلده بمجتهد اداه اجتهاده الى ان الرعاف ينقض الوضوء
والعلو لا ينقض فلا فائدة في الخلاف لانه اذا كان هذا هو اجتهاده لم يجز له ان يعمل بما خالفه • فلو اراد ان ياتم بغيره وذلك الغير ادى ه مخالف
له في هذه المسالة من الحادثة منا بعد ويترك اجتهاده في الائتمام به لصحة صلوة الامام في نفسه ولو كان اجتهاد الامام بخلاف اجتهاد
المأموم فيترك الامام اجتهاده لاجتهاد المأموم لما صحت الصلوة خلفه فكذلك الحاكم في المسائل • فاذا قال القائل اذا ابتم لو كان الحنفي
لا يستبد بالحكم فلا يترافعا الى الحاكم حكم عليه بالمقاسمة او كان يرى ان البينونة لم تقع حكم الحاكم بوقوع الفرقة بينه وبين امراته
كان من جوابنا انه يترك اجتهاده الى اجتهاد الحاكم لما يتعلق بحقوق الغير وكذلك اذا كان عنده انه لا نفقة لها فحكم عليه بالنفقة
لزمه في كل هذا اما ان يكون قد اخذ منه ما كان يجوز له ان يبذله ويرضى به اذا كان له او يترك حقه من الاستمتاع بالمراة وهذا بين اذا
كان حكم الحاكم متضمنا لاسقاط حقه وان كان بخلاف الاجتهاد • فان كانت المسالة بالضد من ذلك فحكم الحاكم بان الملك يعقد له وعنده
انه لا يترك من الملك شيئا او حكم بان الزوجية باقية وهو يرى وقوع الفرقة • فقد اختلف القائلون بالاجتهاد • فمنهم من يقول ها هنا
ايضا يلغو اجتهاده ويلزمه المصير الى ما ادى اجتهاد الحاكم اليه لانه من باب ما يتعلق بحقوق الغير • ومنهم من يقول يلزمه في مثل هذا الموضع
يلزمه ان ياخذ بالاشق وما عليه اذا كان الاغلظ هو الذي يؤدي اجتهاده اليه وحكم عليه بالاخف فيكون له الامتناع من وطئها اذا اعتقد
تحريمها عليه وله ان لا يفاتيم الحول لمن في هذه الاحوال ترك حقه • فاما المراة فلها ان تطالب بالاستمتاع على هذا القول وللزوج ان يمتنع
فاذا اقبل فهذا يؤدي الى التهارج والتنازع • ولهذا انما يشكل هذه المسالة على اصح المذهبين اذا لم يكن من باب ما يبيح فيه البذل
ان يكون له الامتناع والمطالبة فان حمل الاكراه عليه جاز معذورا وان لم يحمل
على الوطء الذي يحرم ويجب على هذا القول • فاما الحاكم اذا عرضت له هذه المسالة فاجتهاده متروك الى اجتهاد غيره لانه انما ينفذ حكمه
بحمل الاكراه واختاره هو انه حرج عليه • فاما الحاكم اذا اعرضت له هذه المسالة فاجتهاده متروك الى اجتهاد غيره لانه انما ينفذ حكمه
فيها بالبر وهو خصم فيه فسبيله ان يرجع الى غيره من الحكام او الى حكم ينصب فان ترافعوا اليه وكان القولان عنده متساويين فلا بد من ان
يقضي باحدهما لئن خيره يؤدي الى الفساد وهو التنازع بينهما وانما نصب لفصل الخصومات • ويفارق المفتي فان له ان يخير المستفتي
اذا استوى عنده القولان فيقضي باحدهما ثم انهم ترافعوا اليه ثانيا في تلك الخصومة
على ما سنذكره من بعد • فاما اذا رفعت الى الحاكم خصومة فاستوى عنده الوجهان • وهذا انما يتصور
بعضها عليه ان يقضي بخلاف ما قضى له الا ولد ان يقضي في خصومة اخرى بخلاف ما قضى في هذه الخصومة اذا استوى عنده الوجهان
فيما يتكرر نحو الطلاق وما اشبهه • فاما ما لا يتكرر نحو العتاق فليس له ان يحكم في الاول بالعتق وفي الثاني بالرق في شخص واحد
فلو انه لو مات الميت وخلف جدا واخا فان كان موته شيئا لا يستقر الكهام الارث لم يجز ان يتغير عن هذه الحال وان كان شيئا
قالوا انهم لم يجوزوا ان يعتبر ايضا حكم الحاكم وهذا الاثم الا اعلاما نقول ان الحق في واحد دون ان يقال يجوز ان يكون كل مجتهد مصيبا وكذلك
للاستبداد لم يجز ان يتغير ايضا حكم الحاكم في المقاسمة ولا الاستبداد وانما ذلك موقوف على شرط وهو حكم
الحاكم في كالطلاق وما اشبه ذلك فيما ليس بعيد الموت فقط شيئا للمقاسمة ولا الاستبداد للارث على هذا السبيل فيصير بمنزلة ان
الحاكم به فاذا كان المعلوم اذا الحاكم يحكم بكذى وهو مصيب او حكم بخلافه وهو مصيب صار شيئا للارث على هذا السبيل فيصير بمنزلة ان
يقال انه يرث الحوه بعد ان لم ينفعه ابوه باللعان ويجري مجرى الطلاق المعلق بشرط ويجري الخبر الذي يكون صدقا اذا علم ان مخبره يقع
على ما سنا وله • فاما اذا لم يكن في الوقت حاكم واحتكما نه قد يكون من الباب الذي تنقطع الخصومة فيه بالموت نحو الطلاق وما اشبهه
وان كان من باب ما يتوارث مقام الوارث مقام الموروث وقد يورد في هذا الباب ما يتصل بمسائل العوض نحو قولهم ان الغاصب اذا غصب هذا
المال من دون ان اجرت فيه الحكومة فمن الذي يستحق العوض وذلك مذكور في مسائل الاعواض وان كانت هذه تبعة الجواب على نحو ما تقدم
وقد اورد وشيوخنا عليهم مسائل بينوا انه العادل عن الطريقة التي ذكرناها اذا احدثوا التهارج فقد اتوا من قبل انفسهم حالا
ملكهم نحو ان ادلة ذلك انه قد سلف في عدة مواضع منها ان نفس لو بلغ الجوع بها حد الغرية ثم وجدا المية فقد ما يشد
رمق احدهما ما الواجب عليهما فان سلم احدهما للاخر وان ادى الى تلفه فليس احدهما بهذا احق من الاخر ولانه ليس بياح
له اتلاف نفسه لا لاستبقاء غيره فان امسكا اداه الى تلفهما وان غالب احدهما الاخر فقد حصل التهارج ولكن

الذي يجب في مثل هذا الموضع هو ان يتوقفا الا ان احدهما ان يستبق وجه مناف واجب عليه الذي يقتضيه العقل
والشرع • وما يتصل بالخصومات ليس ذلك الا ان يكون لمقصد بايجاد ذلك لا بد منه يتخلص من التهارج بمثل هذه الطريقة • ومنها
انهما لو كانا في بيت وهناك نسبع ان خرج احدهما افترسه الاخر انه ليس لاحدهما ان يجعل صاحبه فدا لنفسه • فان الواجب ها هنا
ايضا الاستسلام • ومنها ان دارا ملكها رجلان وحصل احدهما في داخل الدار والاخر خارج الدار وهي لا تسع الا احدهما ومن كان
في داخلها يخاف ان يقتله غيره ان استمر على ذلك وان يتخلص من العتلان خرج ومن في خارجها يخشى هلاكه ما الذي يجب عليهما في هذه
الحالة • وليس الا ما قلناه ان التهارج الذي يتعوا منه • ومن ذلك ان يلتقي نفسان يعتقد كل واحد منهما في صاحبه انه حربي مباح
الدم ويغلب في ظنه انه ان توقف ليسله عن ذلك اقدم على قتله وكذلك حال صاحبه معه فلا بد من ان يجب عليهما الكف عن قتل
الاخر والا ادى الى التهارج • ونظير هذه الجملة ايضا هو ان يكون ها هنا جماعة يصلحون لعقد الامامة لهم فاذا كف العاقدون
عن العقد لواحد منهم من جهتهم اولا ولو اختلفوا فقال كل لا هذا احق بالامر وقال الاخر بل صاحبه احق بالامر حتى يتهارجوا
عن العقد لواحد منهم فمن جهتهم اتوا • وما يصلح ان يراد عليهم في الجملة التي
لا يمكنهم ازالة هذا الاختلاف بالاتفاق على واحد فاذا لم يفعلوه فقد اتوا من قبل انفسهم • وما يصلح ان يراد عليهم
لا يمكنهم ازالة هذا الاختلاف الا انه اذا اعتدل عند المستفتي حال اثنين يصلحان للفتيا فجائز له ان يسال هذا دون ذلك وذاك دون
احدهما في كون الشيء حراما حلالا لانه اذا اعتدل عند المجتهد حالا ملكه حالا المجتهد اذا استوى عنده الوجهان او
هذا وان كان احدهما يحرم وملح هو خلاف ولم يؤد الى ان يكون الشيء الواحد حراما حلالا معا فكذلك حال المجتهد اذا استوى عنده الوجهان او
اداه اجتهاده في وقت الى التحريم وفي وقت اخر الى التحليل لمن احرمه مشروط بان يستفتي هذا المعنى ومشروط في العالم بان يؤديه
اجتهاده اليه وهكذا الجاري في التوجه الى الكعبة لانه اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى انها في جهة وجب ان يتوجه اليها وان كان يساوره
وجهان يتجه اليها وان استوت الجهات صلى اليها جميعا ولم ينتقض ذلك فسادا في العقد لكن ذلك لا يبلغ وروده التعبد بمسائل الحرام والطلاق
وغيرها على هذا السبيل فثبت بهذه الجملة الكلام على من زعم ان كون كل مجتهد مصيبا من حيث يؤدي الى فساد في طريق التعبد واما يتفق

باب في ان كل مجتهد في فروع الشرع

مصيب

الكلام على الفرقة الثانية حيث منعت من ذلك لان الدليل اما دل عليه او منع منه والذي عليه شيوخنا المتقدمون كابي هذيل ومن
قد اختلف اهل العلم في الفروع الشرعية التي اختلف فيها القايسون في الاجتهاد • فاذا ترجح احد الوجهين على الاخر وجب المصير
وهو اختيار الشيخين والشيخ ابي عبد الله وغيرهم وليس يجعلونه مصيبا في وجه دون وجه بل يجعلونه
تقدمه ومن تبعه لذلك مجتهد في ذلك مصيب والحكم اذا اصاب في طريقه الاجتهاد هذا القول وجعلوه الحق وهذا هو مذهبهم
مصيبا لكن الاجتهاد وبذل العلم والقياس والتعليم والحكم ابو علي هو الذي قد حصر الزائد المختلفة وان كان ابو علي هو الذي قد حصر ووجه الاجتهاد ليس
اليه وان استويا فهو عندهم على التخيير وجه يخرج الزائد المختلفة لو اشكل عليه ما يساويه ولا يعمل بواحد من ذلك لان الحكم
وان كان كلام ابي الهذيل في التخيير الذي ذكرناه في حكم المضطرب واما الحاكم فليس له ان يعمل باحدهما كما انه يعمل باحدهما
عنده وفيهم من يجيز له ذلك وفيهم من يقول انه يجب ان يفتي باحدهما فلما ... والاصم وابن علية وبشر المريسي فانهم جعلوا الحق مصيبا
بطريقه التخيير لا يصح ثم هولاء مختلفون في الاشد على ما سنخرج ذكره من بعد • ومن عدا عنه فقد نص داخطا • ثم ثم ما جعلوا الخطا خطا
بواحد من هذه الاقاويل وقالوا ان على ذلك دليلا قاطعا يلزم ما المصير اليه • ومن عدل عنه فقد نص داخطا ثم ذهب بعض الظاهرية فيما طرائقه
كبيرا وثم ما جعلوه مغيرا ونقضوا به ذلك حكم الحاكم وجعلوا الحق فيما قالوه وذهبوا اليه والى هذا ذهب بعض الظاهرية وان لم يحمل الدليل
الاستدلال من النصوص • وقال قوم من اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة ان الحق في واحد وعليه دليل ولكن المكلف وعنوه الله تعالى كل
لعمر صنه بحكم يعني فهو معذور لانه لم يعلم ما كلف فيما كلف احصاه • واما ابو حنيفة والذي حكاه عنه من حصل من اصحابه نحو ابي الحسن • واما الحكي الخلاف
مجتهد مصيبا على نحو ما حكيناه عن مشايخنا في جميع الوجوه وهذا يحكى ايضا عن محمد في الكتابيات وعنوان كتب • وقد كان شفاف
عنهم في الاشد والصواب ومسايلهم في الاستحسان تدل على ذلك لانه لا يتم القول به الا مع القول بان كل مجتهد مصيب في اثبات
ابن سمعان يحكي خلاف ذلك عنهم • واما الشافعي فان اكثر اصحابه ينسبون اليه ان الحق في واحد ويتعصبون على عادتهم في
قوله بخلافه القول بعينه ويتعلقون بالفاظه جاءت في هذا الباب ولكنهم يجعلون المخطي فيه معذورا • والمحصلون ينسبون اليه
القول بان كل مجتهد مصيب • وهذا هو الذي يقوله القاضي ابو حامد ولا يتم القول بالقولين الا على هذه الطريقة
ومن نظر في كتبه تبين له انه لا يذهب الى على هذه المسايل ادلة قاطعة بل

نحوى عنده مجرى اماراته جهة القبلة لمسئلة من الاقاويل التي يذكرها ولا استقصا ذلك عليها الا انه انما نقول ذلك فيما تتجاذبه الاصول
دون ما جعله من باب قياس المعنى والعلة وقد بينا حالهما فيظن من لا معرفة له انه اذا قال بان الحق في بعض المسايل واحد وان ما سواه خطا
الباقي على هذه القضية وقد ذكر قاضي القضاة في شرح العمد مواضع من كلامه يدل بصريحه على ان كل مجتهد مصيب وانه اذا ذكر
الخطا في مثل ذلك فانما يريد خطا لا اخاله وهو الذي يعبر غيره عنه بالاشبه فاذا اردت الوقوف على ذلك فراجع الشرح تجده واضحا
مكشوفا وقد حكي هنالك ان من مذهب مالك واصحابه ما ينافي ذلك لانه يعدل عن القياس والخبر الى ضرب من الاستحسان والمصلحة واذا رأيت
لما ادخلها الناس على مذهبه امتنع واشار الى ان كل فريق يجب ان يترك ورايه وحكي عن عبد الله العنبري انه قوله مثل ذلك وانه يتجاوز
الى الاصول وقال رحمه الله ان كل من خالف فلا اعتقاد بعضهم انه لا دليل الا ما جرى مجرى النص فيكون الحق في واحد وكذلك يجب لو كان
الامر على ما قالوه واما ان يكون الظاهر من ان القول بتصويب المجتهدين في الاحكام المختلفة محالا لا يجوز تقدير التكليف به وهذا قد مضى
افساده وان يقول قائل ان التعبد بالظنون لا يصح وقد مضى ذكره في الكلام في اثبات القياس ثم حصر اختلافهم فقال اما ان يقول قائل
انه مخطئ في اجتهاده وفي المجتهد فيه او يقول هو مصيب فيهما وفيما يتعلق بهما او يقول انه مصيب في احدهما مخطئ في الاخر ثم قال انه مخطئ
في الاجتهاد وجهه او ثبته وفي المجتهد فيه فليس يخلو اما ان يقول ان ذلك الواحد عليه دليل يميزه او يقول بل ذلك يتعين ثم قال اما ان يقولوا قد
كلف هذا التمييز فاذا لم يفعله ولم يدركه فقد وضع عنه الاثم او يقولوا بل لا طريق له الى التمييز ويستدل على ان كل مجتهد في فروع الشرع
مصيب فمما يدل على ذلك ما قد عرف ضرورة من اختلاف الصحابة في مسايل كثيرة نحو الجد والحرام والايلا وغيرها وكان كل منهم يصوب
صاحبه ولا ينسبه الى الخطا فلو كان القائل مخطيا والمصوب له كذلك لكانوا متفقين على الخطا المرفوع عنهم بخبر الله تعالى وخبر
رسوله صلى الله عليه وربما يورد هذه الطريقة على وجه اخر فيقال ان بعد ثبوت الاختلاف بينهم لم ينكر احد منهم على صاحبه اجتهاده
فلولا ان كل مجتهد مصيب لكان القائل مخطيا والكاف عن النكير مع ان الحال حال سلامة مثله فيقتضي ذلك اجماعهم على الخطا فان
قيل فهذه الجملة تفيد انه لا على التصويب وثباتا على عدم الانكار فبينوا ذلك قيل له ان لا عساه في باب التصويب ليس هو بالقول
حتى اذا تعذر نقل قول يدل على التصويب لم يتم ما اردناه لانا لو ادعينا هذه الطريقة لم يتمكن منا اثبات شيء من الاجماعات الراجعة الى
طريقة الرضى فكان التصويب بوجوه هي اقوى واوضح من هذا القول وذلك انا نعلم من حال الصحابة بالاخبار المتواترة الظاهرة انهم
كانوا قبل حدوث الفرقة على جملة من موالاة بعضهم لبعض واعظام كل منهم لصاحبه ومعلوم ان جملة ما اختلفوا فيه ما لو كان خطا لبلغ حد
الفسق نحو ما يتصل بالدماء والفروج والاموال فلما لم يقطعوا عصمة الدين بهذا الضرب من الاختلاف وقطعوها حين وقعت الفرقة عرفنا
انهم رأوا ان كلا منهم مصيب فيما اجتهد فيه وايضا فانه قد ثبت عن جماعة الائمة بينهم ان الواحد منهم كان يولي من يخالفه في كثير من
المسايل فان امير المؤمنين عليه السلم ولى ابن عباس البصرة مع انه خالفه في العول وفي الجد وفي ان للابنتين النصف وفي غير ذلك من
المسايل وولى ايضا شريحا مع انه كان يخالفه في اشيا وغيره من الخلفا الراشدين ولى نحو زيد بن ثابت وابي بن كعب وغيرهما مع
معرفتهم بمخالفتهم لهم وليس يكون ذلك الا للتصويب ومن يجحد هذا ان احدا منهم لم يتعقب حكم صاحبه ولا احد من تولى من جهته بنقض ولا فسخ
بل كان الواحد من جملتهم يقضي بها بالمختلفة ولا يجعل بعضها منقوضا بالبعض
ولا كان لاحد نسبة الى المخالفة من ذلك وهذه امارة التصويب ومما يعرف به التصويب ما قد
ثبت التصويب بهذا الوجه ايضا كما ثبت التصويب بالقراءات المختلفة وبالكتابة في الحروب وغيرها
العلم بانه خالفه في كثير من المسايل فلولا اعتقادهم للتصويب لما قبح منهم التعريض للخطا
نقل من احال البعض على البعض في القضايا مع العلم وقد وجد من بعضهم على البعض فعرفت بذلك انه خطا فان قيل
ثبت بهذه الجملة صحة ما ادعيتموه فما قولكم على الوجه الثاني حيث كان احد المذهبين هو الحق وما عداه كان باطلا وكان
كان يجب لو كان الامر على ما ذكرتم ان ينقل كما نقل عند حدوث الفرقة وبين ما قلناه ان الفرق ظاهر
بين الخلاف فلما فقد هذا في الصدر الاول مع وقوع الاختلاف بينهم فقد دل على صحة ما اعتمدناه وعلى هذا انكر اهل الاسلام الامامة فقد
في باب وجود الاختلاف من جهتهم بين ما كان الحق في واحد وبين غيره من هذه المسايل وهكذا في الحوادث التي حدثت بين الامام العادل وبين
المحاربين عليهم وذووا العلم
الهالك لبغي ... كان ابن مسعود ينكر ان تكون المعوذتان من
القران وكان ابي يجعل سورتي القنوت من القران وذلك لا انه ظهر انكار

كل واحد منهما على صاحبه الى ان رجع كل واحد منهما الى ما هو الحق وان كان ابن مسعود لم يثبت المعوذتين مما انزل على النبي صلى الله عليه وآله
ولكنه انكر اثباتهما في المصحف وجعل ابي بن كعب سورتي القنوت مما يثبت في المصحف فان قيل فهذه الجملة تبنيه على
انه ما ظهر بينهم تناكر وتخطية واذا ثبت خلافه بطل قولكم بتصويب كل فريق منهم صاحبه وبطل قولكم انه ما روي عنهم
نكير وذلك ان ابن عباس قد قال في نفي العول من شاء باهلته والمباهلة هي الملاعنة وقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل اب الاب ابا وقالت عائشة في زيد بن ارقم احبط جهاده مع رسول الله عليه السلم ان لم يتب وقال عمر اجرأكم على الجد اجرأكم
على النار وقال هو او غيره من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وقسموا الراي الى ما هو خطا وصواب في وجوه
فقد نقلت عنهم نحو قول ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ويقول ابو بكر في الكلالة
نحو هذا ويقول عمر هذا ما راى عمر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمنه وينهى كاتبه ان يكتب هذا ما اراه الله عمر ويقول عمر ايضا
لولا معاذ لهلك عمر ولولا علي لهلك عمر ويروى عن النبي صلى الله عليه وآله انه يقول اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان
اجتهد فاخطا فله اجر واحد فقسمه الى الصواب والى الخطا الى امثال لذلك تكثر قيل له لا اصل في ذلك ان الاعتراض بالجملة
على ما لا يحتمل لا يصح وهذه طريقة نسلكها في العقليات وفي الايات المتشابهة وقد بينا ان البعض فان يتولى اعظام البعض
وان عناه بما لا وجه لاعادته فالذي نقل عنهم من الالفاظ ان ثبت كان من باب المجمل فلا يجوز الاعتراض به على الامر الظاهر وعلى
ان اكثر ما فيه ان ذلك يكون الحق في واحد في بعض المسايل فمن اين ان ذلك حكم جميعها وكيف يسوغ التعلق بذلك فالمباهلة هي الملاعنة
ومعلوم ان ابن عباس كان لا يرى لعن من خالفه في العول فانه كان يتولى زيد بن ثابت على ما روي في الاخبار انه اخذ بركاب زيد وقال
هكذا امرنا ان نعظم علماءنا وقبل زيد بن ثابت يده وقال هكذا امرنا ان نعظم اهل بيت نبينا صلى الله عليه وآله وانما هو لانه لا امير المؤمنين
ولولا صحة ما قلناه للزم ان يكون كل واحد من الصحابة يفسق صاحبه ويخطيه وكذلك كل واحد في موالاة صاحبه
عليه السلم فطاهره وكذلك قول ابن عباس المناصلة عن محمد قوله للابنتين الى التفريط في استيفا الاجتهاد
والمراد بما قاله ابن عباس وان اراد في الجد ان من لا يسميه ابا فقد اخطا مع ان نص الكتاب خلافه
وقد عرفنا خلاف ذلك من حالهم والوجه الذي لاجله نفى العول الى التقصير في طريقة الاجتهاد ولهذا قرن اليه ذكر الوجه في هذا
شيء دخله ولذلك قرنه بذكر الوجه وان يكون قد بلغه انهم نسبوه الى النص فيها وذكرها ولا كانت لا تتوعد على قطعه فان هذا
معاني الالفاظ التي نقلت عن الصحابة في قوله نعلوا هلك ابيكم ابرهيم وان يكون قد بلغه ان زيدا اقترسمع النص
وحديث عائشة فهو في قصة ولن نتتبع المخالفة الا مع التمكن من العلم وقد بينا في باب الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله في هذا
الباب واما الخطا المذكور في مخالفة النص وما عنوه بالخطا المذكور وسيعود ذكر ذلك من بعد ان شاء الله تعالى واما
لا يكون الا في مخالفة النص وما قسموا الراي اليه ولا فلا لا يستحق ما هذا سبيله انما اراد ان الحد عليها على طاهر الحال ولم يكن
في باب الجد وغيره الخطا الذي هو قبيح ولذلك اقامه الحد ذلك نص واما القول في الدية الا ان في جنين المجهضة فلا اجتهاد بحال في سقوطها
على الخطا عن النص دون الخطا الذي هو قبيح ولولا علي لهلك عمر وما نقل عنهم من لفظ العشر يهون في ترك الشيع وبيان الاول
قول عمر لولا معاذ لهلك عمر فقال لولا هذا التنبيه لهلك على ان ما قالوه
عنده ان هناك حملا فنبه على ذلك فقال لولا هذا لهلك ما قتلوا ابان لا شي عليه لانه مودب والحمول كما نقول في الزوج او الوالد اذا ادبا
اذا اخطا الامام على هذا الوجه او يلزم العاقلة او يعود في بيت المال فان الضمان لا يسقط حكم الخطا صغيرا او دافعا
وذلك يهون في قول علي لعمر وقد سال الصحابة عن الجنين الذي القته المجهضة من انه كان على وجه التاديب لا يصح الشرع فيما يتعلق
من العلم في نفي الضمان في المجهضة ان يكون عنده لا ينكر لبعض العلما المانعة من مخالفة قال انه ان حال الامة ما وقعت الفقه انس من احوالهم فيما
وهذا بين فان قيل لا يجوز ان يكون في زمان عمر ولولا ذلك لما وقعت الاجتهاد على ما ذكرناه
وقد روي عن ابن عباس انه لما اظهر القول قيل له هلا اظهرته في زمان عمر كان لا يكفه الا ما كان عنده من تسايل الاجتهاد فهو لانه
بالشرع فكما لا يجوز ان يقع من الرسول كتمان امر من الامور وقول ابن عباس في نفي العول ان كان صحيحا فهو لانه
قالوه وفيما امسكوا عنه المهور في المغالاة في المهور كذلك الكبير لا للقليل انه
المشركة وفي قصة المجهضة وفي قصة المغالاة على الحقيقة وقد يقع من الضعيف ما فاوضه فيه لا انه خافه

لئلا يلحقه نكير من جهته فاما كون ذلك صغيرا فلا يمنع من الانكار وكذلك وقوعه بتاويل فاكثر الخطا واقع من جهة التاويل
ولم يسقط الانكار بعد الوصول الى اعيان الصغاير وتمييزها لا يمكن ولو سلمنا ان فيما اختلفوا فيه ما هو عظيم لو كان خطا ولا
يمكن ايضا ان يقال انهم ما علموا وجه الخطا في ذلك فلاجله سكتوا عن الانكار لان هذا يحقق عليهم الخطا من وجهين احدهما
انهم لم يعلموا والثاني انهم لم ينكروا ومما يوضح هذه الجملة التي تقدمت ما روي في قصة ابي طلحة انه حين منع ان يكون البرد
مفطرا انكروه عليه لما لم يكن من باب الاجتهاد وروي ايضا في قصة زيد انه قيل له اذا بت من اعطى الام في مسئلة زوج
وابوين ثلث جميع المال ايكون مخطيا فقال لا ولكن [illegible] وسمى فيه يعني ابن عباس ولم ينكر عليه احد وبين ذلك ان
ابن مسعود قد قال في ان النسا القصرى نزلت بعد الطولى من شا باهلته فذكر لفظ المباهلة فيما لا يكون الحق الا في واحد
لانه من باب الناسخ الذي هو بعد القطع ولم ينقل عنه في شي مما طريقه الاجتهاد مثل ذلك فان قيل فقد نقل عن علي عليه السلام انه
نقض حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام حين حكم بقول ابن مسعود فقال في اي كتاب وجدته وفي اي سنة [illegible] قيل له الخبر
لعله القطع بذلك فكيف يصح مع انه من باب الاجتهاد ولم ينقل عن احد منهم انه نقض حكم غيره في مسايل الاجتهاد بل الوجوه التي
فيما ذهبنا من التصويب اظهر مما نقلوه من القول بان كل مجتهد مصيب واحد ما يدل على ما نقوله ان الحق لو كان في واحد مما اختلفوا فيه
الاجتهاد فيه لكان ما خالف ذلك القول كبيرة وفسقا لتعلقه بالدما والفروج والامور التي لها خطر وهذا يقتضي تفسيق واحد
احاد الصحابة بعينه اذا عينوا الحق او على الجملة انه لم يعينوا ولا خلاف بين من يتعاطى هذا الشان ان تفسيقهم على هذا الوجه
لا يصح على وجه الجملة او التعيين لا سيما وهم يتعلقون بقول ابن عباس من شا باهلته على ان الحق معه وان من خالفه مستحق
اللعن وليس لاحد ان يقول اذا المخطي منهم معذور وان الخطا موضوع عنه معفو له وان الدليل هو غامض والطريق
الدحض لان شيا من ذلك لا يخرج عن المعصية الكبيرة ولا يجعل المرتكب لها معذورا ومن امكنه ان يعرفه فلم يعرفه وقد بينا الجواب عن
قول من يقول ان الخطا في هذا الباب يصغر او يقع متاولا فلا يبلغ حد الفسق لا سيما وفي شيوخنا من يجعل ابا قد العصر متاولا
واحد ما يدل على كون كل مجتهد مصيبا هو انه لا اثم عليه فكيف يخطى المتاول مخطيا من وجهين
اعظم من انه مع العلم لانه يجعل بين الحق والباطل وان يتعين ذلك الدليل على وجه
لو تعين الحق بواحد من هذه الاقاويل لوجب ان ينصب الله تعالى لنا عليه دليلا يميز به بين الحق والباطل وان يتعين ذلك الدليل على وجه
يقع فيه التمييز بين الحق والشبهة كما يثبت مثله في العقليات واصول الشرعيات ونحن اذا تاملنا حال هذه الوجوه في مسايل الفروع
لم نجدها على هذه الصفة بل نجدها مشتبهة في الاجتهاد في جهة القبلة فيجب ان يدل ذلك على فساد ما قاله مخالفونا وبين
ما قلناه ان كل شي من باب الاجتهاد فان المجتهدين يشكلون فيه على طريقة يجوزون تغير حالهم فيها كما يجوزون ذلك في جهة القبلة
ولا يقع الا في الوجوه التي تتضمن بها هذه الفروع والناظر فيها والطالب لا يبلغ ذلك من باب ما لم يعرف حال ما كلف لانا نقول ان الذي كلف
ولا يرى في الاراء الوجوب وبهذا فارق المسايل العقلية ولا يبقى الكلام في اعيان الوجوه التي تتضمن
حاله ان يعرف مثل ما ذكرناه فاما المكلف اذا اوجب عليه في الكافر فليس ذلك من باب ما لم يعرف حال ما كلف لانا نقول ان الذي قلت بما
يمكن ان يرى في السمت الذي عنده انه يكون اقرب الى الاصابة وهذا متميز عنده من غيره على وجه الجملة فاما من قال اني قلت بما
يلزم لاحد دليله في الظاهر فقد ابعد لانه يقال له ما الذي تعني بقولك اني علم الظاهر فان اشار الى التفرقة بين سكون النفس
ومن غيره في الظاهر خلافه سوا وان عنوا بالظاهر غلبة الظن فهو وفاق في المعنى ونزاع في اللفظ فهذه الجملة تبين فساد
كل القولين وقد جعل رحمه الله احد الادلة على ذلك في الكتاب انه لو لم يكن من دين الصحابة ان كل مجتهد مصيب لم يكن ليجوز من بعضهم ان
يولي بعضا مع علمه بمخالفته له وكان لا يجوز ان يسوغ العمل بفتياه ولوجب ان ينقض ما حكم به وقد بينا هذا الفصل في جواب سوالهم
لنا حيث سالوا عن الادلة على التصويب بعضهم بعضا ما يعني عن اعادته وهذه الجملة هي التي نعتمد في صحة مذهبنا وفساد قولهم
وان كان قد ذكر وجوه اخر قريبة فمنها قوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قايمة على اصولها فباذن الله فان هذه
الاية نزلت في حرب بني النضير وقد كان بعض المسلمين من قطع نخيلهم ليكون ذلك ابلغ في غيظهم ومنهم من
امتنع من ذلك فصوب الله تعالى كلا الفريقين بقوله فباذن الله ولقايل ان يقول

ان ذلك كان فيما يتصل بمصالح الدنيا وهو حال الاذى في الحروب وما شاكل هذا فيفارق ما يتصل باحكام الشرع وبعد فانه تعالى بقوله
فباذن الله قد انبا عن اذن سابق لان ما يقع من بعد لا يكون عن اذن من الله وانما يقال ذلك فيما يتقدم وكانه تعالى قد خيرهم في كلي
الامرين من قبل فلا يصح التعلق به واستدل ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه استشار ابا بكر وعمر في اسرى بدر فاشار ابو بكر عليه
بالمن واشار عمر بالقتل فصوبهما وشبه ابا بكر بابرهيم عليه السلم حين قال ومن عصاني فانك غفور رحيم وشبه عمر بنوح عليه السلم حين قال
رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ولن يصح هذا التشبيه الا وهما مصيبان قالوا ولا يمنع من ذلك قوله عز وجل لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لان الاسرى قال نظروا فيما عنهم حلالا طيبا ولو كانوا اخذوه بغير حق لا من بالرد
ولا لكانه قد اقرهم على الخطا ولقايل ان يقول قد كانت هذه المشورة فيما يتصل بصلاح الدنيا ولا يتغير جايز من الرسول المبعوث
لتاديه الشرع ان يستشير اصحابه في كل الشريعة ويتعرف وجوههم ما هو صلاح وا[illegible] ايضا بقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما
ولكن هذه الاية قد يتعلق بها من خالف والظاهر لا يشهد لواحد من الفريقين فانه ليس فيه انه حكم عن اجتهاد ومما يستدل بقوله
عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا الخبر لو كان مقطوعا بصحته متواترا لما اشبه من ابين ما يدل على المسئلة لانه
لان لا تخيير بين كل واحد منهم الا والحق غير متعين بقول بعضهم وقد استدل بقوله عليه السلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد
فاخطا فله اجر واحد وليس يريد بالخطا ما هو القبيح لانه ان لم يستحق به العقاب لم يستحق به الثواب وهذا لا يليق الا وكل اجتهاد فيه صواب وهذا ايضا
كان يقرب التعلق به لو قطع على صحة الخبر وان كان من خالفنا انما يتعلق به على ما نذكره من بعد واستدل بان عمر بن الخطاب نقض في المشركة
ثانيا بخلاف ما قضى له لانه قال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي فلم ينقض الحكم الاول ولا انقل عن احد النكير عليه من قوله وهذه شبهة من دلالة
الاجماع وقد مضى تفصيل القول فيه فاما الوجوه التي يحتج بها من خالف فقوله تعالى وداود وسليمن اذ يحكمان في الحرث الى قال ففهمناها سليمن
فلو كان كل مجتهد مصيبا لم يكن لقوله ففهمناها سليمن معنى لان كل الحكمين هو صواب عندكم والجواب ان الظاهر لا يشاعدهم على ما ارادوه لانه
ليس فيه انهما حكما باجتهاد لان غيره ولا فيه ان احدهما اخطا وغير جايز لو كان الامر كذلك ان يكونا معا ولا انهما مسعدين بالحكم احتهادا ان يقع منهم الخطا فيه
لا انه يوجب الى التنفيذ فكانهم قد امروا ان يجعلوا احد المجتهدين مخطيا فجعلوا احد رسل الله صلى الله عليهم مخطيا وهذا لا يصح بل لا يمتنع ان احدهما فاما تخصيصه سليمن بالفهم
عليهم بهذه الاية لكان اقرب لانه جل وعز يقول وكلا اتيناه حكما وعلما فعد صوابهما وعلى مذهبهم ان احدهما قد انزل عليه فلما ورد ذلك بعد ما كان
لانه يوجب الى التنفيذ فكانهم قد امروا ان يجعلوا احد المجتهدين مخطيا فجعلوا الخطاب الناسخ لانه كان قد انزل عليه وحكم سليمن بالناسخ لانه كان هو الذي انزل عليه ولم يكن ما حكم به سليمن عليه السلم مما لا مساغ للاجتهاد
فيه وكذلك قال لان داود عليهما السلم كان قد حكم بالمنسوخ لانه كان هو الذي انزل عليه وقد قال ابو علي ان الانبيا لا يتعبدون بالاجتهاد وكان ما حكم به سليمن عليه السلم مما لا مساغ للاجتهاد
فيه وقد قال ابو علي ان داود عليهما السلم كان قد حكم بالمنسوخ وقد قال ابو علي ان الانبيا لا يتعبدون بالاجتهاد
ونهو ان داود عليهما السلم ففهمناها سليمن وقد قال ابو علي ان الغنم التي نفشت في زرع القوم ان الغنم لصاحب الارض فيهلكه فيشطا
في شرعه داود شاع انه يقول ففهمناها سليمن ان حكم داود كان في الغنم التي نفشت في زرع القوم ومثل ذلك لا يستند الا انها وكانا عليها
فيه وكذلك ما حكم به داود عليه السلم فالمروي انه حكم بان يعود الزرع على ما كان ثم يرد الى صاحبها ومثل ذلك النهي عن التفرق والامر بالاعتصام بحبل
وكان حكم سليمن ان تكون منفعتها لصاحبها ما حكم به وتعلقوا بايات اخر من كتاب الله تعالى تتضمن النهي عن التفرق والامر بالاعتصام بحبل
الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وقوله ولا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقالوا فاعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وا لما لا في الجواب عن ذلك
سلم مصيبين لقد ورد النص على كل واحد منهما بما حكم به ونحو قوله تعالى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه انما هو اشارة الى قوله
ان الفرق ولا الاختلاف ما هو مذموم فمن اين تعلقهم بهذه الجملة فيما اوردوه من مسايل الفروع في الشرع فلو كانت هذه الايات مفيدة للعموم
لتخصصنا ها على بعض وجوه التفرق والاختلاف فكيف ولا اذا لم يكن كذلك فان قوله عز وجل ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه انما هو اشارة الى قوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والمراد بذلك ما كان مما دله تعالى في التوحيد وغيره من اصول الدين وهذا قاله من بعد كبر على المشركين
ما تدعوهم اليه وما هو بهذه الصفة هو الذي يكبر على المشركين والذي يبين صحة ذلك لنا الدين اذا اريد به لا يعقل الشرعيات فقد افترقوا فيه نحو
اختلاف الظاهر والحايض والمقيم والمسافر والغني والفقير والصحيح والوجد دون غيره كقوله من بعد ما جاهم البينات وهو لا يدل
فيه الخلاف من الاحوال وكذلك قوله من التفرق والاختلاف فهو في هذا الوجه لا يختلفون في الشرايع واما قوله لا خلاف عن الوان
وكذلك قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك لا بد من ان يريد به ذلك ما ذكرنا ولا منع من يختلفون في المعنى فاما الاعتصام بحبل الله فهو ادلته
فالمراد به التناقض دون غيره فليس يدل على ما ذكره

التي يوصل الى الحق قالوا فقد سمى الله تعالى احدى الطايفتين باغية بقوله فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وقد يقع
ذلك في مسايل الاجتهاد فدل ان الحق في احدها • والجواب انه لم يبين ما نصبوه به هذه الطايفة باغية ولسنا نمنع ان يكون كلاهما
قتال مذموم وتنازع محرم ولكن لابد لم تنطق بذلك وليس هو من باب الالفاظ العامة • ولو كان كذلك لا مكن التخصيص فيه • قالوا
وقال النبي عليه السلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطا فله اجر واحد • وقال ايضا لعمرو بن العاص احكم فان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة فقسم الاجتهاد الى صواب وخطا • والجواب انه لو قطع بصحة الخبر
لكان بان يدل على ما نقوله اولى وذلك ان الخطا اذا اريد به القبيح والمعصية لم يكن سببا لاستحقاق الاجر عليه وهذا الوجه يحكى
عن الشافعي لانه لا كان ادون منازل المخطي ان يغفر ذنبه لا ان يثاب عليه فالمراد به عندنا على مذهب من يقول بالاشبه انه
خطى الاشبه عند الله تعالى فيكون له اجر واحد فان اصابه كان له اجران وعلى ما نختاره في نفي الاشبه يمكن حمله على وجهين احدهما
ان خطى النص الذي يجوز ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو ظفر به لا يستحق ثوابا ابدا • والثاني ان خطى الوجه الاقوى والانفع
الذي يقع به الاقتداء فيكون استحقاقه للثواب دون استحقاقه لو صادف ذلك الوجه او وافقه • واما الخبر الاخر الذي قيل فيه لعمرو
ولعقبة بن عامر فانما فاضل بين الثوابين لانه ورد في حكومة مخصوصة وفي الاول لم يرد على الاطلاق ولا يمتنع اختلاف الحال في مثل ذلك
قالوا وقد روي انه صلى الله عليه قال افضاكم علي واعلمكم بالحلال والحرام معاذ وافرضكم زيد ولو كان الكل مصيبين في جميع ما اجتهدوا فيه
لم يكن ليصلح الوصف بالتفاضل والتزايد • والجواب انه لا يمتنع كون جميعهم مصيبين وان كانت قد تقدم بعضهم في ذلك الباب
على واستحقاقه لتلك الاصول اشد واستدراكه لحكم الحادثة اسرع فلم يمنع ذلك ما بينهم اذ من ليس بافهم هو مخطي • فان قالوا لو كان كل
مجتهد مصيبا لكان من خالفكم في هذه المسئلة ايضا مصيبا • قيل لهم لو لم يكن في ذلك نص لكان كما قلت ولكن انما نقول فيما هو من فروع الشرع
وقد عدم فيه الادلة القاطعة فثبت بهذه الجملة بطلان شبههم • واعلم انه قد حكي عن بعض الشافعية وعن بعض البغداديين
ايضا ان كل مجتهد مصيب في الاجتهاد ومنهم من هو مخطي في المجتهد فيه ومنهم من هو مصيب في ذلك ويشبهون هذا بتفتيش
المجتهدين في طلب القبلة فهما مصيبان في الاجتهاد وقد يخطي احدهما المجتهد فيه وقد يصيب صاحبه وكذلك من طلب العبد الابق قد يجوز ان يصيب في
الطلب ويخطي المطلوب فلا يجده وبعد فاذا كان الاجتهاد يراد بغيره ولا يراد لنفسه وهو اصابة ما اجتهد فيه فقد يجوز اختلاف الحال في ذلك
يجري الجميع مجرى واحدا • وربما حملوا قوله صلى الله عليه اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطا فله اجر • فامر على ان هذا
الخطا والصواب هو في المجتهد فيه • والذي يدل على فساد هذه المقالة انه الاجتهاد قد جعله الشرع دلالة على جواز العمل بالمجتهد فيه وشرطا
فيه وغير جايز مع حصول شرط كون الفعل صوابا الا ان يكون الفعل ايضا صوابا • وهذا مستمر في العقليات والشرعيات لانه لا خلاف انه اذا
جعل غالب الظن شرطا لجواز العمل فيما يتصل بالمنافع ودفع المضار فغير جايز مع الظن ان لا يقبح تحسين هذا الفعل • واذا جعلت الطهارة
شرطا في الصلوة لجواز عود الصلوة مما يصيب فيفعلها فاذا لم يصب اخر ومع انه قد اعاد في الطهارة واتى بها على ما يجب وكذلك الحال في
كذلك • وتبين بعد هذه الجملة ان الذي كلف المجتهد اذا افتقد حكم الحادثة من الكتاب والسنة
والدليل الذي يدل على ان النبي ... ثم يكون
بالاجماع ان المجتهد وان يعمل بما يؤديه اجتهاده اليه • وبين ذلك ايضا انه اذا كان على الحكم دليل قاطع فيجب ان يعدل الى الاجتهاد
مصيبا فيما اجتهد فيه لا محالة وهذا واضح • فاما ما شبهوه به فبعيد لان هذا انما يصح ان يقال اخطا او اصاب كما يقال في
~~ان يقال اخطاه او اصابه~~ وانما الماخوذ عليه ان يعمل بما يؤديه اجتهاده
اليه ... وليس فيها اختلاف ... الاجتهاد شرطا في جواز العمل بما يؤديه اليه فكيف
اليه • وبعد فانه لم يجعل الطلب شرطا في وجود العبد او اصابة ... المطلوب بالاجتهاد هو غالب الظن او
يشتبهان • وقولهم ان الاجتهاد لا يراد لنفسه بل يراد لغيره فكذلك نقول ولكن الكلام في ان المطلوب بالاجتهاد هو غالب الظن او
غيره وقد بينا بحمد الله ما نقوله في هذا الباب • واما الخبر فقد بينا معناه وتاويله فلا معنى لتعلقهم به • وقد حكي بعض الجهال ان الشافعي
كان يجعل معويه على اللعن مصيبا في الاجتهاد مخطيا في المجتهد فيه واذا اجاز على عليه السلم الصلوة والسلام ولعلي عليه السلام اجرين ومعاذ الله الذي حمله
ان قول الشافعي قايلا لما حكى عنه هذا الجاهل

باب ذكر الكلام في الاشبه وما يتصل بذلك

المتاخرون من اصحاب ابي حنيفة وحكوه عن ابي حنيفة ومحمد وغيرهما من اصحابه من قول سفيان بن
سحبان وعيسى بن ابان وهو اختيار ابي الحسن ايضا ان الحوادث التي حكم بها المجتهد فيها اشبه عند الله هو اولى بان يرد هذا الفرع
اليه من الاصل الذي رده اليه المجتهد وان كان هو يعثر على ذلك الصواب عند الله او الاصوب وغيره يعتبر الحكم الله وحكم عن المجتهد
ثم قالوا ان المجتهد لم يكلف اصابة ذلك الاشبه بل ان اصابه فقد اصاب الاشبه عند الله وله اجران على ما ورد الخبر به وان اخطاه
فقد ادى ما كلف واصاب الاشبه في الظاهر دون غالب الظن وله اجر واحد ولم يجوزوا ذهابه الامة عن اصابة الاشبه
وخالف سفيان بن سحبان في الحكاية عن ابي حنيفة ومحمد في باب الاشبه وقال ليس مذهبهم اثبات الاشبه بل عندهم ان الحق
في واحد من مسايل الاجتهاد وليس كل مجتهد مصيبا و لا اشبه كلاهما وخطا • ابو الحسن هذه الحكاية • واما مذهب الشافعي
فهو اثبات الاشبه عند الله تعالى هكذا حصله القاضي ابو حامد فانه كان يخطي من نسب الى الشافعي ان الحق في واحد من مسايل
الاجتهاد • وحكي من كلامه ما يدل على ذلك وهو قوله ان للحكم ظاهرا او احاطه واما كلف المجتهد العمل على الظاهر دون
الاحاطه وقال الخطا انما يقع الطلب على عين قايمة وشبهه بالقبلة لكن في الاجتهاد لابد له من مطلوب يتحدد بالطلب
فاما المتكلمون فقد اجاز منهم ابو علي في كتاب الاجتهاد ان يكون للحادثة اشبه عند الله
لم يومن بما صاتبه • فهذه مذاهب الفقها • وقومه في كلامه انه لا
تعالى وحكى الشيخ ابو عبد الله عنه انه ذكر في مسئلة تنتسب الى الجواب مثله محمد بن زيد الواسطي مثل ذلك وهو اختيار ابي هاشم وهو قول ابي الهذيل
حكم في الحادثة سوى ما يودي اليه اجتهاد المجتهد من دون ان يكون هناك اشبه او اصوب • وكل هذا
والى القول الاول الذي حكيناه ذهب الشيخ ابو اسحق لكن قوله مخالف لقول من قطع من الفقها على اثبات الاشبه لانه يجوز
الاختلاف بينهم انما تم بعد القول بان الحق لا يتعين بواحد من هذه الاقوال ثم يختلفون فمنهم من يقول فليس في الحادثة الا ما كلف
المجتهد اصابته • ومنهم من يقول ان فيها ما لم يكلف اصابته • والصحيح عندنا هو ما قاله ابو هاشم والذي يدل عليه ان اثبات التي ادى فيه
ومعلوم ان الاشبه اذا لم يرجع به الى الصفات الذاتية
فوقع على كونه معقولا فانه ما لا يعقل لا يصح ان يتكلم في واحد من هذين الوجهين فيه كما يقال ان زيدا اشبه بعمرو من خالد
من حيث لا يقع في ذلك البد ولا ان يرجع به الى الكثرة وجوه الشبه وزيادة المعاني التي يقوى لاجلها الشبه الا ان يكون المراد بذلك ان الظن في تعليق الحكم بهذا
ليس متشابها ... الاذن للترتيب انه ما كان او مكيل مقتات على حد واحد سوا فليس • وان رد هذه الحادثة الى هذا الاصل اولى
الاشبه الشبه الذي فيه الزيادة في كونه مكيلا او ما كان لا احرى من الظن في تعليقه تشبيه اخر فيجب ان يبطل اثبات شبه عند
من ردها الى اصل اخر • واذا كان المعقول من الاشبه ما ذكرناه وذلك حاصل لكل واحد من المجتهدين وهو وان لم يكن
الله يسوي ما ظفر به المجتهد • فان قيل انا نعني بالاشبه ان هناك امارة اقوى من هذه الامارة فان الامارات قد يقوى بعضها على بعض فيصير الحادثة باحد
بعضها مزيد على البعض في ايجاب المشابهة بين هذا الفرع وهذا الاصل فان المطلوب هو غالب الظن الذي وصفناه لمن يتوسل بامارة تتبين
الاصول الاشبه منها باصل اخر • قيل له ان هذا ايضا ترجع الى ما ذكرنا من ان الهذا الاصل بهذا الشبه اولى من تشبيه اخر • وكذا
غالب الظن فقد عاد الى العرض به كون الحادثة بعض الاصول اشبه منه باصل اخرى تقوده الى هذا الاصل اولى بان يرد اليه من اصل اخر • وكذلك
~~ومتى ما عنه بعض الى بعض~~ • وبعد فانه اما ان يكون قد ظفر يتعلق الحكم به • اذا كان كذلك وكان
ذلك ان المجتهد لا يرد هذه الحادثة الى هذا الاصل بهذا الاقرب من الشبه الا وعنده ان هذا الاصل اولى بان يرد اليه اذا كان المراد بالاشبه ذلك
الحالة الشبه فيكون لغالب ظنه ان ذلك هو اولى بان يرد اليه • عند الله ما قد اصابه • فقد اصاب الاشبه
غيره ان هذه الامارة هي اقوى الامارات فقد صار الاشبه ما قد وجد على الحكم بها ودرج قوله على قول غيره • فقد اصاب الاشبه
بهذه الامارة التي تقوى الشبه او لا يكون قد ظفر بها فان كان قد وجدها فالا ظفر بها • قيل له من اين ان هنا امارة تتقوى بها الشبه
الذي قاله فلا معنى لقوله ان في الحادثة اشبه عند الله وان لم يكن قد وجدها • ومعلوم ان احوال الطالبين تتفاوت في هذه
وما حري نفسه الى انها تقع فانه المرجع بقوة الامارة هو الى غلبة ظن المجتهد فلو كان الغرض بالاشبه ذلك لوجب ان تتفاوت
الامارات فقد يظن احدهما ولا يظن الاخر • وقد تبقى عندهم امارات هي قطعا • فان قيل الغرض بالاشبهات يكون كما هنا اصلا لا يعرفه هذا المجتهد
احوال المجتهدين عند النظر في الامارات ... الاشبه

ونحو عدوا الحادثة اليه واجرا حكمه عليه لانه لم يرد ما الى ما رده اليه هذا المجتهد . قيل له لا خلاف بين العلماء ان تحريم الربا في غير المنصوص عليه
من هذه الاجناس لا اصل له سوى النص الذي ورد فيه وانما يجوز القياس على ما ورد النص فيه وكما اجمعوا على ذلك فقد اجمعوا على ان
الاوصاف التي يجوز ان يرد الفرع اليه لاجلها لا تعدو الطعم او الكيل او الاقتيات فلا يجوز اثبات اصل سوى ما عرفنا ولا اثبات شبه غير ما علمنا
واذا تقررت هذه الجملة في مسئلة الربا وجب مثله في سائر المسائل لان القائلين بالاشبه لم يخصوا بعض مسائل الاجتهاد بثبوت
الاشبه فيه دون بعض والذين نفوا ذلك لم يخصوه ببعض المسائل دون بعض . فان قيل الغرض بالاشبه هو ما كان اكثر ثوابا . قيل له فهذا مما لا
طريق للعلم به ولو كان قد كلف طلبه وان لم يكلف اصابته لوجب ان يكون له الى ذلك طريق . وبعد فهذا مما لا تعلق له بالتكليف ومسئلتنا
من باب التكليف فلا يصح تفسيره بذلك . فان قيل اذا اردنا بالاشبه ان النص لو ورد بالحكم فيه لكان يرد به دون غيره . قيل له من
اين تعلم انه لو ورد النص لكان يرد بخلاف ما وصل المجتهد اليه باجتهاده وتحقيق هذا عليهم فنقول اتقولون ان النص كان يرد بخلافه
والحال ما هي عليه وقد تعبدنا بالاجتهاد او تقولون تتغير الحال فيه . فان قلتم والحال هذه فكانكم قد قلتم ان صلاح المكلف في غير ما تعبد به
فيجب ان لا يرد الا مطابقا لما اداه اجتهاده اليه لان المصالح لا تتغير حالها باختلاف طرقها او ان يرد بما هو مفسدة وان كان والحال
خلاف ذلك فلا طريق الى العلم بما كان يرد التعبد به بالنص وبغيره ليس ذلك من باب الغيب فمن الجايز ان يرد بهذا ومن الجايز ان يرد بخلافه
ومن الجايز ان لا يرد النص اصلا فهو بمنزلة ان يقول قايل انا لو عرفنا من دين الرسول صلى الله عليه ضرورة ما عرفناه اليوم لدلالة
لكان يكون نقيض ما عرفناه بدلالة او غيرها لان جوابنا يجري على هذه الشبهة التي ذكرناها مكذب الحال ها هنا وحكي عن ابي علي انه قال في
قبل ذلك انه قد اباح لنا الشرع البايع تجويز الزيادة لحيازة بشيره وكذلك فيما يوزن ولو نص الله جل وعز لكان لا يتضرر في البيع الذي
يتفق عنده الربوا الا عند تحقيق التساوي في الكيل والوزن . واذا جاز هذا في مسئلة الربوا فكذلك في غيرها من الحوادث . وهكذى
في تقويم المتلف لانه لا يمتنع ان يكون عند الله تعالى على عين تلك الجهة وهكذى في تقويم المتلف لانه لا يمتنع ان يكون عند الله
تعالى قيمته يطلب القبلة فيخطي ولو نص الله تعالى عليها لكان ينص على عين تلك الجهة . والمعلوم انه لا يصيبه لانه لو نص عليه لكان ينص على
تعالى ما لا يعرفه المجتهد ولو نص تعالى لكان ينص عليه وكذلك في زمن العدوية لشبهته . والجواب عن الكل يجري على حد واحد لانا نقول من الجايز ان يرد النص بجواز
الجهة التي نصب لا محالة ثم كذلك في الامثلة التي شاكلت ذلك . وانما الممتنع ان يرد النص
البايع على هذا الحد كما قد تعبد بطريقه الاجتهاد على هذا الحد حتى يصح البيع مع التفاضل في الكيل والوزن . وكذا الحال
عن تساويها فاما في غير هذا الوجه فلا يمتنع ولابد من تجويز ما ذكرناه مع ان صلاحنا الان متعلق بالبيع الذي وصفناه . وكذا الحال
في محل ما صوبوا المقايسة لا قد يجوز ان ينص على السمت الذي عنده يكون اقرب الى الاصابة . وهكذى في جهة القبلة لانه يجوز ان يتعلق صاحبه
بالتوجه الى غير القبلة والقولية تقويم المتلف تجري على هذا النحو هذا على ان جميع هذه المسائل اعيانا قابلة فجاز ان يذهب الطالب
عن مراده وانه لم يظفر بها الخبر . وفي مسئلتنا الشيء الا اما يلزم المكلفين ان يعمل عند غالب ظنه فمن ابن يستنبطه . ويبين ذلك انه في جميع هذه
المسائل انما تعلق التكليف فيه بغالب الظن ان هذا السمت اقرب الى ان يصيب فيه العدو ودون نفس الاصابة او اقرب ان يكون جهة للكعبة فهلا
قالوا مثله في هذه الحوادث فعاد الامر بالاشبه الى رجوع الى قوة الظن وعلى انه ليس في هذه الامثلة وفي الحوادث حكم عند الله وهو الذي نعنيه بالاشبه
قالوا لو لم يجب ذلك وما الجامع بينها وهلا جوزتم افتراق الحال فيها . فالوا قد ثبت ان الاجتهاد طلب ولابد من مطلوب ومطلوب لا يصح ان يكون بمجرد
الظن فان ذلك معلوم قبل الطلب فلابد ان يكون الاشبه الذي نذكره فيجب ان يكون للحادثة اشبه ليصح منا المجتهد للطلب . والجواب ان الطلب الذي ذكروه
صحيح ولكن وقع الخلاف في المطلوب وهو عندنا كون الحادثة ببعض الاصول اشبه . وتعليقه بهذا الوجه اولى من غيره من الوجوه . فاذا ظهر ان المطلوب
هو قوة الظن لم يلزم ان يحكموا ما لا اثبات له وان يقولوا هلا جعلتم المطلوب غيره . وهذا الوجه هو الذي يجري بين العلماء في نفس الترجيح
فيه ولبس يمكنهم ان يقولوا الحق في ذلك المطلوب انه يجب ان يكون امر موجودا كعين القبلة وغيرها لانه محض الدعوى وكيف يمكنه ذلك وليس يطلب
بالنظر في الدلالة علم ما ليس هو بامر موجود لانه انما يكون في حكم الموجود . وايضا فان الذي اثبتوه والمدعى بالاشبه ليس هو بامر حاصل عند الطلب من ان يتضمن مطلوبا فاذا
ادا وقع المجتهد عليه وظفر به وقد قال الشيخ ابو اسحق بعيد وجهان للاشبه وجهانه يقول لا بد في الطلب من ان
لم يجز ان يعرف مجرد الاشبه فلابد من انه يطلب الظن الغالب لكونه اشبه فلو انه قطع نفسه لما صح ان يطلبه فلابد من شانه وكونه

معلوما البيع طلبه . يبين صحة ذلك ان من شان الظن ان يتقدم بالعلم لان من ساير طلبا للربح وطمعا في وصوله الى النفع فلابد من
ان يكون مقصوده البعيد النفع وان يعلم ان السفر هو طريق الوصول الى المنافع . فاما ما لا اصل له يعلمه فلا تاثير للظن فيه فيجب ان
ينقض بنبوت الاشبه . والجواب انه اذا كان المطلوب قوة الظن يكون هذا الفرع ببعض الاصول اشبه ذلك معلوم ويرجع فيه الى ما
قد بيناه . وقد ظفر به المجتهد ولم ينقطع بنفسه فان اراد ذلك فصحيح وان اراد ان يرده فيجب ان يدل على اثباته اولا ولسنا نسلم انه يطلب غير ما ذكرناه
فكانه قد بين ذلك على مذهب الذي لم يصح بعده . واما نقرر هذا الحكم الظن بالعلم فصحيح ايضا ولكن تجب ان تتامل ان الظن بماذا تعلق وهو
انما تعلق بان يشبهه بهذا الاصل اقوى وهذا يجوز كونه معلوما وليس الكلام في هذا ولكن في دعواهم ما لم يثبت فان الظن لا يتناول له
ولا يجب تقدمه بالعلم . فان قالوا زيد يعلم ان مظنون الظن لابد من ان يكون له مثل معلوم في كل حال . قلنا من اين ذلك على جهة العموم
وهلا جاز ان تختلف الحال . ويبين صحة ما قلناه انه اذا لم يجز ان يدعي ان الظن لا يحصل غالبا الا على هذا السبيل ولا ان يقال انه
وان حصل الظن الغالب فالحكم لا يتعلق به فليس للاطلاق ما افاده من وجوب تقدم الظن بالعلم . قالوا قد ثبت ان المتلاعنين لابد من ان
يثبت لهما عند الله تعالى حكم قد خفي علينا من صدق هذا او كذب ذلك ولو ظهر لنا لكان الحكم بخلاف ما عليه الان وكذلك الحادثة كل مثله اعني ما ادا
جاء هذا فكذلك في الحوادث التي طريقها الاجتهاد لا يمتنع ان يكون لها عند الله جل وعز حكم هو الاشبه مما حكم به المجتهد . والجواب انه ادا
ظهر لنا صدق احدهما او كذب الاخر فتلك الحادثة هي غير الحادثة التي حكم فيها الان وقد اشتبهت حالهما فلا يمتنع ان يكون الحكم فيها غير الحكم
في هذه . فاما والحال حال اشتباه فليس لهذه الحادثة حكم عند الله تعالى سوى ما تعبد المجتهد به ودين فيها ومع الخلاف لا في حادثة اخرى
وصار منزلة ذلك منزلة الحاكم اذا انفذت عنده البينة بشيء من الاشياء لان الواجب فيه هو عين الواجب لو كان عالما بحال الدعوى ولم تكن تلك
الحادثة غير هذه الحادثة فيجب ان يجري التوابع المتلاعنين دون كلامنا اعني على هذه الطريقة وربما تعلقوا بالخبر المروي في اصابة الحاكم
وخطايه . وقد بينا ان تاويل ذلك هو على الوجهين اللذين ذكرناهما دون الاشبه الذي ليس يعقل المراد به . وربما تعلق بقوله تعالى ففهمناها
سليمن وان هذا التفهيم يوجب اختصاصه بما ليس للاخر مع قوله وكلا اتينا حكما وعلما وقد مضى تاويل الايه فلا وجه لاعادته ولو كان تاويل
الايه ما ذكروه للزم القطع على ان احد الشخصين قد اخطا الاشبه وبعد فليس في الظاهر ان حكمهما صدر عن اجتهاد على ما تقدم فلا
وجه لتعلقهم بها وبطل القول بالاشبه

باب الكلام في صفة المجتهد من يسوغ له الاجتهاد والفتوى

اعلم ان ما يجب ان تختص به صفة من العلم ليصح منه الاجتهاد وعلى ما يجب ان تختص به العالم ليصح . فاما التفصيل الاول
هذا الباب مشتمل على ما يجب ان تختص به العالم ليصح منه الاجتهاد والحكم لانه قد علم انه لا يتم الا بما يرد اليه وعلته وفرع تختلف
فالاصل وبيان القياس لا يتم الا بامور معلوم بها وامور مظنون بها . فاما الحكم في الاصول في الشرع مما يصح استنباط احكام الفرع
فيه . والعلم بثبوت تلك العلة في الفرع . فاذا كان كذلك فمعلوم ان القايس لابد من ان يعرف الاصول في الشرع مما يصح الاستنباط منه واما الادلة
منها وهي مشتملة على الاقوال من نحو الكتاب والسنة وعلى الافعال وعلى الاجماع . وليس يتاتى منه العلم بالكتاب الا بعد العلم بالادلة انما
وعن معانيه وما يجوز ان يريده وما لا يجوز ذلك فيه . ويعرف صدق رسوله فمن اذا كان مراده انما يعرف بالكلام . وهو واقف على الاسامي اللغوية
خاطبنا بلغة العرب فلابد من ان يعرف قطعة من اللغة العربية على حد يعرف الفصل بين مجازها وحقيقتها . والفرق بين
وما كان منها من باب العرف وما كان من باب الشرع فان حمل الخطاب على هذه الوجوه ترتيبا قد مضى ذكره فلابد من ان يكون عارفا بمواقع
هذه الاسماء . ويعرف شروط العلم بمراده بخطابه . وهذا هو المقدمات التي يشتمل اول الكتاب . ويجب مثل هذا في خطاب
الرسول عليه السلم ودلالة افعاله على حد ما تدل عليه لانه كما لابد من المعرفة بالاصل فكذلك يجب العلم بالاصل لينا في منه طلب العلة الجالبة للحكم
ولابد من ان يعرف احكام الاصول التي بيناها مما قد علم من العام والخاص وما اعتوره الحكم من العموم والتخصيص وما تعلق
الفرع . ولا يتم له هذه الجملة الا بمعرفة الناسخ والمنسوخ . ومعرفته على نفسه لانه من لم يعرف الفصل بين الناسخ والمنسوخ
من ذلك وما هو بمثابة يقع القياس على ترتيبه وما هو سبب يقع القياس على ما هو ثابت باق

في الشرع وكذلك الجاري في العموم المخصوص لانه اذا لم يعرف تخصيصه بكل وجوه التخصيص من دليل العقل والاجماع وخبر الواحد وما اشبهه
لم يثق بانه ما قاس على ما اخرج من الجملة بالدليل المخصص فلا يصح قياسه • ولا بد من ان يعرف علة الاصل كما عرف حكمه وان لم يجب ان
يعرف انها العلة الا بعد نظر ويعرف ثبات تلك العلة في الفرع وان كان لا يعرفها علة الا بعد ان يعرف ان الحكم في الاصل بهذا الوصف
تعلق على ما نقوله في مسئلة الربوا وما اشبه ذلك كلها • ويجب ان لا يكون عارفا بحكم الفرع والا لم يصح منه طلبه بالقياس • واذا كان الاصل ينقسم
الى ما هو خبر واحد والى ما هو خلافه والى ما هو اجماع على اختلاف وجوهه • والى ما هو افعال الرسول عليه السلم والى ما هو نص الكتاب
وان كان هو المقدم فمعلوم انه يحتاج في كل نوع من ذلك ابواب فعلى هذا يجب ان يكون عارفا بمواقع الاخبار والفصل بين ما يوجب العلم
وبين ما لا يوجب وشروط قبوله اذا نقل بالاحاد • وما به يترجح بعض الاخبار على بعض ثم كذلك الجاري في كل باب من هذه الابواب
والحاجة في الاستدلال وعلمه بوجوهه واختلاف احواله وان يعلم الطريق فيه ويعرف المستدل به ولا يعرف المستدل عليه كالحاجة
في القياس • ويجري يجب في العقليات ايضا ثم اذا حصل العالم بالصفة التي ذكرناها لم يحسن منه ان يقيس وان امكن وجود القياس
من جهة الاصل الا بعد ان يعرف ان التعبد وارد بالقياس فانه ليس قياس الشرع كقياس العقل على ما مضى من جواز اختلاف المصالح
بالمكلفين فلا بد من انه يعرف ان الاجماع قد اقتضى جواز القياس في الشرع ويجب ان يعرف ما يرجح به بعض الاقيسة على بعض ويجب
ان يعرف مواقع القياس فليس كل الاحكام مما يجوز ان يدخله القياس وان يصح استعماله الا في مواضع مخصوصة دون ما يكون اصلا في
الشريعة او يفيد النسخ الى ما شاكله • ويعرف ايضا الفرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي بان يعرف ان المطلوب في القياس
العقلي هو القطع وفي الشرعي ربما كان القطع ثم ما كان غالب الظن ما ان كان الحكم الذي يتعلق به على اختلاف احواله معلوما
ثم اذا اراد القياس في باب من ابواب الفقه وهو مضطلع بشروطه وفروعه فليس يجب قياسه لموقوف على معرفته بكتاب اخر
من كتب الفقه فان من اراد ان يعرف من الاحكام في الفرايض وهو مستقل بها لا يجب ان يتوقف مجد اجتهاده على معرفته باحكام الرهن
والمدبر والمكاتب وغير ذلك • واذا وجب ان يكون عارفا بالجملة التي قدمناها • فاذا حصل العالم بهذه الصفة فالواجب فيما ينزل به
من الحوادث ولم يجد فيها من الكتاب والسنة ولا افعال ولا اجماع ما يعرف به حكمه فمن حقه ان يجتهد وينظر ويعمل بما يودي به
اجتهاده اليه ما لم يكن من الباب الذي يتصل بالخصومات ويتعلق بحقوق الغير فانه اذا كان كذلك فاجتهاده متروك الى راي الحاكم
ومن يجري مجراه او الى طريقة التراضي اما الى ضرب من التوقف • وليس يجوز له ان يقلد غيره على ما قدمنا القول فيه فيجب عليه فيما يحكمه
ان يعمل باجتهاد نفسه كما يجب هذا عليه • فقد يجب عليه تعليم الغير اما على طريق التعيين او على وجه الكفاية • وقد يجب عليه القضا
بين الناس اذا امره اليه الامام او من يجري مجراه او حصل فيه بعض الوجوه التي يسوغ له الحكم من استخراج الحقوق ومنع الظلمة وما
شاكل ذلك على ما نذكره في موضعه • فاذا احصل بالصفة التي بيناها واختص مع ذلك بالورع والستر والامانة والعدالة والنصح
جاز للعامي ان يستفتيه ويعمل بقوله • واذا لم يكن بهذه الصفة فمن استفتى فلذلك يفتي وان لم يكن للعامي ان يعمل بفتياه • فهذا
انما شرط في قبول المستفتي فتواه لا في جواز ان يفتي فان الماخوذ عليه ان يفتي وان لم يلزم الطريقة الواجبة في العدالة او ما
اشبههما واخلاله باحدهما لا يخرجه من ان يجب عليه الافر ولهذا جاز ان يفتي وان عرف من نفسه كبيرة ليس يقف عليها المستفتي
وهكذا يجب في الشاهد والحاكم وغيرهما وهذا هو الصحيح دون ما يقوله بعضهم انه لا يجاز له ان يفتي فيجعل ذلك شرطا في الفتوى
لا بد من الالتزام والقبول من العامي له وليس لاحد ان يقول فاذا كان الغرض بفتواه ان يعمل المستفتي بقوله وهذا الغرض لا يحصل
فيجب ان يكون عبثا لانه يلزم مثله في الشاهد ومعلوم انه قد يكون بحيث لا يجوز للحاكم القضا بشهادته ولا يمنع ذلك من جواز ان
يشهد فلا ان هذا تكليف على العامي فكذلك هو تكليف على العامي وانما وجب ان يشترط لا استفتا بذلك لئلا يجار للمفتي ان يدفع من
حال الشاهد والوصي فكما يجب فيهما العدالة والديانة فكذلك في المفتي فهو ان لم يكن ذا دين لم يخل الرجوع اليه من لا امن الدين
وان لم يكن عدلا بل كان فاسقا متهوكا ومجاهرا فسقه بما لا اعتقاد فمقبول قوله لا يحل كما لا يحل قبول شهادته • وخبره
وان لم يكن امينا لم يجز قبول قوله كما لا يجوز ان يستحفظ دنيعه وان لم يكن ناصحا

لم يومن ان يوقع العامي في الخطا لعله في الغلط وايضا لا يجوز كونه ما خطا لانه لا يأمن ان يدلسه بما طلبه الغير حقيقة فيعتقد
غيره الخطا فيجب ان يكون جواز استفتائه موقوفا على هذه الشروط فان قيل افتشترطون فيه ما يشترط في الحاكم بل لا بد ان الحرية
من شروط القضا وكذلك يجد الحواس وغير ذلك وليس بها يشترط في المفتي فعلى هذه الطريقة يجوز الفتوى في ذلك

باب صفة المستفتي وما يجب عليه في معرفة الاحكام

اما العامي فلا يجوز له
ان يقلد في العقليات لان التقليد فيها محرم والكلام في ذلك مذكور في موضعه ~~وكما لا يجوز له ان يقلد في العقليات لان التقليد~~
فيها محرم • والكلام في ذلك مذكور في موضعه وكما لا يجوز ان يقلد في العقليات فكذلك في اصول الشرعيات كاعداد الصلوات
وغيرها مما الطريق ممكنة معه معرفته لمن حكمه في هذا الباب حكم العالم ولا خلاف في انه ليس للعامي ان يحكم في الفروع بعرض
لما يبدو له • واختلفوا في انه يلزمه ان يعرفه مفصلا ويعرف الوجه فيه نحو اجمع العلما او يجوز له ان يقلد فيها فالذي عليه جمهور
الفقها والمتكلمين ان فرض العامي التقليد وليس يلزمه معرفة الوجه فيما يحكم به • وقد ذهب الجعفران ومن تابعهما من البغداديين
الى ان يرجع الى العالم ليبينه على الدلالة في ذلك الحكم فاما ان يقبله من دون معرفة الوجه فيه فغير سائغ له • وحملوا ان يكونا جرى علي
اجماع الصحابة ولا حجة في ذلك لان اجراءه مجرى العقليات والادلة على صحة ما قلناه بهوانهم
انما بنيا ذلك على مذهبهما في نفي الاجتهاد في الشريعة وان الحق واحد من ذلك فقد خالف الاجماع
اجمعوا على ان العامي له ان يرجع الى العالم فيقبل قوله وهو اجماع معروف من جهة القول والعمل والاقرار ومن خالف في ذلك فقد خالف الاجماع
الحاصل على ان علمه بوجوب رجوعه اليه كاف من دون ان يقف فيه على التفصيل وهذا الاجماع ليس باجماع عصر دون عصر بل قد كانت الصحابة
ومن بعدها من التابعين في الاعصار كلها ولعله الحجة من اجماعهم على جواز القياس والاجتهاد والعمل بخبر الواحد وليس يمكن ان يقال كيف يدعي
الاجماع وقد خالفكم فيه من حكيتم خلافه لانهم ما دفعوا في وجه هذا الاجماع وانما تاولوه على وجه يوافق مذهبهم وهو قولهم
انه يرجع الى العالم ليفقه على الطريق في المسئلة وهذا تاويل فاسد لانا قد عرفنا بالاخبار الظاهرة انه لم يكن حال العوام الذين يستفتون
العلماء في سائر الاعصار حال المتعلمين بل كان بينهما فرق ظاهر وهو على مذهبهم يجب ان يكون الناس كلهم اما علما واما متعلمين لا
كان بينهما فرق ظاهر وعلى مذهبهم لانه لو اراد العالم ان ينبهه على وجه المسئلة فلا بد من ان يبين له طريقة القياس
وتعليله لانه يحتاج الى طريق الحكم لهم من جهة الدليل ولو انه ادعى اجماع العلما اليوم وقد انقرض عصر من خالف فيه لم يكن بعيدا وذكر في الكتاب
على بيان لزوم الحكم لهم من جهة الدليل ولو انه يقبل قول الزهري فيما وان كان واحدا فالغلط عليه جائز فيجب ان يكون
وجها اخر وهو ان فروع الشرع اذا جاز للعالم ان يقبل قول الراوي فيما وان كان واحدا ولكن لقائل ان يقول ان الاجماع دال على وجوب رجوع
العامي بهذه المنزلة في جواز ان يقبل قول العالم مع تجويز الخطا عليه ولكن لقائل ان يقول ان لا امرين على الاخر فان كنت انما فعلت
العالم الى ما يرويه الواحد في الشرعيات او يكون قد ثبت بدليل سوى الاجماع فكيف جعلت احد الامرين على الاخر وقد ذكر وجها اخر وهو
ذلك للاجماع ايضا فهو الوجه الاول وان اوردتم دليلا اخر فانا نكلفكم عن القياس على خبر الواحد وقد ذكر وجها اخر وهو
غير معتمد ايضا لانه قال لو اوجبنا على العامي ان يعمل في هذه الحوادث بما يعلمه وانه يلزمه تعرف هذه الاحكام لاداه الى فوات
فروض كثيرة لان الحايض قد تحيض عليها وقت الصلوة وهي لا تعرف في الدم الذي تراه انه دم حيض ام لا وكذلك العامي الذي يشتغل
بالتكسب والتجارات لو الزمناه معرفة احكام المعاملات والانكحة والعبادات لاداه الى فوات فروض كثيرة والى ان يوخذ عن التكسب
ولقائل ان يقول فان معرفة هذه الحوادث التي تنزل لا يلزمه معرفتها الا بعد ان يعرفها فيجب ان يعتمد على ما تقدم من الاجماع فاما من خالف
عليه الفرض في هذه الحوادث عن سائغ في العقليات وفي اصول الشرع فكذلك يجب في فروعها بين ذلك ان العلم
فانه يقول اذا كان التقليد غير سائغ في العقليات لا عن العلم لا يومن كونه خطا • ويعرفان الوجه الذي منعه
يجب ان يتبع العلم فانه مما يفعل لا في العقليات فهما انا المقدم عليه لا يامن كونه خطا جهلا
من التقليد في

وهذا لا يختص بعض المواضع دون بعض فيجب انما حصل وهذا المعنى لا يامن فيما اقدم عليه ان يكون قبيحا فيجري مجرى الخبر
الذي لا يامن المخبر كونه كذبا لانه يجري مجرى القطع على ذلك من حاله فكذا قد الم يامن خطا المقلد لم يجز له قبول قوله ودليلنا ما قالوا انه
يمكن من معرفة هذه الاحكام وانما يفارق حاله حال العالم من حيث ان العالم يتمكن من معرفة ذلك عن قرب والعامي انما يعرف بعد مدة وتطاول
المدة لا يسقط التكليف كما يقال فيمن في تعيين احدهما بلد والاخر سريع الفهم لبين بلاده البليد لا يخرجه عن ان يكون مكلفا بالعلم
بالله سبحانه ومما ادعوا ان من شان هذه الشرعيات ان تكون معلومه والتقليد لا يوصل الى العلم ولا طريق في هذا الباب الا انه لا وجه
لجميع الحوادث الشرعية الا الاصول العقلية وما يجري مجراها وكيف يستويان والتكليف في احد الامرين المعرفة والتقليد لا يوصل اليها
وفروع الشرع في باب الظن لا الاعتقاد وعلى انا اذا جعلناه مقلدا فهو على سبيل التشبيه والتوسع والا فهو قد عرف ذلك على
الجملة من حيث دل الدليل على وجوب العمل به ولكنه من حيث خفي عليه الوجه فيه مفصلا شبه بالمقلد ويجري حاله حال العالم في لزوم
عمله بخبر الواحد وبحكم الحاكم في لزوم عمله بالشهادة ودليله الذي اوجب عليه الرجوع الى العالم ما عرفه من دين الرسول عليه السلام
وما اجمعوا عليه عملا وقولا واقرارا كما انهم اذا ارادوا ان يبينوا ان فرض العامي الرجوع الى العالم ليبينا على وجه المسالة فالذي به
عرفوا ذلك مثل هذه الطريقة وقد بطل بهذه الجملة قولهم ان العلم يجب ان يتبع العلم لان العالم قد حصل له على وجه الجملة وقد امن
فيه الخطا وبطل قولهم انه لا يامن في اقدامه على ذلك ان يكون مقدما على قبيح لان الدليل قد امنه من ذلك ويفارق الخبر لانه
لا امان له من كونه كذبا الا عند القطع الى الحكام لجواز الغلط عليهم فكما نقول ان الدليل قد امن من ذلك فكذلك الحال في مسلتنا
واما قولهم انه متمكن من معرفة هذه الحوادث فانما كان يصح الاحتجاج به لو كان الذي سوغ له التقليد تعذر العلم ونحن لم نعتمد
ذلك ولكنا جعلنا الدلالة الاجماع في ذلك وقولهم ان من شان هذه الشرعيات ان تكون معلومة فنحن ان احتجنا الى
ذلك لم يضر فان الدلالة على جهة الجملة قد دلت على ذلك وان كانوا معولين على بعض الاعور في هذا الباب فثبت جواز تقليد
العامي في الشرعيات ثم اختلف المجوزون لذلك فمنهم من قال انما يسوغ التقليد فيما هو من مسايل الاجتهاد التي لا يتعين الحق
بواحد منها فاما اذا كان الحق في واحد منه فلا يسوغ للعامي التقليد فيه وهو الذي قال به ابو علي فيما دل كلامه عليه في كتاب
الاجتهاد والذي عليه عامة العلما وهو الصحيح عندنا انه لا فرق بين ما كان الحق في واحد منه او كان كل مجتهد مصيبا فيه في جواز
ان يقبله العامي من العالم ما لم يكن ذلك من باب الاعتقاد وكان من باب الاجتهاد فان ما كان من باب الاعتقاد فالتقليد
فيه محرم بكل حال لان المقلد لا يامن كونه جاهلا فاما ما خرج عن باب الاعتقادات فهو وان كان يتعلق الحق بواحد منه فالتقليد
فيه سايغ بان يكون هناك اجماع غامض او ما لا يتضح للعامي طريقه الى ما استنبطه ذلك مما قد مضى ذكره في المسايل التي هي من
باب القطع وان رخص للعامي قبول التقليد والذي يدل على بطلان هذه التفرقة هو ان ما دل على جواز التقليد للعامي في
الشرعيات لم يفصل بين بعض هذه المسايل وبين بعض واما منع من التقليد فيما يعرف من دينه ضرورة وايضا فان هذا يوجب
على الذي علوان يجوز منه العوام بترتيب العلما لانه انما يامن للعالم الفصل بين ما كل مجتهد فيه مصيب وبين ما يتعين الحق بواحد من
تلك الاقاويل وليس يبلغ العامي هذه المنزلة وانما فصل ابو علي بين الامرين لانه اذا كان الحق في واحد من تلك الاقاويل فتقليده يخرجه
عن ان يامن فيه الخطا وليس كذلك اذا كان كل مجتهد مصيبا لانه يعلم ان ذلك القول مما خالف الحق وبين صحة ذلك انا اذا خيرنا العامي
بين القبول من كل واحد من العلما فكانه قد خيرناه بين الحق والباطل لان احد القولين او احدهما هو الحق وما عداه باطل والجواب عن ذلك
انه اذا دل الشرع على وجوب رجوعه الى قول هذا المفتي فتجويز الخطا عليه لا يخرجه عن ان يكون محقا فيما قلده فيه وجل
محل العالم اذا قبل قول الراوي والحاكم اذا شهد عنده الشهود دليل في تجويز الموضعين بكون الحق في واحد وان كان قد يكون
في مسايل الاجتهاد ما يودي الى فسخه مما لا يامن فيه الغلط والخطا وكذلك فاما نقول في الوجه الثاني انه اذا خير
بين ان يستفتي هذا او ذاك فلم يخير بين الحق والباطل كما اذا خير بين هذا الحكم وبين حاكم اخر فان كان فيما يكون
الحق في واحد فلم يخير بين الحق والباطل والذي بين صحة ذلك ان فيما يجوز

كل مجتهد قد خير بين هذا المفتي وبين ذلك المفتي ومعلوم انه لو افتاه هذا المفتي وبان يكون قد اعمل اجتهاده لكان
مبطلا ولا يكون المستفتي مبطلا وكذلك لو افتاه خلاف ما اداه اجتهاده اليه بعد مبطلا ولم يكن هذه حال
العامي فكذلك لا يمتنع كون المجتهد مخطيا ويكون العامي مصيبا فبطل الفرق بين هذه المسايل ما دا تقرر هذه الجملة فيجب ان
للعامي ان يستفتي العالم ويرجع الى ما يفتيه به ولا خلاف انه لا بد من ان يميز العامي بين من يستفتيه وبين من ليس كذلك حتى لا يستفتي
من جوزه من جملة العوام وهو وان لم يكن من اهل العلم فقد يمكنه ان يعرف بالاخبار التي يتواتر عليه انه عالم وقد يصح ان
يشاهد الامارات التي تدل على انه عالم من انتصابه في البلد للفتوى والدرس والتعليم وكبر اذا لم يعرف احدنا صناعة من
الصناعات فليس يمكنه ان يعرف غيره عالما بها فانه لا يعرف الصانع وقد يعرف الغير صانعا اذا راى الامارات الدالة على ذلك
فاذا عرف من حاله ما ذكرناه فقد اختلفوا فمنهم من يقول يحتاج ان يجتهد مع ذلك في فضل اجتهاده ليعرفه بالصفة التي يجوز له ان
يستفتي من لا اختصاص بالديانة والورع والامانة فيكون هذا من تكليف العامي وهذا هو الصحيح ومنهم من قال بل لا يحتاج الى البحث
عن حاله والدلالة على ما اخترناه انه اذا وجبت هذه الشريطة في المعنى كما وجب فيه اختصاصه بالعلم فما اقتضى ان يعرفه عالما يقتضي ان
يعرفه بهذه الصفة ايضا وجرى ذلك مجرى الحاكم لانه انما يعمل بشهادة من يبحث عن حاله والعالم يعمل بقول الراوي اذا غلب في ظنه عدالته
فالمعنى بهذا احق وهذا الوجه اقرب مما قاله في الكتاب انه اذا لم يبحث عن حاله لم يامن كونه فاسقا لانه عند البحث ايضا لا يامن ذلك
فاذا عرف العامي من هو بهذه الصفة جاز له ان يستفتيه ثم ينظر فان لم يجد الا واحدا ممن يختص بهذه الخلال استفتاه وحده ولزمه
القبول منه وان تساووا فهو بالخيار ان شاء رجع الى قول هذا وان شاء رجع الى قول ذاك لما ثبت مثله في التحاكم الى حاكمين وفي الكفارات
الثلث وما اشبه ذلك فان سال سايل فقال كيف يثبت التخيير وقد يوجب احدهما الحظر والاخر الاباحة فكانه يصير مخيرا بين الفعل وبين ان لا
يفعل قيل له قد ثبت التخيير بين الاعتقادين وبين العزم على ما هو في نظايره فان قيل فكيف يتعين عليه احد القولين وبماذا قد
اختلفوا في ذلك فمنهم من يقول يتعين بالدخول والشروع في الفعل فحينيذ لا يجوز له العدول كما انا في الكفارات نتعين بمثل هذه الطريقة وهذا
الذي قويناه في الشرح ومنهم من قال بل يتعين عليه بتوطين النفس وبالتزامه لا بالدخول وغير ممتنع ان يلزمه الشي بمثل هذا كما نقول في النذر
ومن يقول هذا القول ان الشروع فيه هو الاتيان ببعض الفعل ومتى اتى ببعض الفعل تعذر العدول عنه وفي فعله للثاني جمع بين
القولين وعلى كل حال ما لما اخذ عليه ان لا يتعدى في اختياره ما اختاره طريق الديانة دون ان يرجع الى الاصلح الا من فيه هوى وهذا
خلة اذا تساوت حالهم عنده فان غلب في ظنه ان احدهما اقوى ديانة واحد من الامرين وهذا اختاره في الشرح لانه قال
وينبغي للعامي الخيار بينهما ومنهم من قال بل يترجح بكل واحد كما نقول في احاد الاجتهاد في مصالح الدين والدنيا
الاعلم والازهد على غيره ويثبت للعامي الخيار بينهما فالارجح في الظن اولى ان يكون المقدم فيهما اولى وفي
ان كل تكليف يبنى على غالب الظن دون من سواه انه يختص بهذه الصفات فيجب ان يكون وكان رحمه الله
ومعلوم ان العامي انما يسوغ له الرجوع الى العالم عندما يغلب في ظنه والى هذا مال في الكتاب
الناس من فضل بين الامانة والعلم فقال اذا كان اوثق في الدين فهو اولى ولا يوثر تقدمه في العلم ولعل من سوى بين الامرين في انه لا يقع به
يحكى عن القاضي ابي حامد انه كان يرجح بالاعلم لان الحاجة الى العلم اقوى من الحاجة الى غيره وكذلك يحتمل فاما المجتهد اذا
ترجيح بعد ذلك ما الحاكم انه لا يكون الا علم والاورع اولى من غيره وكذلك في الاعلم معنى المفتي احق ويستوي عنده القولان
استفتى فلا يخلو حاله من امرين اما ان يعرف احد المذهبين المستفتي بينهما مثل حاله عنده ارجح واقوى من الاخر لم يحقه ان يفتي به دون غيره ومزيلا للخصومات وما لطفا
فهو بالخيار ان شاء افتى بهذا وان شاء افتى بذاك وان شاء خير ما في حاله بخلاف حكم الحاكم لانه نصب بلا استفتا
لها ولا يعرف كذلك الا ان الحكم باحدهما فاما العامي اذا عرف ذلك من حال العالم فقد قال الشيخ ابو عبد الله له الخيار ان يختار احدهما قطعا فان فعل
وقيل انما يلزمه موقوف على استفتايه وهو قد رجح فاما كيفية فتياه فهو ان لا يقطع فيقول يلزمك كذا او يجوز لك كذا وان احتاط فيه الاحتياط اما
ذلك فقد اخطا من كان المسلة من الاجتهاد فاما ان كان مما الحق فيه واحد فالواجب اطلاق القول وقد جعل له ان يستفتي غيره وربما يفتيه
يقول يلزمك كذا فاذا اختار الاجتهاد ديانة الا من يقول بالاولى وهو قد صوابا فكيف يلزمه القطع ما قاله فان
خلاف ذلك ويكون ايضا على

عرف من اطلاق القول هذا الوضع لم يصح اطلاقه ولا فسيله ان يقيده على ما بيناه للاطلون كذا وما قولكم يجوز للمجتهد ان يعمل بقول
بعض السلف من دون ان يكون ذلك اداه اجتهاد الى بين الحاكم لاخلاف انه لا يجوز ان يعمل بقول بعض السلف من دون ان يكون قد اداه
اجتهاده اليه ولا يجوز ان يحكم ايضا ولو لا ذلك لكان العامي اذا قرا كتاب فيجب ان يعمل بمقتضاه وهذا يبطل فائدة الاستفتا ولكان
يجوز له ايضا ان يحكي له اقاويل العلما فيختار العامي بعضها • وبعد فقد كانت عادة السلف الاستفتا جارية على غير هذه الطريقة
ما انهم اذا كانوا يفتون بما يقول عندهم دون ان يحكوا مذهب غيرهم والعلم بهذه المسلة مستفاد من جهتهم في المخبر اليه وبهذه
يبطل تقليد الاموات لان الذي اشتهر عن الصحابة انهم كانوا يستفتون لانهم لا يرجعون الى قول من مات حتى يقولوا ما كان مذهبه
فيعملوا به ولكنهم كانوا يرجعون الى الموجودين منهم ويستفتونهم • فاما تجديد المجتهد لاجتهاده عند ما يستفتى فيجب ان ينظر فيه
فان كان في حال الفتيا ذاكرا الطريقة الاجتهاد ولم يتغير حاله عنه جاز ان يفتي من دون استيناف الاجتهاد فان تغيرت لم يجز ان
يفتي وكذلك ان لم يستحضر العلم بالطريقة منه وهكذا يجب في الحكام فيما يحكمون به من القضايا • فان قيل فلو عدم العامي في بلده
من يرجع اليه ايجوز له ان لا يعرف حكم الحادثة بالتخاطب اذ لا بد من ان يسافر بنفسه • قيل له بل الكتاب والرسول يقومان مقام المستفتا
فيه الا انه يمكنه ما يرسله فيسافر اذا لم يؤد سفره الى فوات فرض كثيره والله اعلم بذلك

باب في المجتهد هل يصح ان يعتدل عنده القولان في المسلة ويكون مخيرا في ذلك ام لا

اختلف الناس في ان الحادثة هل يجوز ان تتساوى
حالها عند المجتهد في شبهها باصلين يوجبان حكمين مختلفين فمنعهم من اجازه وهو مذهب الشيخين ويقرب ان يكون مذهبا لابي
الهذيل على قوله في التخيير وكلام الشافعي على ذلك يدل اذا ذكر القولين وعلى هذا المذهب يثبت التخيير اذا استوى عنده
وجها الاجتهاد وقد حكي نحو هذا القول عن العنبري واكثرون من الفقها على انه لا بد من ان يترجح عند المجتهد احد الوجهين على صاحبه
حتى يكون رد الحادثة الى ما يحرم اولى من رده الى ما تحلله او ان يكون بخلاف ذلك فاما ان يتساوى الحال فيها او ان يثبت التخيير فلا يصح وهذا
يقول الذين قال ابو الحسن والزم استيناف النظر ليظفر بالوجه الارجح وقد حكي نحو المذهب الاول عن ابي حنيفة فان الشيخ ابا عبد الله قد
حكى عن ابي حنيفة انه حكى عن ابي الحسن عن ابي حنيفة انه قال بالقولين ايضا على وجه التخيير على ما قاله في زكوة الخيل لانه خيره بين ان يؤدي من كل
فرس دينارا وبين ان يقومها بالذهب او الفضة فيؤدي من القيمة ربع العشر • وهذا مروي عن عمر بن الخطاب • ولا طريق تصحح ما حكيناه عن شيوخنا
ان من خالفهم اما ان يقول انه يستحيل ان يتساوى حال الحادثة في تعلقها بالاصلين على سواء لا وجه للترجيح او يقول ليس يستحيل ان يتساوى
الطرفان لكنه لا يقع ولا يجوز او يقول لا يصح تعليق الحكم بهما ولا بواحد منهما فان احاله فلا وجه لمحالته لانا اذا رجعنا الى
انفسنا وجدنا حالنا لا تولى قد يتساوى عند الواحد منا جهة القبلة حتى لا يجد مزية لاحدهما على الاخر • وكذلك يجد نفسه في سلوكه
الطريقين وفي كثير من مصالح الدنيا واذا ابطلت الاستحالة لم يؤمن من الوقوع فالقطع على انه لا يقع من دون دليل اما نع لا يصح
ثم نقول انه لا يمتنع ان يتساوى عند هذا المجتهد ان تعليل الربويات البر لاصوله للكيل فيه على الاكل وغيره فليس الا ان يكون داخلا في غالب
الظن وهكذا يجوز ان يقع الحكم وهذا ايضا لا يصح لانه اذا كان غالب الظن هو النبي يقتضي تعلق الفرع بهذا الاصل وقد حصل في الاصلين
على سوا فيجب تعليقه بهما لانه اذا كان لو انفرد كل واحد من الشبهين لزم تعليق الحكم فكذلك عند الاجتماع وليس احدهما بذلك اولى
من الاخر ومثاله الحكم الذي انهم يعلقون بالاصلين واذا كان رده الى احدهما يقتضي التحليل ورده الى الاخر يقتضي التحريم وهما لا يجتمعان فليس الا ان نطرحه
او يجمعهما على سوا فيكون على التخيير كما بيناه في القبلة • فان قيل ان الذي يقتضي رده الى احد الاصلين يفيد الانفراد ليس هو مجرد الشبه بل كونه اشد ولم يكون اشد بالاصلين
قيل قد بينا ان الاشد انما يراد به قوة الظن وبينا انه لا يمتنع ان يكون قوة الظن فيها على سوا فيكون على التخيير كما بيناه في القبلة ونحن
قد بينا ان الاشد في الحكم ما يعاينه فيحكم المشابهة وغير ذلك لا عدالة مع العلم ما عانيه ووجوب التوجه الى البعض لا تسقط
مصالح الدنيا فان علته ان القبلة قد يجوز ان تسقط • ولا تشك حال هذه الحوادث لا يقال لا تسقط الحكم فيه ولكن متى يتساوى حال
الحكم عنده فيكون بالخيار ان شا صلى الى هذه الجهة وان شا صلى الى تلك الجهة فكذلك
فلم يمتنع التخيير تعارض من الاحوال • قيل له هو الذي يؤثر هذا الفرق في الموضع الذي جمعناه لانا اذا اوردناه بين يتساوى حال
الجهتين عنده فيكون بالخيار ان شا صلى الى هذه الجهة وان شا صلى الى تلك الجهة

في هذه الحوادث • واذا شابهت اصلين وجوز على التخيير بين الحكمين ليثبت انه يستقيم في امثلته لبعض الاعتراض وانما هي ما
ذكرناه وان كان لو جعل ذلك علة لم تمنع من ان نجعل ما قلناه ايضا علة يجمع بين الامرين وليس يجب ذلك الجارية بين الشريكين
فيه لو انفرد احدهما بملكها جاز له وطيها ولا يجوز وقد وجدت الشركة بينهما فيها لا يجوز لواحد منهما
وطيها لان ها هنا ما حصل جهة استباحة الوطي لان تلك الجهة هو انفراد احدهما بالملك ولم
يحصل بين الشريكين هذا الوجه وليس كذلك غالب الظن الذي قد استوى عند
المجتهد لان الحكم في الاصل ما يمنع له فاذا حصل مع الامرين على
سوا فليس الا التخيير • واحد ما يدل على جواز التخيير انه قد ثبت
التخيير فيما طريقه النص كالكفارات وما اشبهها وقد شارك في النص لفظ التخيير لانه لا فرق
بين ان يثبت التخيير لفظا وبين ان يدل عليه بسوى اللفظ وبعد فكما يجوز ان تتساوى الامارات والقرائن الكثيرة في كونها منزلة من عند الله جل وعز
الاجتهاد النص في كونه دليلا على الاحكام فلا يمتنع ان يفيد التخيير ايضا ولا يمتنع للفرق بينهما الا ان في احد الموضعين الخاص
ويصير القاري في حكم المخير وان يقرا ايتها شاء وصح مثلا اراد فكذلك لا يمتنع مثله في مسائل الاجتهاد وان كان في احد الموضعين
الى نساوي وجهي الاجتهاد عنده دون المواضع الاخر • ومما يبين صحة ما تقدم انه لما قال النبي عليه السلم فاذا زادت الابل ففي كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة ثم اذا انتهى العدد الى ما يمكن اخذ السنين منه ثبت التخيير فثبت لصاحب المال بين التخيير من اربع حقاق ومن
خمس بنات لبون • فقد ثبت ان طريقة التخيير مما لا يمنع من اثبات التخيير • فان قالوا ان الاجماع مستقر على ان لا تخيير في مسائل الاجتهاد وعلى
هذا جرت عادة السلف من الصحابة وغيرهم فيجب ان يزول القول بما يؤدي الى التخيير • قيل له من اين تدعي الاجماع ثم ان لا تخيير وقد قال ابو حنيفة
بالتخيير في زكوة الخيل وقد قال الحسن البصري بالتخيير بين المسح والغسل في الرجلين وبه قال ابو علي ايضا وهو يحكي عن عبد الله بن الحسن
العنبري وهو من فقها البصرة الذين عدهم الطحاوي في جملة الخلاف فكيف يسوغ دعوى الاجماع • والذي انه لم يقع منا للصحابة ذلك فليس
فيه دلالة على ان القول به لا يجوز وانما فيه انه لم يقع • فاما ان يوجد عنهم نص ما نع من ذلك فلا سبيل اليه ولا يكون ها هنا ما يجري مجرى
النص • قالوا لا يجوز في فروع الديانات ان يتساوى عند المجتهد وجه الاجتهاد في الكل ولا كل واذا لم يجز هذا في الكل ولا في واحد فكذلك في
الاصلين • قيل له ولم يجب اذا فسد التخيير في موضع ودلت الدلالة على انه لا بد من الترجيح ان يكون كذلك حال كل هذه المسائل ونحن لم
توجب الا عند الحق وجوه الاجتهاد وانما جوزناه الا المانع والاجماع ما نع منه • قالوا الماخوذ على المكلف اعتبار كون
الفرع باصله اشبه منه باطلاقه • ولن يكون اشبه باصلين • قيل لهم قد بينا معنى الاشبه وليس الاعتبار باللفظ بل الاعتبار بالمعنى
ويكون على هذا الموضوع اشبه كلا الاصلين من غيرهما من الاصول فهذه الجملة تبيح ما
وقد ثبت جواز ان يعتدل عنده وجها الظن اوفساده بالاشد الا فلذلك

باب في الوجه الذي عليه يصح ان يقال في المسلة قولين او اكثر والوجه الذي لا يصح ذلك عليه والوجه في تخريج قول الشافعي على التحديد

ذهبنا اليه وانما يراد بالمذهب الاعتقاد الذي يعرف عنه او فساده ما لا يتعذر اعتقاده لا يجوز ان
يجعل مذهبا ما يعرف ثبوته او انتفاؤه ضرورة • وكما لا يبعد الفروز في مذهبا ما بين نحو اعتقاده ان الله تعالى في الهواء
لا يبعد في باب المذهب ما يعرف ثبوته او انتفاؤه الحكم وصحته في حال الاعتقاد الحكم وصحه على وجه واحد الاستحالة بجري ان يعتقد كون الذات
على صفتين ضدين او يعتقد كونه على صفة والله ليس انتفاقه وليس لها النفقة انما اعتقاد الحكم وصحته او نفيه وانتفاؤه على طريقه
واحد وغير واجبه والمبتوتة لها النفقة عليها وهذا لانه لا حكمها يتنفى وجوب الامتناع منها جميعا
الى الغرضين او لا اعتقادين وكل ما يثبت فيه التخيير وما اشبهها على صفتين ضدين او يعتقد كونه على صفة وما اشبهها ويتناول التخيير بين القبيحين حتى لا يجوز التخيير بين الواجب والمندوب
على صفتين ضدين او يعتقد كونه على صفة وما اشبهها انفاق المفتين لا انتفاء الاشارة الى الفعلين يرجح التخيير
التخيير بين الواجبات كالكفارات حكم التخيير بين الافعال وانه لا بد من التخيير ثم لا بد من طريقه فيه مشروط اولا يدخله الشرط فاما الكفارات
وقد مضى في اول الكتاب حكم التخيير بين المباح وبينا ان ما يسلك فيه فاما ان يكون فيه مشروط وما هو مشروط فليس يخلو الشرط فيه
اليه او بين المندوب اليه وبين المباح وكل ما يثبت فيه التخيير فيها لا بشرط
الى الغرضين او الاعتقادين وما اشبههما

من ان يكون فيه ما يتعلق باجتهاد هذا العالم حتى اذا [illegible] وجها لا [illegible] ثبت له التخيير او يثبت له التخيير بتخيير العالم اياه كما نقوله في العامي
فيكون بسبب هذا التخيير الزائد قول للعالم على ما تقدم ذكره . وانما جعلنا ذلك هو الشرط لانه لولا تساوي الاجتهادين
عند العالم ما جاز له التخيير وكذلك فلولا تساوي حال هذين العالمين عند هذا العامي او لولا تخيير العالم
اياه ما ثبت له التخيير فيه فاذا ثبتت هذه المقدمة عدنا الى ما قد جعله رحمه الله
في الكتاب جهة للتصحيح اضافة مذهبين متنافيين الى العالم ليس على ما
يضاف الى الشافعي من الاقوال ونحو ذلك بل انه لو وجد ما [illegible] ان يعتقدهما على طريقة التخيير فاذا ثبت هذه
المقدمة عدنا الى ما قد جعله رحمه الله في الكتاب جهة للتصحيح لتساوي وجه الدلالة . ووجه الاجتهاد فيما يصححها فيكون قد اعتقد
في كل واحد من القولين منفصلا ومن ان يقول ولكل منهما وجه في محل اضافتهما جميعا اليه . والثاني هو ان يذكر المسئلة ويذكر
وجه كل واحد من القولين فيها وقد تحقق ان الحق لا يخرج عنهما وتحقق ان التخيير لا يثبت فيهما وانما يكون الصواب والحق
في احدهما ولكنه لم يترجح عنده احد القولين على الاخر فهو يجوز ان ينكشف له في الوقت الثاني هذا القول دون ذلك او
ذلك القول دون هذا فيكون له قولان فهما قال [illegible] ضعف من الوجه الاول في الاضافة . وقد مثل هذا في الشرح بما يقوله
كثير من الفقهاء ان الاختلاف في كونه حجة كالاجماع من حيث عرفوا ان الحق لا يخرج عن الاختلاف فكذلك الحال هاهنا . ووجه
الضعف في ذلك هو انه من نظر فعرف في شيء من الاشياء انه لا يعدو الحق فيه احد امرين وان الجمع بينهما لا يصح والتخيير لا يثبت فليس يكون
ذا قولين ومذهبين في ذلك لانه لا يكون المذهب ما يرجع الى الشك والوقف الا ترى ان من نظر فعرف ان الاجسام لا يصح كونها خالية عن القدم
والحدوث ولا يصح ان يجتمعا فيه او ان يكون احد الامرين فيه كالاخر فليس له في حدوث الاجسام قولان وكذلك اذا عرف ان
علة الربا لا تخرج عن وجوه وان الجمع بينها لا يصح وكذلك التخيير ولكنه قد توقف فيها بجملة من ذلك عليه فانه لا يكون له في
علة الربا اقوال . والوجه الثالث هو ابعد من الثاني وهو ان يترك للمسئلة حكمين وقد عرف ان الحق لا يخرج عنهما ولكنه ما
يترجح عنده احدهما على صاحبه وهو يجوز ان يكون نظره ينكشف له عن ترجيح ويجوز ان ينكشف له عن تسويته فيهما وذلك
بان لا يكون قد تقدم علمه بما [illegible] بعد التخيير فيفارق الوجه الثاني من هذه الوجوه حيث قطع هناك على انه لا بد
من ان يكون احدهما هو الصواب دونهما بعينه غيرهما . وشبه في الشرح هذه الوجوه بمن يعلم في واحد انه اخوه معينا لانه
يجعل احالة في الحقيقة ولو كان هناك نقصان [illegible] لان عنده هذه المنزلة لجعلا اخوين له فان عرف ان احدهما اخوه من دون
ان يتعين له صح كونه عالما في الجملة باخيه لا يكون واحدهما بان يجعل احالة اولى من الاخر . فكذلك الحال في اضافة القولين اليه . وهكذا
فلو اعتقد في واحد او في اثنين منه انهم اخوته ليثبت لهم عنده من المزية ما ليس لغيرهم ولكن على كل حال لا ينسب من المذاهب اليه الا ما
يعتقده [illegible] لم يعتقد كلاهما ما يصح ان يجب بكونه قولا له ومذهبا . وانما جوز القولين صوابا وجوز ان يكون الصواب احدهما فبعد
هذه الاضافة في الوجه الثالث فاذا حققت القول في هذا الباب لم يجب في اضافة القولين سوى الوجه الاول فاما اضافة القول اليه
لانه حكاه فلا شبهة في فساده لان العالم قد يحكي قول غيره لا على انه مذهب معتقد له الا ان يضيف الى الحكاية ما يشير الى انه قائل
به فمن نسب الى العالم قولا من حيث انه حكاه فقد ابعد وكذلك فانه اذا ذكر مذهبين ثم قال في احدهما انه اولى واصوب
او انه اقوى او هو مما استخير الله فيه على ما يجري للشافعي او يقول وبه اخذ او هو راجح فهذا كله يقتضي ان قوله هو هذا
ولا يضاف اليه القول الاخر . ولعله حين ذكره انما قصد ان يبين ان الوجه فيه كيت وكيت او يكون عرض له في ابتداء ذكرهما انهما
قد تساويا ثم ظهر له رجحان احدهما على الاخر . فاما من يروي اضافة القولين اليه في حالين او على ضرب من الترتيب فقد ابعد ايضا
اذ المعلوم انه من اوجب النية في التيمم ولم يوجب في الوضوء فلا يقال له قولان في مسئلة النية لاجل انه اوجبها في واحد والاخر انها غير
واجبة . وهذا الحال في نظائر ذلك [illegible] هذا الوجه ايضا لان الحاكي [illegible] مجرد مسئلتين وعلى الترتيب [illegible] حالين
وهكذا اذا اضافوا اليه المذهب من حيث دخل كلها بجملة القسمة لان المورد للدلالة قد يذكر فيها كلاما
بجملة القسمة لا لتصحيح الكل واعتقاده له بل لابطال الكل

او لتصحيح واحد من الجملة او لتصحيح ما عدا المذكورين في هذه الاقاويل فيشبه ان يكون الحال في اضافة القولين الى العالم
جارية على ما تقدم ذكره وهو ان ذكر القولين الذين يضافان الى الشافعي فقط اذا ذكر احد القولين في مسئلة ثم ذكر فيها بعينها
قولا اخر بعد الاول وعلم التاريخ فانه ينظر فان كانت المسئلة مما الحق فيها يتعلق بواحد من تلك الاقاويل . او قيل ان مذهبه ان
الحق في مسائل الاجتهاد هو واحد فليس يجوز اضافة القول اليه . وانما يضاف اليه القول الذي به يصير تاركا للاول وعادلا عنه
سواء نص فيه على رجوعه عن الاول اليه او لم ينص على ذلك ويجري مجرى الناسخ والمنسوخ فكما لا نجعل المنسوخ شرعا مع
ورود الناسخ فكذلك الحال في هذين القولين وعلى هذا يحمل قول المزني ان ذكره للقولين اولا ثم ذكره لاحدهما بعد يدل
على تركه للقول الاخر . وان كان يجب ان ينظر في ذلك لانه قد يجوز ان يكون تركه ذكره للاخر استثقالا له وهذا انما يجوز اذا
خرجت في عرض كلامه ولم يقع مقصودا اليها فان كان مقصودا اليها [illegible] ذكره لاحدهما بعد ذكره لهما دليل على تركه للاول
وكذلك فان لم تكن المسئلة مقصودا اليها ولكن اصوله تقتضي ان يكون الثاني قوله [illegible] فاما ان كانت المسئلة مما كل مجتهد
فيها مصيب او قيل ان مذهبه ان كل مجتهد مصيب . فاذا ذكر في الاول قولا ثم ذكر في الثاني قولا اخر جاز ان يضافا جميعا اليه
[illegible] لان الجائز ان يؤديه اجتهاده [illegible] الحكم الاول [illegible]
يجعلا قولين له [illegible] الاجتهاد [illegible] فان امكن ان يجعل
[illegible] الا ان يكون اصوله تقتضي ان هذا الثاني هو قوله دون الاول [illegible] الاضافة فاذا عرفت
للثاني مزية على الاول [illegible] حكم الحاكم بامرين مختلفين في قضيتين في حالين واحد [illegible] ولكن ذكرهما
التاريخ [illegible] ولا يعلم ايهما المتقدم [illegible] على الاطلاق ويجب ان يقيد فيقال قال كذا في
[illegible] من كلامه ولا يعلم ايهما المتقدم [illegible] واذا ذكرهما وبين وجه كل واحد منهما
او في موضعين [illegible] القولين ويرجح احدهما [illegible] على ما تقدم
[illegible] فاما ما يذكر فيه القولين [illegible] الذي تقدم ذكره وان لم يذكر وجه كل واحد منهما [illegible] احدهما او نص في مسئلة
على الجملة او على التفصيل فهما مذهبان له على التخيير [illegible] على قولين [illegible] على احدهما [illegible] الى المسئلة
[illegible] الاخرين من الاقسام الثلثة على ما مضى ذكره [illegible] في المسئلتين [illegible] الجواب في هذه المسئلة الى المسئلة
الاخرى حتى يكون في [illegible] المسئلة الاخرى [illegible] فيه [illegible] كانت
على قول وفي اخرى على خلافه [illegible] نقل القول الثاني الى المسئلة الاخرى [illegible] على اصل القولين [illegible] لا وجه لما شرطه في ذلك
[illegible] على واحد من المسئلتين على قولين وان كان قد نص في كل واحد منها [illegible] في المسئلة الاخرى [illegible]
الاخرى حتى يكون كل واحد [illegible] من الوجه صار قوله في احدى المسئلتين كانه قوله في المسئلة [illegible] لم [illegible] لا تعذر التفرقة بينهما
[illegible] غير ممكنة على وجه من الوجوه [illegible] لانه لا يختلف سوا كان احدهما سابقا للاخر او لم يكن [illegible] احدى المسئلتين قولان
التفرقة بينهما [illegible] عليهما معا او لم يعرف [illegible] في مسئلة قولان ان يكون له في اخرى قولان وان كان له في [illegible]
من معرفة التاريخ بل النص وقع [illegible] ومثال هذه الجملة انه اذا كان له
[illegible] المسئلتين فلا يجب اذا كان له في مسئلة قولان [illegible] هذه المسئلة ان يفرق بينهما
يقتضي ذلك فاما اذا امكنت التفرقة بين المسئلتين [illegible] عقيب هذه المسئلة [illegible] فيها قولان لان التفرقة من [illegible]
[illegible] القول الى المسئلة الاخرى لان من الجائز لو ذكر تلك المسئلة [illegible] في هذا الحكم فلا بد من ان يكون له في ذلك ايضا قولان لان التفرقة [illegible] القول الاخر اليه
مثل ذلك [illegible] فلا يجب ان ينقل القول الاخر اليه [illegible] الدار المشاع كالحانوت في هذا الحكم [illegible] احد هذين القولين في هبة المشاع [illegible]
في جواز رهن حانوت مشاع [illegible] قولان [illegible] في الرهن قولان ثم ذكر احد هذين القولين في باب القولين [illegible] في حالة واحدة
مشاع من حانوت او من دار [illegible] متعذرة [illegible] فاما ان كان له في [illegible] الشافعي دون غيره [illegible] واذا كانت النصوص [illegible]
لان التفرقة بين البيع او الرهن وبين الهبة ممكنة . واعلم ان الذي [illegible] على هذا الاصل [illegible] عنه [illegible]
على ان وجه الاجتهاد فيها سوا فيكون حكم التخيير على ما [illegible] للقول فيه [illegible] على ما [illegible] الشافعي
طريقه الاستدلال فيها [illegible] ممتنع [illegible] في وجوه الاجتهاد كما روي [illegible] في الجمع [illegible] هذا العرف على ما [illegible]
[illegible] ان يعتدل عند المجتهد وجها الاجتهاد فقد يجي [illegible] من هذا الباب [illegible] والذي يوجد له من هذا [illegible] ابو حنيفة [illegible] ان يكون
لنا جواز ان يعتدل [illegible] خلافه بعد [illegible] فهو [illegible] ان يكون الحق في واحد [illegible] ممكن
[illegible] فاذا ثبت [illegible] وما خرج عن ذلك فهو شي قال به قوم [illegible] قلنا انه [illegible] ومعلوم ان اعتقادهما على الجمع غير ممكن
لان حامد [illegible] وما خرج [illegible] من التفصيل الذي ذكرناه [illegible] اذا ذكر قولين ونصرهما [illegible] يصرح بذكره لا لا لا [illegible] بالواحد
وغيرهما فيكون [illegible] للاضافة على ما مضى شرحه [illegible] ما [illegible] علمه ولا بد [illegible] وان لم يصرح [illegible] انه اراد التخيير
حكم مجتهد فيه مصيبا فلا يكون قد ادعى ما [illegible] فلا بد من تاويله على انه اراد التخيير

من اهل العلم انه يقول بهما لا يمكن في الاعتقاد فلا بد من حمله على وجه صحيح وليس الا ما ذكرناه ، وقوله في الكتاب انه يقال له قولان بمعنى
انه الاخ ... كل واحد منهما فهو والتخيير سوا فلا وجه لافراده بالذكر ، فاما ما خرج عن ذلك فقد ذكرناها وهو متوقف في ايهما هو
الاصح وبعد هل يجوز ان يتساويا ايضا ذكرهما معا ولا يدل على قلة تحصيل وضعف علم بل يدل على خلافه اولى لانه يكون قد عرف ان
الحق لا يخرج عنهما وبين ان كل واحد منهما له وجه صحيح في الاجتهاد ليمهد للناظر طريقة النظر والاستدلال دليلا يعتقد معتقد ان
الذي يحتمل من ذلك هو احد القولين دون القول الاخر ، وربما يكون يعتقد له لذلك تمهيدا لطريق النظر وبيان الترجيح من بعد فاذا حمل
هذا الغرض فقد خرج من باب العبث كما انه ان بين وجه الترجيح فقد زال العبث سوا ذكره على الجمله او التفصيل هذا هو الكلام فيما يتصل
بالمعنى فاما ان تتبعت عليه العبارة فقيل ان هذه اللفظة قد ابدعها هو ولم تكن العادة جارية بين العلما ان يستعملوا هذه اللفظة فذلك مما لا
وجه له لان الجرح في العبارة مع العلم بالمقاصد لا يصح ولا احد من ارباب التصانيف ومنتحلي المذاهب قد خلا عن عبارة قد استبد بها دون غيره
كما قال ابو حنيفة الاستحسان وغيره وكذلك الجارية بلفظ القولين وليست هذه اللفظة بجارية على عرف اللغة فيقال انهم انما استعملوا ذلك
فيما يختص به الواحد ولما سبقه اليه غيره بل قد دخله ضرب من الاصطلاح جاز ان يورده ويريد به ما ذكرناه من الوجوه فاما من خالف
فانه يقول ان التخيير لم يكن مذهبا للصحابة والقول بالقولين يودي اليه وقد بينا ما في ذلك فلا وجه لاعادته ، وربما قالوا ان اثبات
الاحكام على ضرب من التخيير لا يقتضي ان يعبر عنه بالاقوال ولهذا لا يقال مثل ذلك في الكفارات ونحوها ، والجواب انه ليس يمتنع ان تكون
هذه العبارة تطلق فيما يثبت بغير النص ويكون من باب ما يختلفون فيه ، وربما حققوا فقالوا ان القول بالقولين ان اريد به التخيير يبطل
بما ذكرناه وان اريد به التوقف والشك فذلك لا يبعد منهما وان اريد به اعتقاد الشي وضده فهذا ممتنع في الاعتقاد وقد دخل فساد
هذه الجملة تحت ما تقدم لا ما ادا الينا التخيير صح ان يعبر عنه بهذه العبارة ، وربما قالوا ان ذكره لمذهبين احدهما هو مذهب
ابي حنيفة والاخر هو مذهب ابي يوسف او غيره وقد سبقاه الى ذلك يقتضي نقصانه في حاله ، ويبين انه لم يكن فقيها حيث لم يبان له
ان يزيد على هذه المذاهب وجها ولا قولا وهذا غلط لانه اذا ذكرهما ثم رجح احدهما على الاخر فقد ابانا عن فضله وان لم يرجح
وذكر لا واحد منهما وجها فقد دل على احتمالهما للنظر وانه لا يمكن الزيادة عليهما ، وربما قالوا لو كان قد انعم النظر واستوفى
الاجتهاد شرطا لظفر بوجه يترجح به احد القولين على الاخر فحيث اخلاهما من ذلك دل على التقصير وهذا منهم بنا على ان المسله
لا يجوز ان يتساوى وجه الاحتمال فيها وقد بينا فيما تقدم جوازه فيجب ان يزول الطعن عنه بكل حال ه

باب ذكر الوجه الذي يصح عليه التخريج على المذهب والوجه الذي لا يصح ه

لما ذكر الكلام في القولين عقبه بالكلام في الوجه
الذي يخرج عليه مذاهب العلما لان الكثير من الشافعية ومن غيرهم ربما يخرجون الاقاويل وينسبونها الى العلما على وجه لا
يصح ومعلوم ان القول بان كذا هو مذهب فلان هو اخبار عن حاله انه كان يعتقده دينا وكذلك اذا قيل انه قوله فانما
يجعل الاضافه فيه ، ومعلوم ان العلم بتحقيق هذه الاضافه فانه علم ضرورة اعتقاد العالم لذلك جازت هذه الاضافه والمذاهب قد يقع
بعيد هو الغايه فلا بد من العلم التحقيق لهذه الاضافه ثم لا يخرج عن اقسام ثلثه فاما ان يكون هناك نص او يوجد
الاعتقاد لهم لها وقد يضاف اليه لا على هذه الجهة ثم ... عليه على وجه الجمله فتكون اضافته اليه والحال هذه كاضافته على
الاضطرار في اثباته الى ... كلامه عليه على وجه الجمله ... قد نص على علة تشتمل المسايل
في بعض مصنفاته لو ذلك يجري مجرى ... فاحدها ان يكون ... لا يصح التخريج معه دون ما لا يصح فاحدها ان يكون قد نص على علة
الوجوه المتقدمه وليس تخرج ذلك عن وجوه يصح التخريج ... في كل ما فيه تلك العله وان لم يوجد عنه في ذلك
الكثيره وغيره ان تخصيص العله لا يصح فذكره لتلك العله في بعض يقتضي ان ذلك مذهبه ، وهكذا الحال لو جعل العلة لكل
نص نحو تعليله الربوا بالاكل فانه يثبت الروايه السفهوريا فان لم يوجد عنه في ذلك خاصيه النص ، وهكذا لو نص بغير الفاتحه والنكاح
بغير ولي فيعلم بذلك ان الصلوات اجمع سوا في هذا الوجه نحو صلوه الكسوف والاستسقا والعيدين وما شاكل ذلك وهكذا
لا يصح بغير ... فاما ... وقوله ان الذكوه لا يجوز دفعها الى من ولاده او ولد له فانه يعلم انه كان لا يرى دفع الذكوه الى ابنت الابن
لذا ... واصلا ان يذكر حكايه مثله والزكوه
بما كذلك فيما حل هذا المحل

سببا ومن مسله اخرى لا يصح بحال من الاحوال ... احدهما كقوله في الاخر ، وقد تقدم في الباب الاول مثاله فاما اذا لم ... التوقف
فلا يجب ان يقضي بان قوله في احد الموضعين كقوله في الموضع الاخر ... لو تكلم في هذه المسله انه يقضي فيها بغير ذلك الجواب فعلى
هذه الوجوه يصح التخريج ، وما فقد فيه لم يصح التخريج وان امكن ان يقال انا اصوله تقتضي ان الجواب يكون هكذا لو سيل لو اجاب لكان الاولى
ان يجيب بذلك فاما القطع على انه قوله والحال ما بيناه فلا يصح لانه يكون اخبارا عنه بالاولى ... كونه قايلا به ، وهذا بين فاما ... البين
الحكم للنايب بالقياس والاجتهاد فقال فيه انه قول الله عز وجل وقول الرسول عليه السلم وان كان كلامهما قد دل عليه لم لا يسوغ فيما دل عليه
او نحوه حتى يقال هو قوله ، قيل له اول ما فيه ذلك انا لا نقول بما جاء هذا المجرا انه قول الله تعالى وقول رسوله عليه السلم واما
كلام الشافعي فان المراد به انا قد تعبدنا من جهه الله عز وجل ومن جهه رسول الله صلى الله عليه
نقول هو دين الله سبحانه ودين لرسوله صلوات الله عليه ، فلما كان الدين عبارة عما امرنا به من الطاعات وهذا المعنى لم
يطلقنا هذا الوصف على الاحكام لا بعض القياس والاجتهاد فلا يجوز ان يضاف اليه الا ما دل على هذه الطريقة وان وجدنا في
بالقياس فيه فاذا ادانا القياس ولا الاجتهاد في
تنبيه في اقاويل العلما لانها لا تكون دلاله لنا على القياس ... بينهما رحمه الله

باب في ان لمن غاب عن النبي صلى الله عليه وعلى اله في حال حياته ان يجتهد وليس لمن حضره ذلك ه

كلامهم ما يكون ان يستنبط منه حكم للحادثه فوقع الفرق ... اما ما في الكلام في هذه المسله اذا صح الاجتهاد في الاحكام
... ان المجتهد كما ان للغايب ان يجتهد ليس عنده ليس لواحد منهما الاجتهاد ولا لمن
للشرعيه فاما من انكره فلا معنى لان يكلم في ان الحاضر هل له ان يجتهد كما ان للغايب ان يجتهد لين عنده ليس ... عن جوان الاجتهاد في عصر الرسول
يوجد في هذا العصر ايضا وقد اختلف الناس في جواز الاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه فمن الفقها من منع من جواز الاجتهاد في عصر الرسول
عليه السلم سوا كان المجتهد حاضرا او غايبا والى هذا مال نفر من المتكلمين والباقون من العلما على جواز ذلك على الجمله ، ثم افترقوا فمنهم من اجازه
للحاضر والغايب على سوا وهذا مذهب طايفة من الفقها والمتكلمين وقد حكاه الشيخ ابو عبد الله عن محمد بن الحسن وان كان في هولا من يقول له
ان المجتهد اعني الحاضر على كل حال ومنهم من يقول انه يجوز بان يأذن له النبي صلى الله عليه وآله ومنهم من اجازه للغايب عن النبي عليه السلم دون الحاضر
وهو قول عامة العلما من الفقها والمتكلمين وهو قول شيخينا رحمهما الله وان كان قد مر لابي علي في كتاب الاجتهاد ما يقتضي التوقف في
لان الغايب عن النبي صلى الله عليه هل كان له ان يجتهد لقوله ان الاجتهاد الذي قد ذكر في الدلاله على ذلك مقوله بالايجاد والواجب التوقف ولا
نصره في الكتاب هو مذهب الشيخين والذي اختاره في الشرح هو هذا المذهب الذي حكيناه عن محمد وهو الصحيح ، واما الذي يدل على ذلك فهو انه
غير ممتنع في العقل ان يتعبد الحاضر والغايب بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه واله لتعلق الصلاح به وانما يجب ان ينظر ما حالهما وهل
تعبدا بذلك ام لا ، اما الغايب فقد دل التعبد بكونه مجتهدا في احكام الشرع وذلك لما قد نقل من خبر معاذ فانه حين بعثه النبي صلى الله عليه واله
الى اليمن قال له بم تحكم حتى قال اجتهد رايي وهذا الخبر قد تلقته العلما بالقبول وهو مقطوع به وهو وارد في الغايب عنه وكذلك خبر
ابي موسى وان كان الاول اظهر ، وبعد فلو توقف الغايب حتى يرد خطاب من النبي صلى الله عليه او قدومه اليه لادى الى فوات حوادث كثيرة وهذا لا يجوز
فيجب ان يجوز له الاجتهاد ، واما الكلام لمن حضره فالصحيح جوازه لانه لا مانع يمنع منه فيجب بحوزه ، ليس ذلك انه لو كان كما هنا منع لم يكن ذلك المنع
الا انه يتمكن من العلم وليس هذا حاصلا لانه انه قد يجوز لرسول الرسول عليه السلم عند ان يكل الى الاجتهاد فانه يعلم ان صلاحه متعلق به فيجب اذا
كان هكذا ان لا يكون ها هنا ما يمنع من ... مما ذكرناه ، ويدل على ما قلناه خبر معاذ لانه قد قال اجتهد رايي فصوبه النبي عليه السلم ودخل ذلك مجرد
ان يقول اجتهد رايي ولو انه قال مصرحا اجتهد رايك لم يتخصص بذلك حال الغيبة من حال الحضور فهكذا اذا قال معاذ على الحد الذي صفنا
وليس يمكن ان يقال انما قال له هذا عند ما بعثه للوالي اليمن فكانه اباح له الاجتهاد في السفر لين عندنا لا يجب حمل الكلام على السبب وقد
عليه ، ومما يحتج به ما روي عن ابي ... حديث عمرو بن العاص وعقبه بن عامر ان النبي صلى الله عليه واله امرهما ان يجتهدا ولكن الخبر من اخبار الاحاد
فما تقدم اولى ، ومما يقولون ان ذلك يوجب الغيبة عن النبي صلى الله عليه وعلى اله وهذا غلط لانه اذا كان لو لا ولا
الجواب عنه ، ومما يقولون انه لا ... على الاصول التي شرعها الا ان المجتهد فقد صارت الحاجة اليه امره

في الحاجة الى نفس الحكم الذي يوصل الاجتهاد اليه • وربما خصوا بهذا الفرق الاخير اذا فصلوا بين الحاضر والغايب بان يقولوا كان يجب ان ينقل
وجه الاجتهاد الينا كما نقل اجتهاد من اجتهد بعد الرسول صلى الله عليه وآله وهذا بعيد لانه اذا كان الكلام في التجويز دون القطع فما
قالوه غير واجب • وبعد فقد يجوز ان لا يكثر شغوره تقوى الدواعي الى نقله بل لا يجد ملزما في وجوه اجتهادهم فان العالم لم يشع
اجتهاد غيره فصار في منزلة توقف النبي صلى الله عليه في كثير من احكام الحوادث انه لم يجب نقله ولما نقل لم يجز على جهه
الوجوب • وكذلك فلم ينقل الوقت الذي نزل الوحي فيه على الرسول عليه السلام لانه لا تكليف فيه علينا • وربما قالوا لو جاز للحاضر الاجتهاد
او جاز في عصر الرسول صلى الله عليه وآله الاجتهاد لجاز ان يكون النبي صلى الله عليه وآله متعبدا بالاجتهاد • والكلام في هذه المسئلة سيجي من
بعد ان شاء الله تعالى •

باب في انه هل للنبي عليه السلام ان يجتهد في احكام الفروع من جهة العقل وهل تعبد بذلك وفعله ام لا

ليس يبعد من ذهب من باب جواز التعبد بالاجتهاد عقلا ان يسوي بيننا وبين الرسول عليه السلام فيقول لا يجوز فيه ان
ان يتعبد بالاجتهاد من جهة العقل لعله مذكور في هذا الباب • وقد حكي عن قوم انهم عكسوا ذلك فقالوا يجب من جهة العقل ان يكون
متعبدا بالاجتهاد اذا كانت امته متعبدين بذلك لانه لا يجوز ان يختصوا دونه بفضيلة • والصحيح انه يجوز كلا الوجهين من جهة العقل لان
التكاليف موقوفة على المصالح وغير ممتنع ان يكون صلاح الكل متفقا في ذلك ولا يمتنع ان يكون صلاحنا بخلاف صلاحه فيجب انه لا يكون في
العقل ما يمنع منه وعلى هذا كانت حالنا وحاله في ابواب الازائد الحروب وغيرها • وبهذه الجملة تسقط قول من اوجب تعبده بالاجتهاد
لان ذلك ليس بفضيلة بل هو موقوف على المصالح وليس يوجب ذلك نقصان ثوابه عن ثواب غيره لان مقادير الثواب ليست معتبرة بكثرة
الافعال والاجناس وقد يجوز في الاستدلال لتحصيل المعرفة ان يكون اعظم ثوابا من الاجتهاد لظن يحصل وان كان احدهما اشق من الاخر
بان ينضاف الى الاول وجه اخر • وكما بطل هذا المذهب فقد بطل ايضا قول من يابى من جهة العقل تعبده بالاجتهاد بانه عليه دلالة فاذا
كان من باب التكليف فهو موقوف على المصالح دون غيرها • فان قالوا ما انكرتم ان في ذلك ضربا من النقص لانه اذا وصل الى الحكم بالاجتهاد
جوز عليه الخطاء والغلط كما يجوز فيه في ذلك سائر المجتهدين وبعد فانه يؤدي الى التنفير عنه والارتياب بحاله لتجويز ان يكون كلما حكم به فعن
اجتهاد حكم به لا انه اخذه عن النص • ومما يبين انه يثبت فيه التنفير ان من حق المفتي اذا كانت فتواه عن اجتهاد ان لا يلزم المستفتي الزاما قاطعا
بل يشترط فيه ويجوز عليه ان يخالف القول منه • ولو ثبت في الرسول عليه السلام خبر يفيد التخيير حتى يقول ان خلف ابي السايل يقول انا احكم كذا وان اضاف يقول
بل يشترط فيه وجوه عليه لو تخاف للقول منه الواحد من اصحابه بين ان يحكم بقوله وبين ان ياخذ بقول غيره ولا يجب فيما يعتقد بكل حال
غيره من الحكم خلاف ذلك ولا وجه للتنفير ابلغ من ذلك لانه يقتضي جواز الواحد منا ان لا يجب ان يقطع بصحة العلة فيه ومن حيث يجب القطع بكونه مصيبا لا محاله يجب
وبعد فان كونه متعبدا بالاجتهاد يناقض لانه من حيث كان اجتهادا لا يجب ان يقطع بصحة العلة فيه ومن حيث يجب القطع بكونه مصيبا لا محاله يجب
القطع على العلة ومن حمل القطع عليها صار خارجا من باب الاجتهاد • وبعد فانه لو جاز تعبده بالاجتهاد في بعض الشرع جاز في الكل لانه لا مخرج في
الكل وكذلك في البعض وكان يجب ان يجوز ان يتعبد بالاجتهاد في نا وبلا ما ينزل عليه من الايات فثبت بهذه الجملة انه لا يجوز ان يتعبد بالاجتهاد من جهه
العقل • قيل لهم اما قولكم لو ثبت انه يجوز عليه الخطاء والغلط فان المجوز لذلك مخطي لانه اذا جعل كل مجتهد مصيبا من استوفى شروط الاجتهاد
ولم يجوز ان ينقض حاله صلى الله عليه عن حال غيره فيما يجوز للخطاء عليه بهو المخطي وبعد فلو كانت هذه الطريقة سايغة في كل مجتهد لم يمتنع ان يخص
الرسول من بينهم بان يعصم من الخطاء لا عصم من الخطاء والنسيان والسهو فيما يوديه عن الله تعالى وفي جميع الشرعيات فلا يلزم ما قالوه هذا • ولو كنا نجوز
على الخطاء هكذا حتى ما يجب نفيه عنه لان هذا ينقضهم الى مصير وكثير ما الصحابة يجوزه عليه دون الجائز وان كان ما تقدم او في لا يجب نفي الخطاء عنه
وكلا ما يتصل بالشرع • واما قولهم ان ما له يودي الى الارتياب بحاله والشك في حاله والمرتاب به هو المخطي دونه ولكنا فمن استعمل هكذا في الاجتهاد
على جهته فلا يجب الشك فيه ولا يجب هذا في المعتبر والحكام فكذلك في الرسول عليه السلام هكذا اذا لم ينفر عنهم لم ينفر عنه ايضا • فاما
احتجوه من وجه التنفير فالجواب انه كان لا يمنع من جهه العقلا ان يكون المكلف مخيرا فيما كونه الاجتهاد الواقع من الرسول عليه
لا يمنع ذلك في الكفارات فهو موقوف على جهه الصلاح ولا يقتضي تنفيرا لان
للرسول عن ان يفعله وبين ان يعدل عنه الى غيره كما يمنع من التنفير وعلى هذا اجاز فيما يتعلق بمصالح الدنيا ان تثبت هذه
لانه اذا كان هذا هو الشرع فذلك ما وجه ما دعوه من التنفير والذي السايل من لزوم العمل بكل ما حكم به الرسول صلى الله عليه واله
الطريقه فيه ولا ننكر هذا على ان كلامنا هو فيما يجوزه العقل وبعد فما الذي يمنع ان يكون صلى الله عليه واله
شرعه فكيف يجب التعلق به

او تعبدنا بالاجتهاد وان يخير في ذلك بالتيسر لغيره حتى اذا افتى بامر الحكم لا على جهه التحتيم لم يمتنع العدول عنه وانه كان من باب
الاجتهاد كما ان حكم الحاكم اذا صدر عن الاجتهاد يلزم بكل ولا يلتفت الى التخيير فيه لانه ليس يمتنع فيما طريقه الاجتهاد ان يضاف اليه
ما ذكرناه كما نقوله في الاجتهاد اذا قارنه الاجماع او النص لا دليل والاخذ به لا محاله • وبعد فليس فيما ادعوه ما يمنع من
جواز ان يتعبد بالاجتهاد فيما يخصه فان الذي عللوا به انما يقتضي فساد التعبد بالاجتهاد فيما تعداه وفيما يقتضي تغيره التغير
فهلا جاز من جهه العقل تعبده بالاجتهاد على وجه ما • والذي قالوه ثالثا فباطل لانه قد يجوز القطع على انه مصيب مع التوقف في
علة الحكم كما قد عرفناه في الواجب منا وكذلك فيما يفعله صلى الله عليه من الاجتهاد في مصالح الدنيا وبعد فغير ممتنع ان يكون من باب
الاجتهاد ويتصل عليه معلوم لاقتران ما اقترن به من قوله عليه السلام كما يقال في العلم بخبر الاحاد لانه في الاول يكون مظنونا ثم
ثم اذا ترادف عليه الخبر يصير معلوما وهذا ظاهر • فاما ما قالوه من بعد فغلط لان التعبد بالاجتهاد انما يحسن على الوجه الذي
يجب ومعلوم انه متى لم يتفق في الشريعة اصول يبنى عليها ايجاب القياس فكانهم • فقالوا لو جاز ان يتعبد بالاجتهاد في موضع يجب لجاز في
موضع لا يجب • واما جواز تاويله لايات كثيرة من القران على اجتهاده فغير ممتنع من جهه العقل حتى يكون حاله وحالنا في ذلك سواء
فاما الكلام في ثبوت التعبد به فقد اختلفوا فيه فالذي نقول شيوخنا المتكلمين وهو الذي اختاره
هذا ابو الخلام في جواز ان يتعبد به • فاما الكلام ... لا على خاصة المنع من تجويز ذلك عقلا ولكن الظاهر من مذهبه
الشيخ ابو عبد الله ايضا انه لم يتعبد بذلك قطعا وان كان قد مر ... فانه يقتضي بوقوع احكام كثيرة من جهه الاجتهاد • قال ذلك في كتاب الرسالة
ومذهب غيره من الشيوخ جوازه عقلا فاما الشافعي فانه يقتضي ... من مذهبه • واقرب المذاهب في ذلك تجويز كون الرسول متعبدا
وحكاه عن اصحابه الذين تكلموا في اصول الفقه فصار ذلك كالظاهر من مذهبه • اما من قطع على انه متعبد بالاجتهاد فقد تعلق بقوله تعالى فاعتبروا
لا محاله وتشدد كثيرا ما ينصح به على القولين ليثبت لنا التجويز الذي اختاره • وقد مضى في باب القياس ان هذه الايه لا يدل على التعبد
بالقياس وانه لا عبارة هو القياس وقد يدخل الخطاب عاما فيجب دخوله صلى الله عليه واله في الاجتهاد وفي قصة الخثعمية وسؤال
القياس فصلا عن ان يكون النبي صلى الله عليه قد دخل فيها • وربما قالوا انه قد استعمل صلى الله عليه القياس والاجتهاد في قصة الخثعمية وسؤال
عمر عن القبلة للصايم وهذا بعيد لانه انما كان يكون قياسا لو توقف حكم الحاجة ... فاما اذا ما ابتدا ... وعلله فلا يدل على انه اداه
القياس ... الا انه يكون قد اراد الله الاشياء والمعاني وليس يمتنع بابا العموم ... وربما قالوا ... قبل ان ذلك ... ان
عن عن القبلة للصايم دليلا عليه لانه يكون قد اراد الله ... فاما ما يستدلون به من ... فانه لم يتعبد بذلك قطعا فوجوه منها ما ذكره ابو علي
وله نيل الثواب اعلى منزله من الرسول صلى الله عليه ... وقد تقدم ما هو جواب عنه • فاما ما ... على ما حكيناه عن الشافعي
يكون عنه لنا في باب الثواب اعلى منزله من الرسول ... ولو ادعوا الاجماع مما لا يمكن مع خلاف من خالف ... على ان
لانه ادعي الاجماع على احكام الرسول عليه السلام كلها انما ثبت بالاجتهاد بل ثبت بالوحي • ولو ادعوا ... وان كان قد تاوله على ان
بل قد حكي ... ما يويد على ذلك • وقد روي عن ابي يوسف ... وقد كفانا في دفعها الاجماع ما ذكرناه • واستدل الشيخان
الادنه مصالح الدنيا واحوال الغايب الحروب وغيرها وقد حكي عن ابي يوسف ... ولكن ليس هذا شرع خالص ... ولا شبهة في ان الرد عليه كفر
قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى ... فدل ان كان يحكم باجتهاده ولكن ليس هذا اجتهاد الخارج ومخالفه ولا شبهه في ان الرد عليه كفر
جميعا على ذلك بوجهين اخرين احدهما انما يجتهد فيه فيصح مخالفته فيه ... فلو حكم صلى الله عليه بشي اجتهادا لا يجعل اطلاقا العين بشان اقوال وليس يمتنع ان يكون
فصار يناقض كونه عليه السلام ان يجعل اطلاقا ... ومن شان ما يكون عن اجتهاد ان يجعل اطلاقا كالاجماع على الشي من الامة اذا صدر عن اجتهاد ... وكما لو
الحكم صادرا عن اجتهاده فيه ... وكذلك ينضم اليه ما يوجب ان يجعل اطلاقا ... لا لانه قد خرج عن باب الاجتهاد وصار معلوما وليس كذلك ما
ما دفع الاجتهاد فيه من النبي عليه السلام • ومنه قيل في الجواب عن ذلك ... الا ان مخالفته حرام وهكذا نقول فيما يحكم به الرسول صلى الله عليه
بقوله الرسول عن نفسه فوق ما اسنده لانه ليس ... ومن جملة ما يستدل به قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا
اذا كان من باب الشرعيات دون ما يتعلق بمصالح الدنيا فلا يرفق بينها ... فيما يتعلق بمصالح المكلفين ... والظاهر ان لم يرد ...
وهذا يقتضي القطع على ان جميع ما حكم به هو عن الوحي ... يتصل بمصالح المكلفين ... ويقال هذا المستدل انما الظاهر
الحكم به هو عن الوحي وما يدل على انه نفس الوحي فهو معروف بالمحور كما اذا قال اصرنا العيره

[illegible] فهو قولي وانما هو [illegible] القران لدلالة اول السورة عليه ولدلالة
قوله من بعد ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولو لم نعن به القران لكان ما يقوله عن اجتهاد قد دل انه عن هوى وكلما فعله لاجل
دلالة فهو خارج عن ذلك كما انما يثبت من الاراء في الحروب فليس يقوله عن هوى وكما ان ما يفعله من الاجتهادات فهو خارج عن
الهوى * وبعد فان الظاهر انما يقتضي ان ما كان يقوله قطعا فليس هو عن هوى بل هو عن وحي فمن اين ان ما كان يفعله فهو ايضا بهذه الصفة
لكن لهم ان يقولوا ان اصل الام يفرق بين الامرين * واحد ما استدل به ما روي ان النبي صلى الله عليه نزل منزلا فقال له بعض اصحابه ويروى انهما
السعدان ان كان ذلك بوحي فالسمع والطاعة وان كان عن راي راه فليس هو بمنزل مكيده فرحل ففرق بينهم بين الامرين يدل على ان ما
يقوله عن راي يراه فيجوز اجتهاد فيه جائزه وقد ثبت انه لا يجوز ان يراجع في شي من احكام الشرعية فيجب ان يكون قايلا في الكل عن الوحي
ولكن للقائل ان يقول لهم لو قطعنا على الخبر لم يمتنع ان يكون حاله فيما يجتهد فيه من مصالح الدنيا والاراء في الحروب هذه الحال ولو اجتهد
في شي من الشرع ثم لم يجز مراجعته وليس يمتنع في الاراء المتصلة بمصالح الدنيا ان يكون جواز مراجعته ومخالفته هو ما لم يثبت
القول به * فاما اذا قطع القول به لم يجز مخالفته على نحو ما مضى في باب الاجماع * وربما قيل لو جاز ان يكون متعبدا بالاجتهاد لم يكن ليتوقف في كثير
من المسايل التي تسال عنه على وحي [illegible] نحو ما روي في قصة المواريث والظهار بل كان من حقه ان يجتهد ويجيب فلما علمنا توقفه
دل على انه لم يكن له ان يجتهد في الاحكام الشرعية * وهذا بعيد لانه ليس كل شي يصح [illegible] ادراكه من حيث الاجتهاد وليس كل ما هنا ما يجوز ان يجعل اصلا
للظهار والمواريث بل ما يتصل بالمقادير وما اشبهها لا يصح ان يثبت لنا بالقياس فما في ذلك مما يدل على ان ما ليس هذه حاله لا يجوز اثباته قياسا
واجتهادا وهذا ظاهر * وربما قالوا لو كان متعبدا بالاجتهاد لوجب ان ينقل وجوه اجتهاده فيما يسله وان يظهر الحال في ذلك * والجواب انه لا
وجه يوجب ظهور ذلك فقد يجوز ان لا يتعلق الصلاح بنقله فاذا لم نعلم هاهنا ما يوجبه بطل ما قالوه هنا وانما يصح ان يرد ذلك على من يقطع كونه
متعبدا بالاجتهاد * ونحن نجوز كلا الامرين وقد يقولون لو كان متعبدا بالاجتهاد وجاز ذلك لجوزه على الرسول الذي ينزل الوحي اليه قلنا انه لا يجوز عليه
لا اتباع جميع الشرع اجتهادا على ما تقدم انه لا بد فيه من اصول معروفه بالنصوص وما شاكلها وما بعد ذلك ان اجازه عليه فما الذي يمنع منه
والله التوفيق * في هذا الباب

باب فيما لا يجوز خلافه من الاصول وما يجوز وما يتصل بذلك

فينبغي في هذه الجملة بحسب ما اخترناه في هذا الباب [illegible] والثاني يوجب غالب الظن فما يوجب العلم لا يجوز خلافه بحال من الاحوال وما
[illegible] ادلة الشرع على ضربين احدهما يوجب العلم ونقيضه [illegible] الخلاف وليلحقه احرون
يوجب غالب الظن يصح ان يخالف على بعض الوجوه ثم قد نتبينه الحال في بعض الادلة فيلحقه بعضهم بالقسم الاول فيحرم الخلاف وكذلك الاجماع وما يجري
بالثاني فيجوز الخلاف فالنص من الكتاب والسنة فان اختلف احوالها في عموم او خصوص لا يحل مخالفتها وكذلك الاجماع وما
[illegible] لا تفترق الحال في هذه الادلة بين ان يكون متفقا عليه وبين ان يكون مختلفا فيه
بحراه [illegible] العلم لا يجوز التمسك به ثم لا [illegible] في اثباته او في وجه كونه دليلا فانه في الناس
اذا جعلوا ذلك على الادلة لما امتنع ان يخالف كل دليل لانه لا شي منها الا وقد خولف في اثباته [illegible] بقوله بنفي العموم
من نفى ان يكون الاجماع حجة دليلا وفيهم من منع في الكلام ان يكون دليلا بنفسه [illegible] في هذا الباب * وقد حكى الشيخ ابو عبد الله
وفيهم من لا يجعل الاجماع حجة [illegible] عن اجتهاد او لم يتفق بعد الخلاف وعندنا ان الجميع نقول
ان يحيى [illegible] [illegible] الاجماع بعد الخلاف [illegible] في بيع امهات الاولاد لان الصحابة كانت مختلفة فيه
اجمع [illegible] بنقض حكم الحاكم اذا خالف الاجماع بعد الخلاف [illegible] هذا لان عنده ان الاجماع بعد الخلاف
[illegible] وكان ابو حنيفة لا ينقض حكم الحاكم به * واما الطريق الثاني فهو كاخبار الاحاد وعموم كاقاد
[illegible] الاجماع المبتدا والصحيح هو قول محمد [illegible] لا يغلب على ظن صاحبه ذلك فلا
[illegible] [illegible]
الخلاف [illegible] احد المجتهدين قد يغلب في ظنه من حال الراوي ما لا يجوز معه [illegible]
[illegible] في الاجتهاد والقياس لانه قد يغلب على ظن الواحد ان الحكم يتعلق في الاصل بكيفية كيت وقد لا يغلب على
[illegible] وكذلك الحال في الاجتهاد [illegible] الشهود ليس احد الحاكمين قد يجوز ان يعرف من حالهم
[illegible] وليس الكلام في اعيان المسايل وما الذي يقتضيه العلم وما الذي لا يقتضيه فانه
ما يجوز له ان يحكم [illegible] ولا يعرف صاحبه ذلك [illegible] من الناس من يقول ان القياس والاجتهاد يوجبان
[illegible] الخلاف في خبر الواحد [illegible] قال انه يوجب العلم [illegible] فما غير الباب على ما يصح من هذه الجملة
العلم دون غالب الظن اذا جعلوا الحق في واحد

فما كان مما يوجب العلم الحقناه بالاول وما كان من الباب الثاني فالحقناه به

باب في ان القياس والاجتهاد دين لله تعالى ومامور بهما

اعلم ان في القياس ما يجب وفيه ما هو مندوب
اليه وفيه ما هو قبيح ولا يكاد يوجد فيه ما هو مباح فالواجب منه على ضربين قد يكون واجبا على الاعيان وقد يكون واجبا
على الكفاية فما يجب على الكفاية والتضييق هو باحد وجهين اما ان تكون الحادثة قد نزلت بالمجتهد فالواجب عليه عند ذلك ان يجتهد ويتحرى
معينا اذا لم يكن فيه الاستواء * فاما اذا وقعت الحادثة واستفتي فيها لزمه تعين الاجتهاد
على حال التي يتقليد العالم غيره لا يجوز وقد يلزمه * واما المندوب اليه فهو ان لا تكون الحادثة نازلة فهو مندوب الى الاجتهاد
الكفايات * واما ما خرج عن هذين الوجهين فهو من فروض
والقياس فما خرج عن هذين الوجهين فهو من فروض الكفايات من حال الصحابة لانهم كانوا اذا سئلوا عن الحادثة قالوا انا ازلة هي فاذا قيل نعم
والقياس لانه لتبديل منه النظر فيها ما لم يقع على ما عرفناه من حال الصحابة * واما القبيح من القياس فهو استعماله حيث يوجد النص بخلافه او ان يكون قد
اعمل المسول للاجتهاد ونظر فيها واذا قيل لا تركها * واما ان يكون امرا لها او امرا ندب * فاما القول
عن هذه شروط صحته على ما مضى في بابه فيجب ان يكون على الاحوال كلها مامورا بها واذا قلنا انه يعرف عن الواجبات لا يوصف
بانه مامور دين الله تعالى فصحيح اذا كنا نقول ان الطاعات لجميع من الدين والايمان وعلى قول من جعل ذلك عبارة عن الواجبات لا يوصف
ذلك الا اذا كان واجبا دون غيره الا ان يراد بقولنا ان القياس دين الله تعالى انه ليس ببدعة ولا هو استعمال لما لا يحل فيبع وصف
الجميع بذلك ما دام القياس صحيحا ولم يكن فاسدا فعلى ذلك يجري هذا الباب

الكلام في الحظر والاباحة

قد مضى في اول الكلام ما يتصل بمعنى المباح والمحظور

باب في صفتنا للشي بانه محظور ومباح

ولكنا نعيد هاهنا جملة من الكلام لئلا يخلو هذا الموضع عن طرف مما يذكر في هذا الباب واولى ما يحد به المباح هو الفعل الحسن الذي لا
صفة له زائدة على حسنه وقد اعلم فاعله ذلك او دل عليه فيحترز بالحسن عن القبيح وبالا صفة له على حسنه عن المندوب اليه والواجب لان
الثالث عما يقع من القديم جل وعز من العقاب ومن اراده العقاب لانهما في جملة المباح فيما يرجع اليهما من حيث ان حسن العقاب
هو الاستحقاق واراده العقاب من حيث لا يتم الحسن الا به * ومنهم من يحد المباح بانه الفعل الحسن الذي اعلم فاعله او دل على انه
فعله وله ان يفعله واذا فعله لم يستحق المدح ولا الاذم اذا لم يفعله * ومنهم من حده بانه هو الفعل الحسن الذي لا امر على فاعله في ان يفعله
اولا يفعله ولا يتعلق به لاجله مدح ولا ذم اذا كان قد اعلم ذلك من حاله او دل عليه ومن حد بذلك يقول لا يلزم عليه الصغيرة لانها
قبيحة وفيها ضرر ما على بعض الوجوه ولكن كل هذه الوجوه وما شاكلها الا الوجه الذي بدانا بذكره تعترضه المطالبة بالدين لان من قال
المباح وان لم يستو فعله وان لا يفعله في باب المدح لانه لو لم يطالب عن تحدثه بانه لا يستحق المدح اذا كان فعده جزءا المطالبة التعنيف
عليه * وقد مضى ذكر هذه الجملة من قبل * وقد حكى الشيخ ابو عبد الله عن بعض من تكلم في اصول الفقه لله ذكره ان حد المباح انه الفعل الذي لا يتعلق
من النهي واذ بعضهم قال هو الفعل الحسن ومنهم من قال هو الفعل الذي لا ضرر على فاعله في فعله ولا لوم وشي من ذلك لا يصح لان حده ما اتحكاه
او لا يبطل بالواجب والمندوب اليه لانه ليس فاصرا منهما ضرر ويبطل بالواجب والمندوب اليه فهذا يبطل الحد الاول ويبطل الثاني ما يقع
من فعل البهيمة اذا كان فيه نفع فانه حسن ايضا وكذلك المندوب اليه فكان هذا الثالث
من افعال الله جل وعز وما يقع من فعل البهيمة وكذلك ما حكيناه ثالثا ليس الا انه اعتبر ما هو من باب الا على فيما يتصل ما جاء عن
زاعي وصف الشي ما هو من جهته وذلك غير كاف هذا ولكن قد يتسب الفعل بهذه الصفة ولا يسمى بهذا الاسم كما يقع من افعال الله
اذن الواحد منا بعينه في دخول داره الى ما شاكلها وهذا ولكن قد يتسب الفعل بهذه على الفاعل بعلها ولا لوم فيثبت انه يحد
جل وعز ونحو ما يقع من البهيمة وعبر كامل الواجب والمندوب اليه لا ضرر على فاعل في فعله ولا لوم ووصفه به لكن ما
المباح هو ما تقدم وصفنا له * فان قيل فلم حكمتم بانه لا بد من كونه حسنا وقد قال ابو علي يكون في القبيح ما يباح وحرف الصغاير انها حم
يكون في الحسن لانه رحمه الله يقول في العقاب والنظر والمعرفة انه في عدم الكتابة اباحة الجهل وهذا ان المباح لا يشبهه وان
قلنا انه الذي يدرك على اعتبار هذه الشريطة
لنا

لنا ان نفعله وليس لنا ان نفعل القبيح فلابد من كونه حسنا • ورد بما يدل على اعتبار حسنه بان يقال ان المباح هو في نفسه المحظور فاذا لم يكن في المحظور من ان يكون قبيحا فيجب في المباح ان يكون حسنا الا ان ذلك تسويه بعبارة • وللقايل ان يقول ان المحظور يقتضي ان يكون ما عليه منها عند فعله في المباح انه ما مور به والا فاذا جاز ان يفترقا من هذا الوجه جاز افتراقهما من ذلك الوجه • وقد جعل ابو علي الوجه لقوله ان الاباحه حسن قول القايل لغيره لا ضرر عليك في دخول داري وقد يكون دخول داره قبيحا اذا يؤديه الى بعض المفاسد • والذي عندنا في معنى الاباحه انه الذي به يصير الشي مباحا وليس للقول في هذا الباب تاثير ولا يكون قول القايل لغيره لا ضرر عليك في دخول داري مباحا عن حسن ذلك الفعل وكونه مباحا لبين حكمة الحكم هي التي تكشف لا جلها كلامه عن حال الفعل • وانما يفيد هذا القول انه لا ضرر على رب الدار فقط وليس يجب من حيث لا ضرر عليه ان يقبح حسنه واباحته فانه لو اداه دخول الدار الى تضييع واجب لم يقل بان دخول الدار هو مباح واذا لم يقبح ذلك فقبح دخول دار غيره هو لما يتصل بحق ذلك الغير وثبوت ضرره وغمه عليه فيه وقد احتز عن حاله خلاف ذلك لجعل هذا اباحه على الوجه الذي ذكرناه لان من حق هذا القول ان يكون اباحه بكل حال حتى يثبت في القبيح • وقد حكي عن ابي القسم البلخي ان المباح ما مور به وليس يريد بذلك انه تعالى يريده فانه لا يثبت مريدا على الحقيقه ولكن يريد بقوله انه ما مور به انه حسن مقرر في العقول • فالخلاف معه عايد الى العبارة لانا نسلم هذا المعنى ولكن لا يسمي هذا التقدير امرا • فان قال قايل فكيف اقتصرتم في حد المباح على ما ذكرتم وقد يوصف الواجب بانه مباح كما قالوا في قتل المرتد انه مباح وكما قالوا في اكل الميتة انه مباح للمضطر • وقد قالوا انه يصدق الانسان بمال نفسه هو مباح • قيل له ان حقيقة المباح ما بيناه فاذا استعملت هذه اللفظة في تعارف الفقها على طريق التوسع • فليس ذلك بدال على خلاف ما قلناه لانهم لا يريدون بقولهم في قتل المرتد انه مباح ان لا تبعة على فاعله تفرقه بينه وبين الاكل المحظور وهو اكل الميتة لانه قد يثبت حظر تناوله في بعض الاحوال • فلما راموا ابانه هذه التفرقة وهو هذا الا تحظر اراد تشبيها بالمباح الحقيقي وهو التصدق ليس عرضهم ان له ان يتصرف بما شاء من وجوه التصرف فيثبت صحة ما قلناه في حد المباح ربي يريدون بقولهم انه ماحب الملك قد ابيح له التصدق لاشك ... وهو الفعل الذي اعلم فاعله او دل على انه ليس له فعله واذا فعله استحق الذم فلذلك لا ... في فعل حكيم • فاما المحظور فهو نقيض المباح ولو قدرنا وقوع القبيح من العالم تعالى عن ذلك لكان لا يوصف بهذه الصفة وان تضمن وجه قبح • ولا يقال انه محظور لانه لا مكلف عليه الناهي والمعصي من لا ضرر عليه ولا على غيره وقد جعل فيه وجه من وجوه القبح فهو على الحقيقة • والذي لاجله يتم هذا الباب انه اراد ان يتكلم من بعد ان ما لا ضرر عليه ولا على غيره الاباحه الا انه يريد الشي لحظره على ما نذكره من الخلاف فيه ان شاء الله •

باب في بيان الاشيا التي تقول انها على الاباحه والفصل بينها وبين غيرها والدلاله على ذلك

قد ذهب بعضهم الى ان القبح والوجوب والندب والاباحه كلها تعلم بالشرع من الامر والنهي وما اشبههما • وانا لا نعلم بالعقل شيا من هذه الاحكام • وهذا هو مقالة ابن ابي بشر لان عنده ان لا امر ولا نهي علي بل يوريه فيه حسن ما حسن وقبح ما يقبح كما ذكر العلا والمعتمد ونظايره كهوان الاشيا التي يصح الانتفاع بها وليس علينا علما ولا على غيره معتقد شيوخنا انها على الاباحه • وقد قال بعض الفقها تردد بين علي اهل الحظر الذي يردونه الاباحه او على اهل الاباحه الذين يردونه الحظر • وهذا هو قول بعض البغداديين وطايفه من الشافعيه وهو قول نفر وهو مذهب ابي الحسن وغيره • ومنهم من يقول بانها على الحظر كما قال ابن ابي بشر ومن تبعه لانه يقول قد عوقب فيه ... الامر لا جعله علما للحسن والنهي من الامامه • ومنهم من قال بانها على الوقف • واضعفها لانه لا واسطه بين الا قدام على التوقف ... ما جعله للقبح فاما التوقف وان كان هذا المذهب ارك المذاهب • الكف عنه فهو قول بالاباحه او بالزامه الكف عنه فهو قول بالحظر • ثم ان القائلين بالحظر منهم من يقول ان ما لا يقوم البدن من دونه على الاباحه وما عداه على الحظر • ومنهم من قالوا ما تشتد الحاجه اليه على الاباحه دون غيره • ومنهم من عمم بالحظر الجميع • وقد جعل بعضهم الاشيا على الاباحه الا الكفر والظلم • ومنهم من قال هل ما لا حظر فيه فهو على الاباحه • وحكي في الشرح عن ابي بكر الصيرفي انه قال في العقل اشيا

... بالعقل لا يعلم بها شي ويشهد الى الجهل وجره
واجبه واشيا محظوره واشيا يجب ان تكون على الاباحه وابطل قول من قال ان بالعقل لا يعلم شي ... ما هذا
ذلك فقد دل في الكتاب باربعه ادله احدها ان يقول الانسان هذا الفعل نفعا جايزا ولم يدفع به ضررا عاجلا ولا اجلا والعلم بحسن ما هذا
حاله ضروره كما ان العلم بقبح الضرر العاري من نفع ودفع ضرر من قبيح والمانع للكلام في اثبات هذا الفعل بهذه الصفه ولا يحتمل
بهذه الصفه فلا اشكال يقع في حسنه فيحتاج الى الحاق التفصيل بالجمله المقرره كما كانت مثله في كثير مما يقع الكلام في قبحه من الظلم وغيره
لانا انما نحتاج عند الاشتباه الى التامل ولانا نحرق الجمله معروفه • ومما يؤكد ذلك على طريقه اخرى فنقول قد حصل في هذا
الفعل غرض وهو انتفاعه به وتعرى عن سائر وجوه القبح والعلم حاصل بما هذا حاله من حسن بل الامر في تحقيق قولنا انه حسن الا ما
يفيد هذه الفايده • وانما تبين انتفا وجوه القبح بان نقول لا شبهه ان الوجوه التي هي وجوه القبح في الافعال كلها لا نياتي ذكره
ها هنا من كون الكذب كذبا او كونه عبثا او كونه ظلما وجهلا وكفرا للنعمه وتركا للواجب الى ما اشبه ذلك وانما ينبغي
الحاكم في ان يقول قايل فيه وجه من وجوه القبح وهو ان علينا في ذلك ضررا اجلا وهو العقاب او نقول فيه ما يفضي الى العقاب
لانه مفسده لنا وهذا معدود في باب الضرر او نقول انه وجه اذا اقبح هو انه يتصرف في ملك الغير من دون اذنه وقد ثبت في العقول
قبح ما هذا سبيله ولا يقبح شي من ذلك لانه لو قبح لا ستحقاق العقاب لوجب ان يرد علينا به خبر • ولا يليق بان يعرف بالعقل ثبوت
العقاب الا على ما هو قبيح في العقول فاما ان يكون العقاب يتبين قبح الشي فلا فكان يجب ان يتقدم العلم بقبحه ثم يعلم انه يستحق عليه
العقاب وعلى هذه الطريقه يجب ان يكون العلم باصول المقبحات سابقا للعلم باستحقاق العقاب فبطل ما قالوه • وكذلك يبطل الوجه
الثاني لانه لو كانت فيه مفسده لكان انما يقبح العلم بذلك من جهه الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ان فعلا من الافعال مفسده الا ما قد عرف
ممن حاله من بعثه الله تعالى وقد كان من قبل بعثته كافرا وفاسقا وما خرج عن ذلك وطريق معرفته الشرع واذا كان قد الشرع ما يرد مع وجوب
ورود به فيجب ان يبقى كونه مفسده فليس الا انه على الاباحه • فاما الذي يقولونه من انه تصرف في ملك الغير من دون اذنه فهو مما يطلع
للقوم ان يتشددوا بالاشد لا لانه بل اكثرهم انما اعتمد في التعليل هذا الوجه فانما افردوه سوالا على قولنا ان وجوه القبح منتفيه علي عن
هذا الفعل ولنا في الجواب عن ذلك وابطاله طرق كثيره • منها ان نقول انهم على الشاهد يقولون في قبح التصرف في ملك الغير من دون
اذنه بان يقولوا الاجنبي انه يدخل داره وباهل المعامله من دون اذنه لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه وليست العله ما اشرتم اليه بل انما
يقبح هذا التصرف لانه اضرار بالغير وتفويت للنفع عليه • ويبين صحه ذلك انه قد يحسن منه التصرف في ملك الغير من دون اذنه لما
بني عليه في ذلك من ذكره بالنصب مرآه في حايط او تساقط من ذرعه حبات لبن له ان يمنع منه ولو انه كان ذا علم جاز له ان يرد بها الى
هذا الظل وهكذا لو نصب مراته في حايط غيره لبن ذلك هو ملكه • ولهذا كان له ان يمنع منه وينظر في المرآة وان كان تصرفا في ملك
العير لما كان المعلوم انه لا ضرر عليه • ويبين صحه ذلك انه لو علم ان صاحب الدار يعتاض من السرور بما يتناوله العير من طعامه
او يرد عليه بدخول داره من دون اذنه وان تكون العله ما ذكرنا في وجوه التصرف في ملك الغير اذا عرفنا ان لا ضرر عليه • ومما يجاب عن هذا السوال هو ان
في ملك الغير من دون اذنه لجاز له ان يفعل ذلك من دون اذنه فصار كالمرتد على الله سبحانه وتعالى لا يجوز فيجب ان تجد حاله فيما قد خلقه من
الاشيا المنتفع بها يجد ما ذكرنا في وجوه التصرف في ملك الغير اذا عرفنا من تقريرنا حسن ذلك في العقول قياما مقام الاذن فلا يكون تصرفا في
هذه الاشيا ان العله ما قلتم لكان ما وجدنا من العقلا حال دعوى من تقرير حسن ذلك في العقول قياما مقام الاذن وهذا دليل داره يجب
لو سلمنا ان العله ما قلتم ... وصار منزله ذلك منزله من دعى غيره الى داره ووضع طعاما بين يديه او وضع في دهليز داره جب
ملك الغير من دون اذنه وصار هذا الصفه الى الا ستبدات ليجوز تناوله وبلا ... الماء بهذا الجب اذا الداخل الى الدار يحتاج الى ان يود ن
ما لا يحتاج القديم جل عز في ملكه • يبين ذلك انه ليس لنا منع البهيمه من الحشيش الذي قد جاز ما وبعد فانا نقول ان العله في الشاهد
له فهكذا حال الغير لا انه تصرف فاذا كانه كذلك وكان الرزق لا يصح في الله تعالى فيجب ان لا يكون ها هنا ما يحظر
انه تصرف في ملك الغير ... ثانه الملك فيها لا يتانى عليه الانتفاع بما خلقه • وايضا فان حقيقه الملك فينا عند حقيقه
لنا بالاجازه

... ووجه ثبت البركة في الاشيا لاجل البيع في الثمن. والاصل ان الفايد يختلف في الموضعين ان احدنا لا يوصف بانه
... لما لا يصح انتفاعه به على وجه الا ان الشاه ما دامت حية فهي ملكه فان ماتت وفقد وجوه الانتفاع بها على كل حال لم
توصف بانها ملكه ولهذا يزول ملكه عن امثالها على بعض الوجوه من حيث تعذرت فيها جهة البيع وما يجري مجراه. فاما القديم
تعالى فان كونه مالكا يرجع به الى كونه قادرا ولهذا اثبتناه مالكا لم يزل ولا يزول ملكه عما مات من الحيوانات لقدرته على احيايه ولا
عما فني لقدرته على اعادته. فاذا فارق حالنا في الملك حاله جل وعز لم يمتنع ان يقبح منا التصرف في ملك الغير بلا اذنه وان جاز
مثله فيما هو ملكه تعالى. وبعد فانا نقول للقوم انه اذا اداه الكف عن تناول هذا الطعام الى تلف نفسه فقد صار متصرفا في ملك
الغير من دون اذنه وهو اتلاف النفس الذي هو ملك لله. فان كان لا يجوز له الاقدام على هذا الطعام من حيث انه اتلاف لملك الغير من دون
اذنه فكذلك ليس له ان يمتنع لمثل هذه العلة وغير جائز ان يصير المكلف بحيث لا يتاتى له الانفكاك من القبيح فيجب لا محالة ان يباح له تناول
هذا الطعام كما يباح للداخل الى زرع غيره غصبا ان يخرج الى اشباه لذلك. فهذا هو القول في هذه الدلالة. فاما الدلالة الثانية فهي ما قد ثبت
ان الحكيم لا يجوز ان يفعل الفعل الا لغرض وهذا اصل مقرر وقد صح بما دل الدليل عليه جواز خلو هذه الاجسام عن هذه الاعراض
اجمع ما خلا الاكوان. فاما الطعوم والروايح والالوان وما اشبهها فخلوه منها جائز فيجب اذا خلق هذه المعاني في الجسم مع
جواز ان يعريه منها ان يكون له في ذلك غرض وليس الغرض الا نفع الخلق فقط فلو جعلنا هذه الاشيا على الحظر لكنا قد عدنا به على
الغرض بالنقض ولصارت منزلته منزلة من دعا غيره الى طعام وقدمه له ثم منعه من الاكل وليس هذا من فعل الحكيم. وانما قلنا لا غرض سوى
ذلك لانه لا يجوز ان يكون فعله لنفع نفسه لان المنافع عليه مستحيلة ولا ان يكون لدفع ضرر عن نفسه فانه يستحيل عليه ولا عن غيره
لان دفع الضرر اذا لم يكن مستحقا كان قبيحا وليس يثبت الاستحقاق الا بعد التكليف وعصيان المكلف وكلامنا ولا تكليف هناك وكلامنا
اذا كان هناك تكليف ولان كل ضرر يتنازل اليه يمكن دفعه من دون ان يمنع من الانتفاع بهذه الاشيا ولا يجوز ان يقال انه للنفع الجاري مجرى
العوض حتى اذا امتنع ولحقه ضرر بالامتناع وترك التناول استحق عليه العوض لان هذا يتضمن تقدم التكليف ولان ايلام الضرر او ما
يجري مجرى ايلام الضرر لا يحسن لهذا الغرض ولا يمكن ان يقال نفعا فاليه الاعتبار فيكون وجها لحسن المنع على نحو ما يقولونه في سائر الالام لانه
من كان كذلك فلا بد من ان يريد لنا في تناوله لنعرفه فنعتبر به لان الممنوع منه اذا لم يكن معروفا لم يصح الاعتبار به. فاما الخمر فقد عرف حاله
وعرف ما تعتبر به من الطعم والرايحة ثم قصد التعبد فعرفنا ان شربها مفسدة فيجب ان يكون كذلك حال هذه الامور التي ينتفع بها. وبعد فان
معرفة طعمها يمكن بان يشبه بغيره كما من الاشيا ولن يتم ذلك الا وقد اذن لنا في تناول شيء ثم حرم علينا عين فكان التحريم بعد المعرفة. فان
قيل انما فعلها للنفع وهو ان يستحق الثواب بتجنبه اذا لم يقدم عليه لقبحه. قيل له ليس يحسن الايجاب لاجل الثواب بل لا بد من وجه يجب
لاجله فيجب ان يكون هذا الشيء في نفسه قبيحا ثم يكلف تجنبه فاذا اجتنبناه استحققنا الثواب والاظهر ذلك في باب ما يعرف عقلا ولو
ان ذلك يتبع التكليف وكلامنا فيما قبل التكليف نحو كلامنا اذا اثبت. فان قيل الغرض هو الاستدلال على الله. قيل له ذلك ممكن بالاكوان
فقط فما وجه حسن خلق هذه الاشيا الاخر مع ان المطلوب يتم من دونها وليس يمكن ان يقال انه تترادف الادلة بذلك لان عندنا لا بد في الدليل
الثاني من مزيد فايدة والا. ووقعت الغنية من الاول على ان غاية ما في ذلك ان يفعل للغرضين جميعا اذ لا تمانع بينهما. فان
قيل فكان لا بد من غرض قبل السمع فكذلك بعده فاذا جاز ان يكون على الحظر بعد السمع فكذلك قبله. قيل له انا نعرف ذلك بالادراك
ثم يرد علينا السمع بان هيا لنا عنه لسوى مفسدة فيه او مضرة وليس كذلك ما قلتم فافترقت الحال فيهما. فاما الدلالة الثالثة فانها
تقرب من هذه الثانية وهو ان نقول اذا خلق الله تعالى الجسم الذي ينتفع به على وجهين يصح الانتفاع بهما فاذا قصد بخلقه
احد الوجهين صار من الوجه الاخر عابثا كما انه اذا خلق فعلين فلا يجوز ان يكون غرضه الانتفاع باحدهما مع صحة الانتفاع بهما جميعا
وهذا اصل كبير لانا نجري وجه الفعل الواحد مجرى فعلين فاذا كان قد خلق الطعم وقد يمكن الانتفاع به للطعم ولغير ذلك فيجب ان
يكون غرضه خلق الوجهين على ما ذكرنا والا صار عابثا من الوجه الاخر. فان قيل فاذا خلقه على احد الوجهين دون الوجه الاخر
يجب ان يكون عابثا من الوجه الاخر. قيل له كيف يجب ذلك والعبث من صفات الموجود لانه الفعل الذي يفعل لا لغرض مثله مع علم
الفاعل به وهذا الذي يفعل الذي لم يفعل فلا يدخل فيما قلتم العبث. فان قيل فيجب ان

يكون ما خلقه ... [illegible] ... بقصد على الوجهين والا صار عابثا. قيل له ان هناك لا يمكن الا احد وجهي الانتفاع ...
اهل الاخرة ... [illegible] ... هذا الكلام في موضع يصح الوجهان من الانتفاع فيه. فان قيل فهذا يقتضي ان يريد الله تعالى
المباح في دار الدنيا ... [illegible] ... ذكرها هاهنا وقد بينا على الاربعة التي تقدمت. قيل له ان الارادة تتناول ما احدثه الله تعالى
وفعله للغرض اللذين ذكرناهما فكانه يريد احداثه على الصفة التي ينتفع بها المنتفعون وليس يجب ان يريد اكلنا الذي هو المباح
ونجري هذا المجرى من يعد طعاما لغيره لانه لا يجب ان يريد اكله الا اكل هذا الطعام وان كان غرضه الاعداد ما قلناه. وعلى هذا
نقول ان الله تعالى يعرضنا للثواب بالتكليف وغير واجب ان يريد الثواب في حال التكليف لان ارادته تعالى لا تتقدم مراده. واما الدلالة الرابعة
فهي انا نعرف قبح التنفس في الهوا سوا كان مما يمسك به الرمق او كان ازيد منه والعلم بحسن ذلك ضروري وانما نعلم حسنه ثم ننظر
في وجه حسنه مفصلا فنقول فلا وجه لحسنه الا انه ينتفع به ولا ضرر عليه ولا على غيره فيه. وقد شاركته هذه المنافع الاخر في هذا
الوجه فيجب ان يتفق على الاباحة كما ثبت مثله في هذا التنفس المخصوص. فان قيل انما حسن للحاجة قيل له هو رجوع الى ما ذكرناه لان
النفع هو احد وجوه الحاجات. وبعد فان الشيء لا يحسن الاقدام عليه لاجل الحاجة اذا لم يكن في نفسه حسنا ولولا ذلك لكان يحسن من
احدنا الاقدام على مال غيره بالغصب وما شاكله لانه غير مستغن عنه. وبعد فانه ينتقض عليهم ما اعتلوا به لانهم قالوا ان التصرف
في ملك الغير من دون اذنه لا يحسن وهذا موجود مع الحاجة لانه لا يخرج عن النقيصة التي قالوا بها من كونه تصرفا في ملك الغير من دون اذنه
وبعد فانا ندعي حسن هذا فيما لا حاجة به اليه كما ندعي حسنه في مقدار ما يحتاج اليه. فان قالوا انه يمكن ان يحمه عن مكانه وازالته عن موضعه
فان كان يحسن ذلك للحاجة وان الروح لا يبقى من دونه فهلا قالوا مثله في الاشيا التي ينتفع بها ومن لم يعلم هذا ادى الى ان يتردد على كل
حال بين تصرفه في ملك الغير من دون اذنه فيودي الى انه لا يمكنه من ازالة القبيح وهذا باطل. هذا وقد بينا ان الزيادة على ما لولاه لتلفت الروح
حسنة وهذا يبطل تعليلهم. وقد يتفق من بعضهم الاستدلال بايات من القرآن على ان الاصل هو الاباحة كما قد يستدل من خالفه بايات
على صحة مذهبه في ان بالسمع يعرف الاباحة وحكي الفريقين عادل عن الصواب في ذلك. لان ههنا مسلتنا هي في ان الاشيا في اصل العقل اذا كانت
ما يصح الانتفاع بها ما حالها. فاذا اعتمد السمع في ذلك اقتضى الخروج عن المسلة. وذلك نحو قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه
حراما وحلالا فقد نبههم على انه قسموا الرزق هذه القسمة واقتضى ان جميعه حلال ولكن اكثر ما في ذلك مع انه خروج عن المسلة انه انكر
ان يكون التحليل والتحريم الى رايهم وفعلهم ادخلهم في كل ما هو رزق انه حلال وفي كونه رزقا وقع الخلاف فيجب ان يثبت اولا انه رزق ثم
يبين انه اذا كان رزقا فهو حلال فيجب ان تكون هذه الاية مؤكدة لما تقرر في العقل وعلى هذا يعرف حسن الانتفاع بهذه الاشيا من يبلغ القرآن
دون من تقدمه. ونحو هذه الاية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق. وقوله ايضا قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة فاستثنى من الجملة ذلك وبقي الباقي على وجه الاباحة. وقوله تعالى الذي خلق لكم ما في الارض جميعا
وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه الى ما شاكله وكذلك قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم ونظير ذلك من الاي. ولو لم يبعه لنا لما عرفناه. وهذا يبطله ما قدمناه انا بالعقل نعرف حسن الانتفاع
الطيبات. وكل ذلك تاكيد وهكذا قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم. ونظير ذلك من الاي. وقد مضى في جوابه ما يكفي. وربما قالوا ان
ملك العبيد من دون اذنه فيجب ان يحسن منه ذلك في ملك الغير من دون اذنه. وقد ذكرنا ان الله قادر ان الحرة العاجل والاجل فيجب ان يحسن منه
قال تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم. فاما ما يتعلق به من خالف فهو انه تصرف في ملك الغير ... وقد ذكرنا الله قد ان ... الذي تقولونه وقد بينا انه
بهذه الاشيا على ما مضى ذكره. فاما ما يتعلق به من خالف فيقبح منه الاقدام عليه ولا عبادة بها دون الانتفاع الذي تقولونه. وربما قالوا ان الاقدام
لا يامن المورد من مضرة عليه في ذلك فيما هذا حاله يقبح ... الا ان يكون غرض القديم تعالى خلقها النظر اليها. وربما قالوا انه لا بد من
الاقدام عليه. وربما قالوا انه لا يمتنع ان يكون غرض القديم تعالى في الوجه الذي قلناه ولو فعله لاحد الوجهين للزم ان يكون عابثا من احد الوجهين
اذا صح ان ينتفع به من هذا الوجه وصح من الوجه الذي ... وجوابه انه اذا كان خلقه لينتفع به ولم يكن فيه خصيصة لبعضهم بامارة تقتضي
يوجد ان يكون غرض القديم تعالى ان ينتفع غير هذا الوجه. وجوابه انه اذا كان منزلة من وضع خبزا على باب داره ليأخذه المارون تستوي احوالهم
ان يكون حال غيره خلاف حاله فيجب ان تستوي الكلفة فيه ويصير بمنزلة من وضع ... فاما من قال بالوقف فالكلام عليه على ان الحظر والاباحة لا
في ذلك فلا يكون لكل واحد ان يقول لعله اباحه او وضعه ليشتريه غيره. فاما من قال بالوقف وقد مضى في غير موضع ما يبطل هذه الاصول
يعلمان الا سمعا او ان عرف بالسمع فلا ينفصل عن العقل وقد مضى ان هذه الاشيا هي التي ينتفع بها هي على اصل الاباحة الى ان يرد
فثبت

...ما جاء من النبوة مفسرة او ما جرى ... **فصل** قد ذكر ...

...من هذه الاشيا التي جعلنا لها مباحة سوا فانما يختص العقد دون ...

بعوض علية في تصرفه ووجوه الاستحقاق في العقل تثبت بالحيازة وبال...

ما في ذلك ملكه عنه فهو في يده اولى يشو الله حتى لو كان في يد الغاصب وما في المغصو...

للورثة شرعا وكذلك فان الموصى له يستحق ما اوصى به له شرعا والا فليس في العقل...

جعلت بالشرع مستحقة لجهة الغنائم والخمس ووجوه النفقات والصدقات والك...

شرعا. وقد يثبت في الملك العقلي ملك الاعيان وملك الابدال ففي الاعيان تثبت الوجوه التي تقدمت وفي الابدال اما ان يحصل التراضي

كالقبالة في العقود او ما يكون قد غصب على غيره مالا فيجد من جنسه فللمغصوب منه اذا وجده ان يأخذه لكونه مستحقا وان كرهه

صاحبه. واما المراضاه فقد تكون بصلح بتجرد منهما على نقد مخصوص وقد ينصرف عند الاطلاق الى نقد البلد فيكون كالعرف

بينهما والاعيان قد يدخل فيها الغصب والودايع وقد يدخل فيها ما يثبت في الذمة واما يكون موصوفا لا معينا ٥٥

مسألة في هل على النافي والمستصحب للحال الاول دليل ام لا ٥ قد كان من حق هذه المسألة ان تذكر في ابواب الجدل

ولكن لما كان قد خالف قوم من الفقها في ذلك ذكرناها هنا فقد ذهب بعضهم الى ان النافي للحكم لا دليل عليه سواء كان الحكم عقليا او شرعيا

ومنهم من فصل فقال ان نفي الحكم الشرعي فلا يحتاج الى دليل وان نفي الحكم العقلي فعليه الدليل والذي عندنا وهو الذي نقوله من جهل من

الفقها ان النافي كالمثبت في ان عليه دليلا سواء ذلك العقلي والشرعي والذي يدل على صحة ما قلناه ان النافي لا بد من كونه عالما

بنفي ما نفاه لانه متى لم يكن قاطعا على ذلك عالما به لم يأمن كونه مخطيا فاذا لم يكن بد من ان يعلم فاما ان يعلمه ضرورة او بدلالة ولا يمكن دعوى

الضرورة مع وقوع النزاع فيه فلا بد من دلالة يدل بها يعلم انتفاما ادعى انتفاه فيلزمه ابرادها وانه لا يجوز ولا يمكن دعوى الاقتصار على قوله

اني ناف وليس على النافي دلالة. وهذه الجملة ظاهرة اذا كان النافي قاطعا على انتفا ما نفاه فاما اذا كان متوقفا شاكا فذلك ليس بمذهب

وليس يفتقر الشك الى دلالة وموضع الخلاف هو الاول دون الثاني وبهذه الجملة يبطل قول من نصر المذهب الاول بان يقولوا ان النافي

يقول منزله ان يقول لا اعلم. ومن قال لا اعلم اتوامن الامور لم تلزمه الدلالة على ذلك فيجب اذا نفي الحكم ان لا يلزمه الدليل لانا نقول من قال لا

اعلم فقد انبا عن شكه وتوقفه وهذا لا يحتاج الى دلالة وليس كذلك اذا نفى فانه قطع بنفيه على ان لا حكم هناك فلا بد له من دلالة

ولولا صحة ذلك لجاز لليهودي اذا نفى نبوة النبي صلى الله عليه ان يقول عند ما يسال عن الدلالة على ذلك اني ناف ولا دليل على النافي. ومعلوم

انه لا يسلك هذه الطريقة الا من ليس ينبسط للمناظرة والا فلا بد له من ان يقول ان المعجز ما ظهر عليه فيقع الكلام في هذا الفصل ونحو

هذا من كلامهم قولهم ان من نفى النبوة خلاف من يثبتها لانه لا يحتاج الى الدليل ومن يثبتها في واحد يحتاج الى الدليلين طريقة الاستدلال

بالادلة تختلف ولا تخرج الجميع عن ان تكون ادلة فالنافي لنبوة شخص بعينه اذا قال انه قد عدم المعجز الدال على نبوته لا نبيا فاذا لم يصحبه

الدليل وجب كونه كاذبا فقد اشار الى طريقة الدلالة لانه قد علم انه لو كان رسولا صادقا لكان الله جل وعز لا يخليه من معجزة تدل على

صدقه بحيث لم تكن معه هذه الدلالة قطعنا على كذبه وهذا الباب مستمر في كل ما لا بد من ثبوت طريق اليه فانا المستدل له ان

نقول قد عدمنا الطريق اليه مع انه لو كان لكان الدليل يظهر عليه لا محالة نحو ما نقوله في المعاني ونفي الصفات وكما نقوله في نفي بلد

بين بغداد والري اكبر منهما لانه لو كان لنقل الخبر عنه وكذلك في معارضة القرآن وعلى هذا ينفي وجوب صلوة سادسة لانها لو كانت

واجبة وقد تعبد الله جل وعز بها لكان تتوفر الدواعي الى نقلها ولجعل الناظر فيها الى العلم بها فلما لم نجد ذلك عرفنا نفي وجوبها فصار عدم

الدليل في هذه المواضع الثلثة يصير دلالة وهو ان يجب من حيث الحكمة او من حيث الدواعي والعادة او الوجوب التي بينا قصد الاستحالة

شيا نقوله في العلل انها لو ثبتت لثبت حكمها ومن حكمها هو ايجاب الصفة عنها فاذا فقدت الصفة دل على انتفا العلة الموجبة لها

وفي جملة هذه الوجوه اذا حققتها فليس يكون اقتصارا على قول ما افتخروا عليه من قولهم ان النافي لا دليل عليه. ومن جملة ما

يتعلقون به قولهم ان النافي هو المنكر لثبوت الحق عليه لانه لا يلزمه البينة فكذلك النافي لا تلزمه الدلالة وهذا خطا من وجوه

احدها ان ما قد عري عن الدلالة وهو محض المذهب على ما قد حمل فيه دليل وهذا لا يصح ويبان ذلك هو ان الاجماع قد دل

على ان البينة على المنكر وكذلك للاثر الوارد عن النبي صلى الله عليه متعوضا من هذه

[illegible] لتعلق ... المجر ... وهذا الوقت لكان خروجا عن

... بعد فقد يلزم المنكر في بعض الاحوال اليمين اذا لم يكن للمدعي البينة فيقو...

مقام الدلالة فهذه ... النافي قد يلزمه الدليل في بعض الاحوال وايضا فقد حصل في المنكر ما يقوم مقام

الدلالة وهو كون الشي في يده فظاهر اليد يقتضي انه ذلك هو ملكه الى ان يحصل هناك ما ينقله عن بابه وعلى هذا

لو لم يثبت لواحد من المتنازعين يد لم يكن احدهما بذلك الشي احق من صاحبه. وربما قالوا ان وجوه النفي غير محصورة

فلو اوجبنا في النفي الدلالة لاحتجنا الى ما لا يتناهى من الادلة. والجواب ان نفي الكل ممكن بوجه واحد نحو الجميع وبحوان

نقول لو كان ثمه ان عليه دليلا وقد عدمناه وعلى هذا ينفي ما زاد على الصلوات الخمس وان كنا نعلم ان الزايد عليها غير محصور ولكنا

نسلك طريقة التي بيناها. فان قيل فانتم قد تقتصرون على النفي فانكم اذا تكلمتم في الموانع عن الروية قلتم انا المعقول هو الاموز المعدوده

وما عداها لا تعقل فيجب ان تنفى. قلنا انا نقول ان ما عداها لا يعقل بمعنى انه لا يمكن اعتقاده فان ابنا عن نفي قد اعتقد الادراك

وصحته فلا بد من ان يبطل اثباته. ولنا نورد الكلام في الموانع القسمة تتردد بين النفي والاثبات فلا يحتمل الزيادة فنقول

ان ما لا نراه اما ان لا نراه لاستحالة الروية عليه او لا لاستحالة الروية عليه فان كان الاول فهو الذي اردناه وان كان الثاني

فلا بد من مانع ثم لا يخلو اما ان يرجع اليه او الى الراي او اليهما ولا رابع لينما عدا هذه الثلثة لا تعلق له بذلك ولن يرجع

الى الراي فليس الا ما يرجع الى الحاسة وما يتصل بها من صحة وفساد وما يرجع الى جهة الادراك وضعف الشعاع واختلاف احواله

والذي يرجع اليهما هو ضعف الشعاع مع دقة المرئي ولطافته او بعده فثبت ان الاقتصار على النفي لا يصح. والذي بين صحة

هذه الجملة انا فيما يعرف ضرورة فقد بينه على طريق المعرفة بما يعرف بالاستدلال بذلك احق نحو قولنا لو كان بحضرتنا فيل لرايناه فلما

لم نره دل على انتفايه فيجب اعتبار الدلالة بكل حال على ما بيناه. ثم ذكر الكلام في استصحاب الحال فان عند المحققين ان

ذلك لا يكون دلالة وفي الناس من تعلق الاحكام بذلك كما يفعله قوم من اصحاب الشافعي وكثير من الظاهريه. وربما حكوا فيه عن الشافعي

وقد تعاطاه من المتاخرين من لا تحصيل له وصورة ذلك هو ثبوت حكم من الاحكام في الاول لا دلالة فيحمل الوقت الثاني على ثبات ذلك

الحكم حتى جعلوا اثباته في الاول ولا دليل على خلافه شيئا الشافعي الثاني وعبروا عنه باستصحاب الحال نحو قولهم ان المتيمم اذا

... الا الشروع في الصلاه والمضي فيها فيجب مثله اذا شاهد الماء في الصلوة اعتبارا بالحالة الثانيه بالحالة الاولى

جاز له عند عدم الحوادث لا يتغير حال الاحكام فلم يحصل لها الا حدوث هذا الحادث فيجري مجرى حركة الفلك ومماسيا كلها

من حيث كان حدوث الحوادث الا بد من سلوكها في العقليات وفي الشرعيات وقد امر النبي صلى الله عليه بها الامر انهم اذا عرفتم

من الحوادث قالوا وهذه طريقته لا بد من سلوكها في العقليات وفي الشرعيات على ما كان عليه في الاول ولا نعدل عنه وكذلك فاذا جعلتم الاشياء

بالاخبار بلد امن البلاد فانه يستصحب الحالة الاولى وفي القضا بما يحتاج في الوقت الثاني وما بعده. وهكذا فان بلوغ الصبي يوجب

التي ينتفع بها على الاباحة فانه ... ينقض باشتراط التكليف استصحابا بالحالة الاولى وبعد فمن عرف طهارته ثم لم يعلم عن

عليه تكاليف شرعية لم يحمل الوقت الثاني على الاول فيقتضي الامتثال الحدث. وهذا استصحاب اسمها الحال وعلى هذه الطريقة ولا قوله

الصلوة فيه لا عند ما يعلم خلافه فكذلك من عرف طهارة نفسه لا يعدل عن حكمها الا بيقين صونا فانه هو باستصحاب الحال في الطهارة

صلى الله عليه ان الشيطان ليأتي احدكم فينفخ بين اليتيه فلا ينصرف حتى يجد ريحا او يسمع صوتا الحال دون اخرى فيجب التمسك به ابدا الى حيث

لا اول لم يعرض ما يغير الحكم فيه وبعد فان الذي اقتضى ثبوته في الاول لم يوجب تخصيصه الخلاف سبنا وسبهم اذا كان الدليل

... ما علمنا عنه ما الذي يدل على صحة ما قلناه وبطلان ما اعتبروه هو انه اما ان يتحقق دليل كما حصل في الاول وكان هناك

... الذي دل على الحكم في الاول لم يدل عليه في الثاني ولا حصل في الثاني ... وانما يكون مجرد ثبوته في الاول قد

... ثناه ... احدث ... الى الاخر

نعوذ بالله

... يوجب لعدم ما ... [illegible] ... فاما ابطال ... [illegible]

... في اعيان المسايل والادلة ... [illegible] ... بجملة مسلمة .
وهو مفقود في الحال الثانية واثبات الحكم من دون دليل لا يصح مثله في الاولى اذ لا فرق ... [illegible] ... ان
المسئلة الواحدة كاختلاف المسلمين فكما انه لا يجب اذا اثبت حكما في مسئلة ان يثبت هو بعينه في ... [illegible] ... ومعلوم ان
يثبت في اخرى ليس من الجائز اختلاف الحكم في هذا الباب وليس يمكن ان يقال ان الدليل الواحد جمعهما ... [illegible] ... دلت على الحكم هو
في الاولى اجماعا . والثاني من باب الاجتهاد فكيف يعتقد صحته في الثاني بما صح في الاولى فينبغي ان يعتبر وما يشهد بصحته قولنا انا لو
جهة الاستمرار قضى به في كل حال وانه لم يكن كذلك بل كان مشروطا بالشرط او في حال بما قالوه غير واجب . ومما يشهد بصحته قولنا انا لو
جهة الاستمرار او قضى به في كل حال ... في مكان ثم غبنا عنه ان نقطع على انه في مكانه لم يبرح
جرينا على الطريقة التي قالوها لجاز اذا انا شاهدنا من الاشخاص في بعض الاوقات ... . وبعد فقد يمكن ان نقلب هذه الطريقة التي اوردناها عليهم فيقال
اسبهم ما بالحالة الاولى وكذلك في نظاير هذه المسئلة وهذا مما اجمعنا بفساده . وبعد فقد يمكن ان نقلب هذه الطريقة ... فيقال
اسم ما بالحالة الاولى وكذلك في نظايرها وفي الثاني استمرا بالحالة الاولى وهكذا لو ان قايلا قال
كالم نجز ان نشرع في الصلوة او لا وقد شاهدنا الماء فكذلك لا نجيز ان نمضي فيها في الثاني . فاما قولهم انه لم يحصل لها هنا الاحداث
البشر لا يجوز الصلوة له بالتيمم اذا شاهد الماء فكذلك وان لم يشاهد لكان فاسدا فكذلك لما اوردوه . وبعد فانما يجوز ان يقال
جادث . فليس كما ظنوا لم عدم الدليل هو الذي اقتضى فساد هذا الحكم في الثاني كما لو عدم في الاول لقضى بفساده . وبعد فانما يجوز ان يقال
او حدوث الحوادث لا تغير الاحكام اذا لم يكن له تاثير في تغيير الشروط وزوال الادلة فاما اذا كانت الحال هذه كان له اقوى التاثير
واما عجبت هذه الجملة في الحكم الذي لم يعن دليله موجبا للاستمرار والدوام بل اقتضيه في حال مخصوص فقط ما سال عنه . فاما احوال البلاد
التي يقطع بتناولها وبقايها فليس من جهة استصحاب الحال ولكن من حيث انها لو تغيرت لنقلت حالها بالاخبار الينا لقوة الدواعي وهذا
تعرف الحال في باب التحويز البلاد التي هي على البحر ومن غيرها لانا نجوز ان يقوم الماء فيا علها فاخربها وغرقها . ولا نجيز ذلك في البلاد
التي هي على البوادي ... هو خروج عن العادة فظاما ضربوا به المثل واما القضاء بان هذه الاشياء التي ينقطع بها حالها كانت عليه فليس
لا استصحاب الحال بل من الدلالة فقد عرف احد الحالين الى الاخرى بين ذلك ان الذي لاجله قبل الحكم اولا كانت فيهم ثانيا وهو حصول
عرض فيه ونعرية من وجوه القبح ما اوجب ان يكون مباحا في الاول يقتضي ان يكون كذلك في الثاني ولو ثبت مثل هذا في المسايل التي
يورد دونها ليعم ويخرج عن ان يكون موضع خلاف وبعد الحال في نوجد التكليف على البالغ ... هو الذي اقتضى لزوم هذه الشرع
له وهذا موجود في كل الاوقات التي بعد هذا الوقت . واما من ... طهارة ... طهارته نفسه فالدليل قد اوجب ان لا ينصرف الا عند
يقين النجاسة او الحدث وعليه دل كلامه قوله صلى الله عليه ومتى كانت الحال هذه فكانهم ما سواها ليس بدليل بل هو مجرد المذهب على ما
فيه دليل بين هذا ان الدليل ان عرض هو الذي اوجب استمرار هذه الاحكام لا نبوها في الاول وهو الاجماع في بعضها او النص ولم يثبت
مثل حكمه في موضع النزاع ولو جاز ان يقال بهذا الحكم من دون ان يكون الدليل منصوبا له لجاز ان يثبت في مسئلة اخرى مثل هذا الحكم
وان لم يكن الدليل الواحد ... وهذا ظاهر الفساد متى ... استصحاب الحال ايضا بدلالة قلنا فقد استغنيتم بذلك الا انا
عن ذكر هذه اللفظة فيزول الخلاف عنه ويصير الحكم معلقا بتلك الدلالة لا غير وقد دخل تحت الجملة التي تقدمت بطلان قوله
انه الذي اقتضى هذا الحكم في الاول لم يحصل لانه ما كان الدليل على الحكم الا الاجماع او ما شاكله ولا يوجد هو الاجماع في
الثاني فقد حصل التخصيص من الجهة التي ذكرناها . ثم ذكر ما يعتمد بعضهم في اثبات الحكم على انه قول باقل ما قيل فيه وهذا
اذا اختلفوا في المقادير نحو الزكوات ومقادير الكفارات والديات وما اشبه ذلك . ولا اصل في هذا انه ان كان يريد المسئلة
بهذه الطريقة اي نافي لهذه الزيادة . والاصل قد ثبت بالاجماع والزيادة انفيها لا ني ناف وليس على النافي دلالة فقد مضى ما بعد
دلالة لمن نفي هذه الزيادة كاثبات الموجب عليه فيها احتج في الاول الى دلالة فكذلك في الثاني وان كان احدها اثباتا والاخر
او ان كان يقول قد ثبت هذا القدر بالاتفاق وما عداه مما يزيد عليه ليس فيه دلالة ولو كان ثابتا لكان فيه دليل